

Apresentação

A *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar* abre seu primeiro número com o dossiê Diferenças e (Des)Igualdades. Os artigos que o compõem buscam associar reflexões das ciências sociais sobre desigualdades compreendidas como muito mais do que uma questão de cunho econômico. A sociedade brasileira atual, herdeira de um passado colonial, escravagista e (hetero)sexista, se caracteriza por uma interseção de desigualdades cristalizadas em marcas da diferença étnico-racial, de gênero, classe, sexuais, entre outras. Até mesmo nossa compreensão do que é igualdade e as ideias sobre como alcançá-la têm gerado reflexões.

O dossiê abre com um instigante ensaio de Judith Butler sobre o que nos vincula eticamente com as vidas precárias, aquelas relegadas à desigualdade, à injustiça e até mesmo à morte. Segundo a feminista *queer* norte-americana, este vínculo depende das condições de como o Outro é representado socialmente, pois apenas atendemos à demanda moral de intervir positivamente sobre a vida precária de outra pessoa se reconhecemos sua humanidade. Suas reflexões referem-se mais explicitamente ao cenário de guerras internacionais e à forma como os mídia ocidentais apresentam imagens distorcidas/des-humanizadoras de nações do Oriente-Médio, mas podem suscitar aqui entre nós reflexões sobre como nossas elites políticas e intelectuais enxergam nosso próprio povo. Em um dos países mais desiguais do mundo, vivemos em um contexto peculiar, no qual concepções de equidade competem mantendo modalidades distintas de cidadania.

Adentrando justamente nesta seara, Luís Roberto Cardoso de Oliveira, em seu artigo “Concepções de igualdade e cidadania” chama a atenção, no diálogo com autores internacionais tanto da matriz anglo-americana, quanto da matriz francesa, para diferenças nas concepções de igualdade que produzem, por sua vez, práticas diversas de tratamento igualitário e status de cidadania. O autor nos expõe as bases de um projeto de pesquisa que tem animado uma rede de pesquisadores interessados em problematizar as diferenças de status de cidadania na experiência democrática brasileira, onde as demandas por reconhecimento de direitos muitas vezes parecem reivindicações de privilégios aos olhos de outros. Por isso, para compreender e avaliá-las é preciso levar em conta as noções de dignidade e equidade. Na conclusão, abre para a percepção de mudanças e desconfortos contemporâneos com algumas formas de tratamento desigual antes naturalizadas, fazendo perceber que, de um lado, os conflitos por

direito e reconhecimento continuam pressionando a construção de um mundo cívico, e de outro, que as violações à dignidade e à cidadania igualitária ainda são uma experiência marcante na vida de inúmeros(as) brasileiros(as).

Na esteira das reflexões anteriores, Celi Scalon discute como as desigualdades e até mesmo a pobreza precisam ser compreendidas como fenômenos sociais multifacetados e que exigem políticas públicas específicas para seu enfrentamento. A socióloga compreende pobreza como conjunto de privações que impedem a mobilidade social e o bem-estar expondo pessoas a formas diversas de vulnerabilidade e violência. A partir disso, reflete sobre o alto grau de consentimento e tolerância brasileira em relação às desigualdades sociais relacionando-o ao culto da meritocracia. Explica por que o mero crescimento econômico não reduz desigualdades expondo a relevância de políticas públicas para combater as desigualdades. Nesse sentido, Scalon demonstra como apenas um modelo econômico que diminua desigualdades associado a políticas de redistribuição de renda pode apontar para uma efetiva e progressiva redução das desigualdades brasileiras.

Em seguida, Andreas Hofbauer desenvolve sua reflexão partindo da seguinte questão: é possível alcançarmos igualdade social, política e econômica e ao mesmo tempo respeitarmos as diferenças culturais? Dessa forma, o autor analisa a pouca participação da antropologia na arena dos debates políticos envolvendo a temática das diferenças e do multiculturalismo. Apresentando os desenvolvimentos em torno desses conceitos, do evolucionismo do século XIX às críticas pós-coloniais, o autor mostra como “desigualdade” e “diferença” revelam-se campos de disputas conceituais e interpretativas não apenas no domínio científico, mas também na agenda política. Para exemplificar como este debate se situa em nosso país, Hofbauer apresenta as discussões contemporâneas sobre o *candomblé* (mais analisado pelo viés da cultura e da diferença) e as relações raciais no Brasil (trabalhadas preferencialmente sob o viés da desigualdade) e suas possíveis interlocuções.

Maria da Gloria Bonelli complementa o dossiê com um artigo que, a partir de extensa pesquisa empírica, expõe e analisa a forma como as diferenças são compreendidas, vividas e pensadas por juízes(as). São esses profissionais que zelam pela aplicação da justiça e, portanto, com fundamental papel na construção da democracia brasileira contemporânea. A investigação demonstra como a carreira profissional tende a levá-los(as) a um “apagamento das diferenças” de suas trajetórias pessoais. Os dados que apresenta criticam de forma contundente o argumento de que as carreiras jurídicas tenham sido democratizadas pelo ingresso de mulheres e de jovens em suas bases. Para além dos jogos de poder no interior das profissões, o fechamento para o tratamento da diferença é crítico

nas instituições judiciais, as quais têm a função de administrar as demandas por reconhecimento e tratamento equitativo entre os socialmente desiguais.

O primeiro número da Contemporânea ainda traz na seção de artigos a contribuição de Fabio Reis Mota e Letícia de Luna Freire para pensar a cidadania como questão de reconhecimento de dignidade, por meio de um estudo comparativo de dois casos de desapropriação de residência, tendo duas mulheres como protagonistas. Um delas de uma favela e outra de uma ilha na Baía de Guanabara. A conclusão do artigo aponta a negligência da dimensão moral no reconhecimento dos direitos, que nos casos apresentados significou a recusa de qualquer direito, e permite discutir a dificuldade em estabelecer a igualdade de direitos no Brasil, onde há camadas de acesso à cidadania, bloqueada a grupos sociais com identidades deterioradas, como é o caso dos favelados e dos que não possuem a propriedade privada de suas moradias.

Dos déficits de cidadania para os estudos sobre violência, o artigo de Francisco Thiago Rocha Vasconcelos apresenta uma reflexão sobre o percurso institucional de constituição do campo da sociologia da violência em São Paulo. Marcado pelo contexto da transição política, a formação do campo esteve em tensão com a constituição dos estudos sobre movimentos sociais e a vida popular. O crescimento da violência e a institucionalização dos movimentos produziu certa “decepção com o popular”, que marcou os estudos sobre violência com a preocupação em explorar as conexões entre pobreza e violência. A pesquisa analisou as principais temáticas trabalhadas por três instituições de pesquisa – CEBRAP, CEDEC e NEV-USP – e como elas tomaram ou evitaram o tema da violência como motivo central de suas reflexões, contribuindo para a compreensão de uma parte importante da história intelectual paulista recente, e para a compreensão dos parâmetros de um campo de pesquisa em franco crescimento nas ciências sociais contemporâneas.

Uma contribuição de cunho teórico é apresentada no texto “Egoísmo e interação”, de Rodrigo Suassuna, desenvolvendo o conceito de egoísmo a partir das contribuições da fenomenologia de Alfred Schutz, como sendo a situação em que o agente desiste da interação com o outro. A desistência da interação ou a interposição de obstáculos à interação estariam relacionados aos vínculos emocionais que o agente estabelece nas situações de interação, sentindo-se bem ou mal, desconfiado ou inseguro. São propostos pelo autor três tipos ideais de contatos egoísticos: o estranhamento, o alheamento e o retorno.

O artigo de Joanildo Burity trata da presença pública da religião nas sociedades ocidentais contemporâneas e do impacto que a diferenciação religiosa tem na democracia representativa, enfocando os casos do Brasil e da Argentina. Com suas peculiaridades, ambos os países presenciam a redução católica

em face do crescimento pentecostal, com implicações político-culturais. Abordando aspectos de moral sexual, bioética, reivindicação e implementação de políticas sociais, o autor discute o espaço da religião no contexto de multiculturalismo e republicanismo.

Na sessão de resenhas, Gabriel Feltran apresenta o livro *Redes Sociais, Segregação e Pobreza*, de Eduardo Marques. Neste trabalho são analisadas as relações e as redes sociais/pessoais desenvolvidas a partir de uma nova configuração social na qual se enquadra a pobreza e a segregação na cidade de São Paulo. Marques ressalta a heterogeneidade e a pluralidade dessas mesmas redes provocando, inclusive, outra maneira de se pensar conceitualmente esses temas já clássicos da sociologia.

Já Rodrigo Constante Martins analisa o livro *The politics of climate change*, de Anthony Giddens. A resenha é construída mostrando que o debate do sociólogo sobre o clima tem que ser compreendido dentro do contexto da obra de Giddens, em especial em relação à sua teoria da estruturação. Dessa forma, desenvolve-se o paradoxo de Giddens: como as ameaças das mudanças climáticas não são imediatamente visíveis, as ações cotidianas para evitar tais ameaças também não são imediatamente vividas ou implantadas. Quando o efeito dessas ameaças forem diretos e visíveis, será tarde demais para iniciarmos as mudanças cotidianas.

Encerra a seção uma resenha do importante livro *En quête de respect: le crack à New York*, de Philippe Bourgois. Ainda que a edição original em inglês tenha saído em 1995, sua temática é extremamente importante para o Brasil contemporâneo: a chegada do crack às ruas e sua conseqüente introdução e significação nas relações sociais. Daniel de Lucca, autor da resenha, analisa como Bourgois trata o tema não a partir do debate sobre drogas ou drogadição, mas dos contextos sociais de marginalização e exclusão que tornam o universo das drogas um possível estilo de vida e uma chance de mobilidade social ascendente, o que está intimamente associado a um cotidiano de violência e busca por um ideal de “respeito”.

Com isso, esperamos trazer a público uma revista nova e instigante, que pretende contribuir para a disseminação do debate qualificado sobre temas contemporâneos da sociologia brasileira e mundial, de relevância acadêmica e também política.

Comitê Editorial

*Richard Miskolci, Jacqueline Sinhoretto, Jorge Leite Júnior e
André Ricardo de Souza*

Vida precária¹

Judith Butler²

Resumo: Neste ensaio, Judith Butler reflete sobre o que nos vincula eticamente à alteridade, ao Outro compreendido como as pessoas marcadas por vidas precárias. Este vínculo não é um *a priori*, antes emerge apenas quando reconhecemos a humanidade deste Outro sob ameaça. Aí emerge a problemática da representação do Outro em nossos tempos midiáticos, quando frequentemente não nos permitem ver a alteridade ou a apresentam de forma a impedir nossa identificação com ele(a). Na argumentação de Butler, a representação da alteridade constitui-se em um meio de humanização/des-humanização, de reconhecimento do vínculo ético-moral com o Outro ou de justificativa para sua eliminação.

Palavras-chave: Direitos humanos, vida precária, representação da alteridade, reconhecimento, não violência.

Abstract: *In this essay, Judith Butler reflects about what connects us ethically to alterity comprehended as the people marked by precarious lives. This bond is not an a priori, instead depends in our ability to recognize the threatned humanity of this Other. Therefore, emerges the problematic of the representation of the Other in our mediatic era. The media often do not allow us to see the Other or presents him/her to us in a way that avoids our indentification with him/her. In Butler's argument, the representation of alterity is a way of humanize/de-humanize someone,*

1 Tradução de Angelo Marcelo Vasco. Revisão de Richard Miskolci. Agradecemos a Judith Butler por autorizar-nos a publicar esta tradução na Contemporânea.

2 Universidade da Califórnia, Berkeley.

of recognizing our ethical-moral bond with the Other or a justification to obliterate him/her.

Key words: *Human rights, precarious life, alterity, representation of alterity, recognition, non-violence*

(...) o excedente de cada sociabilidade sobre cada solidão.

Levinas

Em uma reunião recente, ouvi a seguinte história do diretor de uma editora universitária. Não estava muito claro se ele se identificava com o ponto de vista a partir do qual a história foi contada, ou se estava apenas compartilhando as más notícias de maneira relutante. Mas a história que ele contou foi sobre outra reunião, na qual ele era o ouvinte, e nela um reitor de uma universidade afirmou que ninguém mais estava lendo livros de humanidades e que as humanidades não tinham mais nada a oferecer ou, melhor dizendo, nada a oferecer ao nosso tempo. Não tenho certeza se ele estava dizendo que o reitor da universidade disse que as humanidades haviam perdido sua autoridade moral, mas soava assim, de fato, como a visão de alguém, e que era uma visão a ser levada a sério. Seguiram-se, na mesma reunião, uma série de discussões nas quais não era sempre possível distinguir quem detinha qual visão, ou se realmente havia alguém disposto a ter alguma visão própria. A questão que se colocava era a seguinte: “Teriam as humanidades sabotado a si mesmas, com todo seu relativismo, questionamento e criticismo, ou teriam elas sido sabotadas por todos aqueles que se opõem ao seu relativismo, questionamento e criticismo?”. Alguém sabotou as humanidades, ou algum grupo de pessoas o fez, mas não estava claro quem, assim como também não estava claro quem acreditava ser isso verdade. Comecei a me perguntar se não estaria no meio do próprio dilema das humanidades, aquele no qual ninguém sabe exatamente quem está falando, com que voz e com qual propósito. Alguém ainda sustenta as palavras que profere? Podemos rastrear essas palavras a um falante, ou mesmo a um escritor? E qual mensagem, exatamente, está sendo enviada?

Obviamente, seria paradoxal se agora eu fosse argumentar que aquilo que realmente precisamos é amarrar discurso e autor e que, dessa maneira, iremos restabelecer ambos, o autor e a autoridade. Eu realizei a minha cota de esforço, junto com muitos de vocês, justamente para desfazer essa amarra. No entanto, o que realmente me parece estar faltando, e o que eu gostaria de ver e ouvir retornar, é uma reflexão sobre a própria estrutura do discurso. Pois, ainda que eu não soubesse na voz de quem aquele diretor de editora universitária estava

falando, se a fala era mesmo sua ou não, eu realmente senti como se estivesse sendo submetida a um discurso específico, e que algo chamado humanidades estava sendo, sob algum ponto de vista, de quem quer que o seja, ridicularizada. Responder a esse discurso parece-me uma obrigação importante nestes tempos. Essa obrigação não diz respeito apenas à reabilitação do autor com o conteúdo de seu discurso *per se*. Ela diz respeito a um modo de resposta para quando somos submetidos a um discurso, um comportamento em relação ao Outro apenas quando o Outro me demandou algo, ou acusa-me de uma falha ou me obriga a assumir alguma forma de responsabilidade. Esta é uma troca que não pode ser assimilada no esquema em que o sujeito está aqui como um tópico a ser interrogado reflexivamente e o Outro está lá como um item a ser procurado. A estrutura do discurso é importante para a compreensão de como a autoridade moral é introduzida e sustentada se concordarmos com o fato de que o discurso está presente não apenas quando nos reportamos ao Outro, mas que, de alguma forma, passamos a existir no momento em que o discurso nos alcança, e que algo de nossa existência se prova precária quando esse discurso falha em nos convencer. Mais enfaticamente, no entanto, aquilo que nos vincula moralmente tem a ver com como o discurso do Outro se dirige a nós de maneira que não podemos evitá-lo ou mesmo dele desviar. Essa implicação realizada por meio do discurso do Outro nos constitui, a princípio, contra nossa própria vontade ou, talvez colocado de forma mais apropriada, antes mesmo de formarmos nossa vontade. Portanto, se pensarmos que autoridade moral tem a ver com encontrar uma vontade e sustentá-la, talvez não estejamos percebendo o próprio modo pelo qual demandas são apresentadas. Ou seja, não percebemos a questão do ser implicado, a demanda que nos vem de algum lugar, muitas vezes um lugar sem nome, pela qual nossas obrigações são articuladas e são impostas a nós.

De fato, essa concepção do que é moralmente vinculante não é dada por mim mesmo; ela não procede da minha autonomia ou de minha própria reflexividade. Ela chega a mim de um lugar desconhecido, de forma inesperada, involuntária e não planejada. Na verdade, ela tende a arruinar meus planos e, se meus planos são desfeitos, isso pode muito bem ser o sinal de que uma autoridade moral pesa sobre mim. Quando pensamos em um presidente logo nos vem à mente a imagem de um discurso assertivo, vinculante e determinado. Nesse sentido, quando o diretor de uma editora universitária, ou o reitor de uma universidade fala, esperamos saber o que eles estão dizendo, a quem estão falando e com qual propósito. Esperamos que seus discursos sejam firmados em sua autoridade e, de alguma forma, vinculativos. No entanto, os discursos presidenciais andam estranhos nestes tempos e seria necessário alguém com melhor retórica

do que eu para entender esse mistério. Por que razão, por exemplo, o Iraque é considerado uma ameaça à segurança do “mundo civilizado” enquanto mísseis voando da Coreia do Norte – e até mesmo a tentativa de sequestro de navios estadunidenses – são chamados de “assuntos regionais”? E se o presidente dos Estados Unidos foi conclamado pela maior parte do mundo a retirar suas ameaças de guerra, por que não se sente vinculado a essa demanda? Em razão da desordem em que a voz presidencial se encontra neste momento, talvez devêssemos pensar mais seriamente na relação que existe entre modos de discurso e autoridade moral. Isso poderá nos ajudar a entender quais valores as humanidades têm a oferecer, e quais são os contextos do discurso em que a autoridade moral passa a se tornar vinculativa.

Gostaria de considerar a noção de “rostos”, introduzida por Emmanuel Levinas, para explicar a maneira pela qual outros fazem reivindicações morais sobre nós, direcionam demandas morais a nós, as quais não pedimos, mas que não somos livres para recusar. Levinas coloca diante de mim uma demanda introdutória, a qual – no entanto – não é a única que estou destinada a seguir nesses dias. Irei traçar o que me parece ser uma série de possíveis éticas judaicas de não violência. A partir disso, irei relacioná-las com as questões mais importantes acerca de ética e violência que estão hoje diante de nós. A noção levinasiana de “rostos” causou consternação crítica por um longo tempo. Parece que o “rostos” daquilo que ele chama de “Outro” impõe-me uma questão ética, mesmo sem sabermos ao certo o teor dessa demanda. O “rostos” do outro não pode ser lido como um significado secreto e o imperativo que ele impõe não pode ser imediatamente traduzido sob a forma de uma prescrição linguística que é capaz de ser linguisticamente formulada e seguida.

Levinas escreve:

A abordagem do rostos é o mais básico modo de responsabilidade... O rostos não está de frente pra mim (*en face de moi*), mas acima de mim. É o outro diante da morte, olhando através dela e a expondo. Segundo, o rostos é o outro que me pede para que não o deixe morrer só, como se o deixar seria se tornar cúmplice de sua morte. Portanto, o rostos diz a mim: não matarás. Na relação com o rostos eu sou exposto como um usurpador do lugar do outro. O celebrado “direito de existir” que Spinoza chamou de *conatus essendi* e definiu como o princípio básico de toda inteligibilidade é desafiado pela relação com o rostos. Consequentemente, meu dever de responder ao outro suspende meu direito natural de autopreservação, *le droit vitale*. Minha

relação ética de amor pelo outro está enraizada no fato de que o eu [*self*] não pode sobreviver sozinho, não pode encontrar sentido apenas em sua própria existência no mundo... Expor a mim mesmo à vulnerabilidade do rosto é colocar meu direito ontológico de existir em questão. Em ética, o direito do outro em existir tem primazia sobre o meu, uma primazia condensada no decreto ético: Não matarás, não colocarás em risco a vida do outro.³

Levinas vai mais a fundo:

O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: “tu não matarás”. O homicídio, é verdade, é um fato banal: pode matar-se outrem; a exigência ética não é uma necessidade ontológica... Também aparece nas Escrituras, às quais a humanidade do homem está exposta tanto quanto está ligada ao mundo. Mas, em boa verdade, a aparição, no ser, destas “raridades éticas” – a humanidade do homem – é uma ruptura do ser. É significativo, ainda que o ser se renove e se recupere.⁴

Portanto, o rosto, estritamente falando, não fala, mas o que o rosto significa é, no entanto, expresso pelo mandamento “não matarás”. O rosto exprime esse mandamento sem, precisamente, falá-lo. Poderia parecer que é possível utilizar o mandamento bíblico a fim de entender algo do significado do rosto, mas há alguma coisa faltando aqui, uma vez que o “rosto” não fala no mesmo sentido que a boca fala; o rosto não é nem reduzível à boca nem, de fato, a qualquer coisa que ela possa balbuciar. Algo ou alguém diferente fala quando o rosto é comparado a certo tipo de discurso; é um discurso que não vem de uma boca ou, se o faz, não tem uma origem ou, significado último, nela mesma. De fato, em um ensaio intitulado *Peace and Proximity*, Levinas deixa claro que “o rosto não é exclusivamente um rosto humano”.⁵ A fim de explicar essa passagem, ele se remete ao texto *Life and fate*, de Vassili Grossman, o qual ele descreve como:

3 Emmanuel Levinas e Richard Kerney, “Dialogue with Emmanuel Levinas”. *Face to Face with Levinas*, Albany: SUNY Press, 1986, p. 23-4. Levinas desenvolve esta concepção primeiro em *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, tradução para o inglês de Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, p. 187-203. Seleciono citações de seus trabalhos mais recentes por acreditar que eles dão uma formulação mais madura e incisiva do rosto.

4 Emmanuel Levinas. *Ethics and Infinity*. Tradução para o inglês de Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, p. 87. Citada no texto como El. [Nota do tradutor: Para a versão em português deste excerto foi utilizado o trecho correspondente que está em “Ética e Infinito”. Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Lisboa: Edições 70, p. 79]

5 Emmanuel Levinas. “Peace and Proximity”. *Basic Philosophical Writings*. Editado por Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley e Rober Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 167.

A história... das famílias, esposas e pais de detentos políticos viajando para Lubianka, em Moscou, para as últimas notícias. Uma linha se forma frente a um guichê, uma linha na qual apenas se pode ver as costas do outro. Uma mulher espera por sua vez: [Ela] nunca imaginou que as costas humanas poderiam ser tão expressivas e que poderiam exprimir estados mentais de forma tão penetrante. À medida que se aproximavam do guichê, as pessoas tinham uma maneira peculiar de estender a cabeça e as costas, seus ombros levantados com as omoplatas movendo-se para cima e para baixo em tensão, os quais pareciam chorar, soluçar e gritar. (167)

Aqui o termo “rosto” opera como uma catacrese: “rosto” descreve as costas humanas, o movimento do pescoço, a tensão das omoplatas. E dessas partes do corpo diz-se – por sua vez – que choram, que soluçam, que berram, como se fossem um rosto ou, então, um rosto com boca, garganta ou, de fato, apenas uma boca e garganta do qual vocalizações emergem e que não tomam estado de palavras. O rosto deve ser encontrado nas costas e no pescoço, mas ele não é exatamente um rosto. Os sons que dele emergem são agonizantes, sôfregos. Assim, já podemos perceber que o “rosto” parece consistir em uma série de deslocamentos de tal maneira que o rosto é representado como as costas que, por sua vez, é representada como uma cena de vocalização agonizante. E ainda que haja muitos nomes em uma série aqui, eles terminam em uma figura que não pode ser nomeada, uma ênfase que não é, estritamente falando, linguística. Portanto, o rosto, o nome que se dá ao rosto, as palavras por meio das quais nós entendemos seu significado – “não matarás” – não conseguem exatamente expressar o significado do rosto uma vez que – no final da fila – parece ser precisamente a *vocalização sem palavras* do sofrimento que marca os limites da tradução linguística aqui. O *rosto* – se vamos colocar em palavras seu significado – será aquele para o qual palavras não podem realmente apreendê-lo. O rosto parece ser uma forma de som, o som da linguagem evacuando seu sentido, o substrato sonoro da vocalização que precede e limita a entrega de qualquer significado semântico.

No final desta descrição, Levinas acrescenta as seguintes linhas, as quais não alcançam inteiramente a forma de sentença: “O rosto como a extrema precariedade do outro. Paz como despertar sobre a precariedade do outro” (167). Ambas as afirmações são similares, ambas evitam a utilização de um verbo, especialmente o verbo de ligação. Elas não dizem que o rosto é essa precariedade, ou que a paz é o modo de se despertar para a precariedade do outro. Ambas são substituições que recusam qualquer comprometimento com a ordem do ser. De fato, o que Levinas nos diz é que “a humanidade é uma ruptura do ser” e nas afirmações anteriores ele desempenha essa suspensão e ruptura na forma de uma elocução que é, ao

mesmo tempo, mais e menos que uma sentença. Responder ao rosto, entender seu significado quer dizer acordar para aquilo que é precário em outra vida ou, antes, àquilo que é precário à vida em si mesma. Isso não pode ser um despertar, para usar essa palavra, para minha própria vida e, dessa maneira, extrapolar para o entendimento da vida precária de outra pessoa. Precisa ser um entendimento da condição de precariedade do Outro. É isto que faz com que a noção de rosto pertença à esfera da ética. Levinas escreve: “o rosto do outro em sua precariedade e condição de indefeso é, para mim, ao mesmo tempo, a tentação de matar e um chamado à paz, o ‘não matarás’” (167). Esta última observação sugere algo que realmente nos desarma em vários sentidos. Por que exatamente a condição de precariedade do Outro produziria em mim o desejo de matar? Ou então, por que produziria a tentação de matar ao mesmo tempo em que carrega em si um chamado à paz? Há algo em minha apreensão da precariedade do Outro que me faz querer matá-lo? É o simples estado de vulnerabilidade do Outro que se torna em mim um desejo assassino? Se o Outro, ou o rosto do outro – que, afinal de contas, carrega o significado de sua precariedade – ao mesmo tempo me tenta a assassinar e me proíbe de agir nesse sentido, então o rosto opera e produz uma luta em mim e estabelece essa luta no coração da ética. Parecia ser a voz de Deus que é representada pela voz humana, uma vez que é Deus quem diz, por meio de Moisés: “Não matarás”. O rosto que ao mesmo tempo faz de mim um assassino e me proíbe assassinar é aquele que fala por meio de uma voz que não é sua, que fala por meio de uma voz que não é a de nenhum humano.⁶ Portanto, o rosto pronuncia várias elocuições ao mesmo tempo: ele enuncia uma agonia, uma insegurança, ao mesmo tempo em que indica uma proibição divina do homicídio.⁷

6 O pano de fundo teológico disto pode ser encontrado no livro do Êxodo. Deus deixa claro para Moisés que ninguém pode ver a face de Deus, ou seja, que a face divina não é para ser vista e não está disponível para representação: “Você não poderá ver a minha face, porque ninguém poderá ver-me e continuar vivo” (33:20, para a tradução ao português foi utilizada a versão NVI); posteriormente, Deus deixa claro que as costas poderão e irão substituir o rosto: “Então tirarei a minha mão e você verá as minhas costas; mas a minha face ninguém poderá ver” (33:23). Mais tarde, quando Moisés está carregando a palavra de Deus na forma dos mandamentos, está escrito “Quando Arão e todos os israelitas viram Moisés com o rosto resplandecente, tiveram medo de aproximar-se dele” (34:30). Mas o rosto de Moisés carregando a palavra divina também não é para ser representado. Quando Moisés retorna ao seu lugar humano, ele pode mostrar seu rosto: “Quando acabou de falar com eles, cobriu o rosto com um véu. Mas toda vez que entrava para estar na presença do Senhor e falar com ele, tirava o véu até sair. Sempre que saía e contava aos israelitas tudo o que lhe havia sido ordenado, eles viam que o seu rosto resplandecia. Então, de novo Moisés cobria o rosto com o véu até entrar de novo para falar com o Senhor”. Agradeço Barbara Johnson por chamar minha atenção a essas passagens.

7 Levinas escreve: “Mas aquele rosto olhando em direção a mim, em sua expressão – em sua mortalidade – convoca-me, demanda-me, ordena-me: como se a morte invisível enfrentada pelo rosto do outro... fosse um ‘problema meu’. Como se, desconhecido pelo outro que já, na nudez de seu rosto, ele afeta, ele ‘me

Um pouco antes, em *Peace and proximity*, Levinas reflete sobre a vocação da Europa e se questiona se o “não matarás” não é precisamente o que deveria apreender do próprio sentido da cultura europeia. Não fica muito claro onde exatamente sua Europa começa e termina, se ela tem fronteiras geográficas ou se é produzida toda vez que esse mandamento é pronunciado ou comunicado. Essa já é uma Europa curiosa cujo significado é conjecturado no sentido de consistir nas palavras do Deus hebreu, cujo status civilizacional, tomado dessa maneira, depende da transmissão de interditos bíblicos. É uma Europa, portanto, na qual o hebraísmo tomou o lugar do helenismo e o Islã permanece sem voz. Talvez o que Levinas esteja nos dizendo é que a única Europa que deva ser chamada de Europa seja aquela que eleva o Velho Testamento acima da lei civil e secular. De qualquer maneira, ele parece estar retornando ao primado da interdição na construção do próprio significado de civilização. E muito embora possamos ser tentados a entender isso como um eurocentrismo nefasto, também é importante perceber que não há uma Europa reconhecível que possa ser apreendida dessa visão. Na verdade, não é a existência da interdição do assassinato que faz da Europa Europa, mas a ansiedade e o desejo que a interdição produz. À medida que continua a explicar como o mandamento opera, ele se refere ao Gênesis, capítulo 32, no qual Jacó fica sabendo sobre a chegada iminente de seu irmão e rival Esaú. Levinas escreve: “Jacó fica inquieto com a notícia de que seu irmão Esaú – amigo ou inimigo – está vindo encontrá-lo à frente de quatrocentos homens. O verso oito nos conta que ‘Jacó estava perturbado em seu espírito e com muito medo’”. Nesse momento, Levinas se volta ao comentador Rashid para captar a diferença entre medo e ansiedade e conclui que “[Jacó] temia por sua própria morte, mas estava ansioso por saber que talvez tivesse que matar” (164).

Obviamente, ainda permanece obscuro por que Levinas assumiria que uma das primeiras respostas à precariedade do Outro é o desejo de matar. Por que a tensão das omoplatas, o pescoço esticado, a vocalização agonizada, que comunicam o sofrimento do outro, poderiam gerar em alguém um desejo por violência? Deve ser porque aquele Esaú, juntamente com seus quatrocentos homens, ameaça me matar – ou, pelo menos, aparenta que irá me matar – e, nessa relação com o outro ameaçador ou, de fato, com aquele rosto que representa a ameaça,

reportasse⁷ antes mesmo de confrontar-se comigo, antes de se tornar a morte que me encara, a mim mesmo, face a face. A morte do outro homem coloca-me sob pressão, chama-me à responsabilidade, como se eu, pela minha possível indiferença, tornasse-me cúmplice daquela morte, invisível ao outro que é exposto a ela; como se mesmo antes de ser condenado, tivesse que responder pela morte do outro, e não deixa-lo só em sua solidão mórbida”. Levinas em Emmanuel, *Alterity and transcendence*. New York: Columbia University Press, 1999, p. 24-5.

eu devo me defender a fim de preservar minha vida. No entanto, Levinas explica que assassinar em nome da autopreservação não é justificável, pois a autopreservação nunca é uma condição suficiente para a justificação ética da violência. Isso parece, portanto, com um pacifismo extremado, um pacifismo absoluto e é bem provável que o seja. Podemos ou não aceitar essas consequências, mas devemos considerar o dilema que elas apresentam constitutivas da ansiedade ética: “Temeroso por sua própria vida, mas ansioso pela probabilidade de ter que matar”. Há temor sobre sua própria sobrevivência e há ansiedade em razão da possibilidade de se machucar o Outro e esses dois impulsos estão em guerra, como dois irmãos gêmeos a lutar. No entanto, estão em guerra a fim de não ter que lutar e esse parece ser o ponto importante, pois a não violência que Levinas parece promover não advém de um lugar pacífico; no entanto, pelo contrário, surge de uma constante tensão entre o medo de ser submetido à violência e ser obrigado a infligir violência. Eu poderia colocar um fim ao medo de minha própria morte simplesmente obliterando o outro, muito embora isso fizesse com que fosse obrigado a continuar destruindo, especialmente se atrás do outro exista quatrocentos homens, todos possuidores de famílias e amigos, ou até mesmo uma ou duas nações. Eu poderia colocar um fim em minha ansiedade de me tornar um assassino por meio de uma reconciliação com a justificativa ética para infligir violência e morte quando me encontro em condições adversas. Poderia lançar mão do cálculo utilitário ou apelar para os direitos intrínsecos do indivíduo de proteger e preservar seus próprios direitos. Podemos imaginar o uso de ambas as justificativas: consequencialista e deontológica, as quais me forneceria toda justificativa de que necessito para infligir violência de forma justa. Uma consequencialista poderia argumentar que seria pelo bem de muitos. Uma deontologista poderia apelar para o intrínseco valor de sua própria vida. Ambas poderiam também ser utilizadas para disputar a primazia da interdição do assassinato, a qual – no entanto – faria com que eu continuasse a sentir minha ansiedade.

Embora Levinas aconselhe que a autopreservação não seja razão boa o suficiente para matar, ele também presume que o desejo de matar é primário em todo ser humano. Se o primeiro impulso em relação à vulnerabilidade do outro é o desejo de matar, a injunção ética que dele decorre é precisamente militar contra esse primeiro impulso. Em termos psicanalíticos, isso implicaria em fazer convergir o desejo de matar em direção a um desejo interno de matar a própria agressividade e o senso de colocar-se a si mesmo como prioridade. O resultado disso seria provavelmente neurótico, mas pode ser que a psicanálise encontre um limite nesse ponto. Para Levinas, é o ético mesmo que salva alguém do circuito da má consciência, a lógica pela qual a proibição contra agredir se

torna o conduto interno para a agressão dela mesma. A agressão, assim, se volta contra ela mesma na forma de crueldade do superego. Se o ético nos move além da má consciência é porque esta é, afinal, apenas uma versão negativa do narcisismo e, assim, ainda uma forma de narcisismo. A face do Outro vem a mim de fora e interrompe aquele circuito narcisista. A face do Outro me chama para fora do narcisismo em direção a algo finalmente mais importante.

Levinas escreve:

O Outro é o único ser que eu posso desejar matar. Eu posso desejar. E, no entanto, esse poder é exatamente o contrário do poder. O triunfo desse poder é sua derrota enquanto poder. No exato momento em que meu poder de matar se realiza, o outro escapou de mim... Eu não olhei em seu rosto, eu não encontrei seu rosto. A tentação da negação total... esta é a presença do rosto. Estar em relação face a face com o outro é ser incapaz de matar. Também é a situação do discurso. (9)

Também é a situação do discurso...

Esta última afirmação não está aqui de graça. Levinas explica em uma entrevista que “rosto e discurso estão amarrados. Ele fala e é nisso que se torna possível e que começa todo discurso” (87). Uma vez que o que o rosto diz é “não matarás”, poderia parecer que é por meio desse mandamento primário que a fala passa a existir, de tal maneira que a fala inicia sua existência enquanto pano de fundo para esse possível homicídio. De maneira mais geral, o discurso nos faz uma reivindicação ética precisamente porque, antes da fala, algo nos é dito. De forma simples, e talvez não exatamente como Levinas pretendia, somos primeiro dirigidos, reportados por um Outro, antes mesmo que assumamos a linguagem para nós. Assim, portanto, podemos concluir que é somente na condição de sermos remetidos a um discurso que podemos, então, fazer uso da linguagem. É nesse sentido que o Outro é a condição do discurso. Se o Outro for anulado, também o será a linguagem, uma vez que esta não pode sobreviver fora da condição do discurso.

No entanto, lembremo-nos que Levinas também nos disse que o rosto – que é o rosto do Outro e, portanto, a demanda ética feita pelo Outro – é aquela vocalização da agonia que ainda não é exatamente linguagem, ou não mais linguagem, por meio da qual somos despertados para a precariedade da vida do Outro e que também levanta, ao mesmo tempo, a tentação de cometer homicídio e a sua interdição. Por que seria, então, que a inabilidade em matar seja a situação do discurso? Seria em razão de que a tensão entre o medo pela própria vida e ansiedade pela possibilidade de se tornar homicida constitui a

ambivalência que é a situação do discurso? Esta é uma situação na qual somos remetidos, na qual o Outro lança a linguagem em nossa direção. Essa linguagem comunica a precariedade da vida que estabelece a tensão permanente da ética da não violência. A situação do discurso não é exatamente a mesma daquilo que é dito ou, de fato, daquilo que pode ser dito. Para Levinas, a situação do discurso consiste no fato de que a linguagem chega como um endereçamento que não desejamos e pelo qual somos, num sentido original, capturados, para não dizer – segundo os termos do próprio Levinas – feito cativos. Portanto, já há certa violência quando somos remetidos a um discurso, nomeados, submetidos a uma série de imposições, compelidos a responder a uma alteridade exigente. Ninguém pode controlar os termos segundo os quais o discurso nos é remetido, pelo menos não em sua forma mais fundamental. Ser submetido ao discurso é, já de início, ser despido de vontades e sentir esta privação como a base de sua própria situação no discurso.

No interior do enquadramento ético da posição levinasiana, começamos por postular uma díade. No entanto, a esfera da política, em seus termos, é aquela na qual sempre há mais de dois sujeitos contracenando na mesma cena. De fato, eu posso decidir não invocar meu próprio desejo de preservar minha vida como justificativa para a violência, mas e se a violência é cometida contra alguém que eu amo? E se há um Outro que comete violência contra um segundo Outro? A qual Outro eu respondo eticamente? Qual Outro eu coloco antes de mim? Ou, então, eu fico de lado? Derrida afirma que tentar responder a todo Outro pode resultar apenas em uma situação de radical irresponsabilidade. E os espinozistas, nietzschianos, os utilitaristas e os freudianos perguntam: “Posso invocar o imperativo para preservar a vida *do Outro* mesmo se eu não puder invocá-lo para preservação de minha própria?” E seria mesmo possível evitar a autopreservação na maneira que Levinas sugere? Espinoza escreve em *Ética* que o desejo de viver a vida correta requer que haja desejo de viver, de persistir na própria existência, sugerindo que a ética deve sempre ordenar alguns instintos vitais, mesmo se, como um estado superegoico, a ética ameaça se tornar uma cultura pura da pulsão de morte. É possível, e mesmo fácil, ler Levinas como um masoquista elevado e não nos ajuda a evitar essa conclusão se considerarmos que, quando perguntado o que ele achava da psicanálise, ele teria respondido: *não é ela uma forma de pornografia?*

Mas a razão para levar Levinas em consideração no contexto de hoje é, pelo menos, dupla. Primeiro, ele nos fornece uma maneira de pensar a respeito da relação entre representação e humanização, uma relação que não é assim tão direta quanto poderíamos gostar de pensar. Se o pensamento crítico tem algo a dizer sobre ou para a presente situação, pode muito bem sê-lo no domínio

da representação, no qual humanização e desumanização ocorrem sem cessar. Segundo, ele oferece, no interior de uma tradição da filosofia judaica, uma explicação para a relação entre violência e ética que tem importantes implicações a fim de tentar pensar o que poderia ser uma ética judaica de não violência. Isso me ocorre como uma questão urgente e extremamente relevante para muitos de nós, especialmente aqueles entre nós que apoiam o momento emergente do pós-sionismo dentro do judaísmo. Por ora, eu gostaria de reconsiderar primeiro a problemática da humanização se abordada a partir da figura do rosto.

Quando consideramos as formas comuns de que nos valem para pensar sobre humanização e desumanização, deparamo-nos com a suposição de que aqueles que ganham representação, especialmente autorepresentação, detêm melhor chance de serem humanizados. Já aqueles que não têm oportunidade de representar a si mesmos correm grande risco de ser tratados como menos que humanos, de serem vistos como menos humanos ou, de fato, nem serem mesmo vistos. Temos um paradoxo diante de nós, pois Levinas deixou claro que o *rosto* não é exclusivamente um rosto humano e, mesmo assim, é uma condição para a humanização.⁸ Por outro lado, há o uso do rosto, no interior da mídia, no sentido de efetivar a desumanização. Poderia parecer que a personificação nem sempre humaniza. Para Levinas, ela pode muito bem evacuar o rosto que não humaniza; e eu espero mostrar que a personificação às vezes opera sua própria desumanização. Como podemos chegar a saber a diferença entre o rosto inumano, porém humanizador, para Levinas, e a desumanização que também pode ocorrer por meio do rosto?

Talvez tenhamos que pensar sobre as diferentes maneiras em que a violência pode acontecer: uma é precisamente *por meio* da produção do rosto, o rosto de Osama bin Laden, o rosto de Yasser Arafat, o rosto de Saddam Hussein. O que foi feito com esses rostos pela mídia? Eles estão enquadrados, certamente, mas também estão jogando com esta moldura e atuando para ela. O resultado disso é invariavelmente tendencioso. São retratos da mídia que são geralmente manobras a serviço da guerra, como se o rosto de Bin Laden fosse o próprio rosto do terror, como se Arafat fosse o rosto do engano e como se o rosto de Saddam Hussein fosse o rosto da tirania contemporânea. Então, há o rosto de Colin Powell, na forma em que é enquadrado e colocado para circular, sentado diante de um encoberto *Guernica* de Picasso: um rosto em primeiro plano, diga-se de passagem, contra um pano de fundo de destruição. Depois, há os rostos das meninas

8 Levinas faz distinção algumas vezes entre o “semblante” entendido como o rosto dentro de uma experiência perceptiva, e o “rosto” cujas coordenadas são entendidas como a transcender o campo perceptivo. Ele também fala de vez em quando sobre representações “plásticas” do rosto que obliteram o rosto. Para o rosto operar enquanto rosto, ele deve vocalizar ou ser entendido como resultado de uma voz.

afegãs que tiraram, ou deixaram cair, suas burcas. Em uma semana do inverno passado, visitei um teórico político que orgulhosamente exibia os rostos dessas meninas em sua geladeira, exatamente ao lado de alguns cupons de supermercado, como se ali estivessem como um sinal do sucesso da democracia. Alguns dias depois, participei de uma conferência na qual escutei uma fala sobre os importantes significados culturais da burca, a forma como exprime pertencimento a uma comunidade e religião, uma família, uma história de relações de parentesco, um exercício de modéstia e orgulho, uma proteção contra a vergonha e também como opera como um véu atrás do qual, e por meio do qual, a agência feminina pode funcionar e, efetivamente, funciona.⁹ O medo do palestrante era de que a destruição da burca – como se ela fosse um símbolo de repressão, atraso ou mesmo de resistência à própria modernidade cultural – resultaria numa perda significativa da cultura islâmica e uma extensão dos pressupostos culturais dos Estados Unidos no tocante a como sexualidade e agência devem ser organizadas e representadas. De acordo com as fotos triunfalistas que dominaram as primeiras páginas do *New York Times*, essas jovens mulheres estampavam suas faces “nuas” como um ato de liberação, um ato de agradecimento ao exército dos Estados Unidos e como uma expressão de prazer que há muito pouco se tornara euforicamente permitida. O leitor norte-americano estava pronto para ver o rosto e foi para a câmera e por ela que o rosto foi, finalmente, exposto, tornando-se assim, no instante de um segundo, um símbolo do sucesso em se empreender a exportação do progresso cultural americano. Isso nos ficou claro naquele instante e nós estávamos, por assim dizer, com a posse do rosto. Nossas câmeras não apenas o capturaram, mas nós mesmos fizemos com que o rosto capturasse nosso triunfo e que ele agisse como a *rationale* a favor de nossa violência, nossa incursão na soberania alheia, da morte de civis. Onde está a perda nesse rosto? E onde está o sofrimento causado pela guerra? De fato, o rosto capturado pela câmera parecia ocultar ou deslocar o rosto no sentido levinasiano, uma vez que nós não vimos ou escutamos, por meio daquele rosto, nenhuma vocalização de lamento ou agonia, nem mesmo algum ruído da precariedade da vida.

Portanto, aparentemente estamos delineando certa ambivalência. De forma estranha, todos esses rostos humanizam os eventos ocorridos no espaço deste último ano ou pouco mais. Eles dão uma face humana às mulheres afegãs. Eles fornecem um rosto para o terror. Eles dão um rosto ao mal. No entanto, é esse rosto humanizador em todas as suas instâncias? E se ele é humanizador em

9 Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological reflections on cultural relativism and others*, *American Anthropologist* (104: 3), p. 783-90.

algumas instâncias, de que forma essa humanização ocorre? Há também alguma desumanização desempenhada no e através do rosto? Será que encontramos esses rostos no sentido levinasiano, ou são eles, em vários sentidos, imagens que, através de suas molduras, produzem o paradigmaticamente humano, se tornam os meios culturais por meio dos quais o paradigmaticamente humano é estabelecido? Embora seja tentador pensar que as imagens por si mesmas estabeleçam a norma visual para o humano, aquela que deva ser emulada ou incorporada, isso seria um erro, uma vez que no caso de Bin Laden ou Saddam Hussein o paradigmaticamente humano é entendido como residindo fora da moldura. Este é o rosto humano em sua deformidade, em seu extremo, não aquele com o qual somos convidados a nos identificar. De fato, é a não identificação que é incitada por meio da absorção hiperbólica do mal no próprio rosto, nos olhos. E se nós iremos nos entender enquanto interpelados de alguma maneira por e nessas imagens, é precisamente como o observador não representado, aquele que olha de fora, aquele que não é capturado por imagem alguma, mas cujo papel é capturar e subjugar, se não eviscerar, as imagens à mão. Similarmente, embora possamos querer celebrar os rostos recém-descobertos das jovens mulheres afgãs como uma celebração do humano, temos que perguntar para qual função narrativa essas imagens são mobilizadas, se a incursão no Afeganistão foi realmente feita em defesa do feminismo, e em que forma de feminismo ela, mais tarde, se fantasiou. Ainda mais importante, parece que devemos perguntar quais cenas de dor e lamento essas imagens cobrem e desfazem. De fato, todas essas imagens parecem suspender a precariedade da vida; elas ou representam o triunfo americano ou promovem um incitamento ao triunfo militar americano no futuro. *Elas são os despojos de guerra ou são os alvos da guerra.* E, nesse sentido, podemos dizer que o rosto é, em cada ocasião, desfigurado e isto é uma das consequências filosóficas e representacionais da própria guerra.

É importante fazer distinção entre casos de não representatividade. Em primeira instância, há a visão levinasiana segundo a qual existe um “rosto” que nenhum rosto pode exaurir completamente, o rosto entendido enquanto sofrimento humano, como um clamor do sofrimento humano do qual não é possível ter uma representação direta. Aqui, o “rosto” é sempre a figura de algo que não é literalmente um rosto. Outras expressões humanas, entretanto, parecem ser representáveis como um rosto, embora não sejam rostos, mas sim sons ou emissões de outra ordem. O clamor que é representado por meio da figura do rosto é um que confunde os sentidos e produz uma comparação claramente imprópria: isso não pode estar certo, uma vez que o rosto não é um som. E, mesmo assim, o rosto pode figurar como som justamente por *não* ser o som. Nesse sentido, a figura delinea a incomensurabilidade do rosto com qualquer que seja aquilo que ele

represente. Estritamente falando, portanto, o rosto não representa nada, no sentido de que falha na captura e entrega daquilo a que ele se refere.

Para Levinas, portanto, o humano não é *representado* pelo rosto. Pelo contrário, o humano é indiretamente afirmado exatamente nessa disjunção que torna a representação impossível, e essa disjunção é exprimida na representação impossível. Para a representação exprimir o humano, portanto, ela deve não apenas falhar, mas deve *mostrar* sua falha. Há algo de irrepresentável que nós, não obstante, perseguimos representar e esse paradoxo deve ser absorvido nas representações que realizamos.

Nesse sentido, o humano não é identificado com aquilo que é representado, mas – da mesma forma – não o é com o irrepresentável. O humano é, ao contrário, aquilo que limita o sucesso de qualquer prática representacional. O rosto não é “apagado” nessa falha de representação, mas é constituído exatamente nessa possibilidade. Algo no geral diferente acontece, entretanto, quando o rosto opera a serviço de uma personificação que alega conseguir capturar o ser humano em questão. Para Levinas, o humano não pode ser capturado por meio da representação e pode-se perceber que alguma perda do humano acontece quando ele é capturado pela imagem.¹⁰

Um exemplo dessa forma de “captura” ocorre quando o mal é personificado por meio do rosto. Certa comensurabilidade é declarada entre o mal ostensivo e o rosto. Esse rosto é maligno, e o mal que o rosto é se estende ao mal que pertence aos humanos em geral, mal generalizado. Nós personificamos o mal ou o triunfo militar por meio de um rosto que deve supostamente ser, capturar, conter a própria ideia que ele representa. Nesse caso, não podemos escutar o rosto através do rosto. O rosto aqui mascara os sons do sofrimento humano e a proximidade que poderíamos ter da própria precariedade da vida.

O rosto que está lá, no entanto, aquele cujo significado é retratado como a forma do mal, é precisamente aquele que não é humano, não no sentido levinasiano. O “eu” que vê o rosto não se identifica com ele: o rosto representa algo com o que nenhuma identificação é possível, uma realização da desumanização e uma condição para a violência.

Obviamente, uma elaboração mais profunda deste tópico teria que analisar as várias maneiras pelas quais a representação funciona em relação à humanização e à desumanização. Às vezes há imagens triunfalistas que nos dão a ideia do humano com que devemos nos identificar, como por exemplo o herói

10 Para uma discussão mais extensa da relação entre imagens de mídia e sofrimento humano, ver o provocativo livro de Susan Sontag *Regarding the pain of others*, New York: Farrar-Straus e Giroux, 2002.

patriótico que expande as fronteiras de nosso ego euforicamente até que se encontre com aquela da própria nação. Nenhuma compreensão da relação entre imagem e humanização pode ocorrer sem uma consideração das condições e significados dos processos de identificação e desidentificação. É válido notar, entretanto, que a identificação sempre se baseia na diferença que busca superar, e seu propósito é alcançado apenas por meio da reintrodução da diferença que ela alega ter feito desaparecer. Aquele com quem me identifico não sou eu e esse “não sendo eu” é a condição da identificação. Caso contrário, como Jacqueline Rose nos lembra, a identificação rui, se perde na identidade, o que prenuncia a morte da própria identidade.¹¹ Essa diferença interna à identificação é crucial e, em certo sentido, ela nos mostra que a desidentificação é parte da prática comum da própria identificação. A imagem triunfalista pode comunicar uma impossível superação dessa diferença, uma forma de identificação que acredita ser obrigada a superar a diferença que é a condição de sua própria possibilidade. A imagem crítica, se podemos falar desse modo, trabalha essa diferença da mesma forma que a imagem levinasiana o faz; deve não apenas falhar em capturar seu referente, mas *mostrar* essa falha.

A exigência por uma imagem mais verdadeira, por mais imagens, por imagens que comuniquem todo o terror e realidade do sofrimento tem seu lugar e importância. O apagamento daquele sofrimento por meio da proibição de imagens e representações geralmente circunscreve a esfera da aparência, daquilo que podemos ver e daquilo que podemos saber. No entanto, seria um erro pensar que apenas precisamos encontrar as imagens certas e verdadeiras e que, dessa maneira, certa realidade será exprimida. A realidade não é exprimida por aquilo que está representado no interior da imagem, mas sim por meio do desafio à representação que a realidade entrega.¹²

O processo de esvaziamento do humano feito pela mídia por meio da imagem deve ser entendido, no entanto, nos termos do problema mais amplo de que esquemas normativos de inteligibilidade estabelecem aquilo que será e não será humano, o que será uma vida habitável, o que será uma morte passível de ser lamentada. Esses esquemas normativos operam não apenas produzindo ideais do humano que fazem diferença entre aqueles que são mais e os que são menos humanos. Às vezes eles produzem imagens do menos que humano, à guisa do humano, a fim de mostrar como o menos humano se disfarça e ameaça

11 Para uma discussão de “fracasso” como base para uma concepção psicanalítica da psique, ver Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso, 1986, p. 91-3.

12 Levinas escreve: “alguém pode dizer que o rosto não é ‘visto’. Ele é o que não se pode tornar um conteúdo, o qual o pensamento poderia reconhecer; ele é incontível, ele conduz para além” (EL, p. 86-7).

enganar aqueles de nós que poderiam pensar que conseguem reconhecer outro humano ali, naquele rosto. Mas muitas vezes esses esquemas normativos funcionam precisamente sem fornecer nenhuma imagem, nenhum nome, nenhuma narrativa, de forma que ali nunca houve morte tampouco houve vida. Estas são duas formas distintas de poder normativo: um opera produzindo uma identificação simbólica do rosto com o inumano, por meio da forclusão de nossa apreensão do humano na cena. A outra funciona por meio de um apagamento radical, como se nunca tivesse existido um humano, nunca houvesse existido uma vida ali, e, portanto, nunca tivesse acontecido nenhum homicídio. No primeiro caso, algo que já emergiu no domínio da aparência precisa ser disputado como reconhecidamente humano. No segundo, o domínio público da aparência é ele mesmo constituído com base na exclusão daquela imagem. A tarefa às mãos é estabelecer modos públicos de ver e ouvir que possam responder ao clamor do humano no interior da esfera da aparência, uma esfera na qual os rastros do clamor se tornaram hiperbolicamente inflados ou totalmente obliterados a fim de racionalizar um nacionalismo glutão, onde ambas as alternativas se revelam a mesma. Podemos considerar isso uma das implicações filosóficas e representacionais da guerra, pois a política – e o poder – funcionam em parte por meio da regulação daquilo que pode aparecer, daquilo que pode ser ouvido.

Obviamente, esses esquemas de inteligibilidade são tácita e forçosamente impostos pelas corporações que monopolizam o controle sobre a mídia hegemônica com forte interesse em manter o poderio militar dos Estados Unidos. A cobertura da guerra revelou a necessidade de um amplo processo de quebra de monopólio dos interesses da mídia. A legislação para esse fim foi, como era previsível, altamente contestada em Capitol Hill. Pensamos nesses interesses como direitos de controle sobre propriedade, mas eles são também, simultaneamente, aqueles que decidem o que será e o que não será reconhecido publicamente como realidade. Eles não mostram violência, mas há uma violência na moldura do que é mostrado. Esta violência é o mecanismo por meio do qual certas vidas e certas mortes permanecem não representadas ou são representadas de maneiras que efetivam sua captura (mais uma vez) pelo esforço de guerra. A primeira é um apagamento por meio da oclusão. A segunda é um apagamento por meio da própria representação.

Qual a relação entre a violência pela qual foram perdidas essas vidas “não passíveis de serem lamentadas” e a proibição do seu lamento público? Seria a proibição desse lamento uma continuação da própria violência? E a proibição desse lamento público demanda um controle rígido na reprodução de palavras e imagens? Como essa proibição do lamento emerge como circunscrição da representatividade de maneira que nossa melancolia nacional pode ser encaixada

perfeitamente na moldura daquilo que pode ser dito, daquilo que pode ser mostrado? Não é este o ponto onde podemos ler, se ainda podemos ler, a forma como a melancolia se torna inscrita como o limite do que pode ser pensado? O desfazer da percepção da perda – a insensibilidade humana à dor e ao sofrimento – torna-se o mecanismo por meio do qual a desumanização se consuma. Este desfazer da percepção não se consuma nem dentro, nem fora da imagem, mas através da própria moldura que contém a imagem.

Na campanha inicial da guerra contra o Iraque, o governo dos Estados Unidos propagandeou seus feitos militares como um efeito visual esmagador. Que o governo e o exército americanos tenham nomeado essa operação estratégia *shock and awe* sugere que eles estavam produzindo um espetáculo visual que entorpece os sentidos e, como o próprio sublime, anula a capacidade de pensar. Essa produção ocorre não apenas para a população iraquiana no solo em que se dá o combate – e cujos sentidos são supostamente “mortos” por esse espetáculo –, mas também para os consumidores da guerra que se fiam na CNN ou na FOX, a rede de televisão que regularmente entremeia a sua cobertura da guerra com chamadas que alegam ser a emissora a fonte “mais confiável” para notícias sobre a guerra. A estratégia “shock and awe” procura não apenas produzir uma dimensão estética da guerra, mas explorar e instrumentalizar o efeito visual como parte da própria estratégia de guerra. A CNN proveu grande parte dessa estética visual. E o *New York Times*, embora mais tarde tenha se posicionado contra a guerra, também adornou suas primeiras páginas diariamente com imagens românticas de material bélico militar em contraste ao sol poente iraquiano ou de “bombas explodindo no ar” sobre as ruas e casas de Bagdá (as quais, não surpreendentemente, são ocluídas da visão). Obviamente, foi a espetacular destruição do *World Trade Center* que primeiro legitimou o efeito “shock and awe”, e os Estados Unidos recentemente exibiram para o mundo inteiro ver que eles podem e serão igualmente destrutivos. A mídia se vê extasiada com a sublimidade da destruição e vozes de dissenso e oposição devem achar uma forma de intervir nessa máquina de sonho de dessensibilizar na qual a destruição massiva de casas e vidas, fontes de água, eletricidade e calor são produzidas como um sinal desvairado de um poder americano ressuscitado.

De fato, as fotos impactantes de soldados norte-americanos mortos e decapitados no Iraque e as fotos de crianças mortas e mutiladas por bombas americanas foram recusadas pela mídia *mainstream*, suplantadas por sequências de cenas que sempre mostram vistas aéreas cuja perspectiva é estabelecida e mantida pelo poder estatal. No entanto, no momento em que corpos daqueles executados pelo regime de Saddam foram descobertos, eles foram imediatamente parar na capa do *New York Times*, uma vez que esses corpos, sim, devem

ser lamentados. O ultraje causado por suas mortes justifica o esforço de guerra, à medida que esse esforço se direciona à sua fase administrativa, a qual muito pouco difere daquilo que, comumente, é chamado “ocupação”.

Tragicamente, parece que os Estados Unidos buscam antecipar-se à possibilidade de sofrer violência cometendo violência primeiro. No entanto, a violência que temem é aquela que engendram. Não quero com isso afirmar que os Estados Unidos são os responsáveis pelos ataques aos seus cidadãos. Também não desculpo homens-bomba palestinos, independentemente das terríveis condições que animam seus atentados homicidas. Há, no entanto, alguma distância entre viver em condições terríveis, sofrer lesões sérias e até mesmo insuportáveis e realizar ataques homicidas. O presidente Bush percorreu essa distância rapidamente, convocando um “fim do lamento” após apenas dez dias de luto exibicionista. O sofrimento pode produzir uma experiência de humildade, de vulnerabilidade, de impressionabilidade e de dependência, e todas essas experiências podem se tornar recursos se não decidirmos resolvê-las muito rapidamente. Elas podem nos mover para além e contra a vocação da vítima paranoica que regenera infinitamente as justificativas para a guerra. Trata-se tanto de lutar eticamente contras os próprios impulsos homicidas – impulsos que visam amainar um medo esmagador –, quanto de apreender o sofrimento dos outros e levar em conta o sofrimento que também se infligiu.

Na guerra do Vietnã foram as fotos de crianças queimando e morrendo em razão do *napalm* que geraram no público americano um senso de choque, indignação, remorso e pesar. Eram precisamente fotos que não deveríamos ter visto. Elas interromperam o campo visual e todo o senso de identidade pública que havia sido construída com base naquele campo. As imagens mobiliavam uma realidade, mas também mostraram uma realidade que interrompia o campo hegemônico da própria representação. A despeito de sua efetividade gráfica, as imagens apontavam para outro lugar, para além delas mesmas, para uma vida e uma precariedade que elas não conseguiam mostrar. Foi dessa apreensão da precariedade daquelas vidas que destruíamos que muitos americanos vieram a desenvolver um importante e vital consenso contra a guerra. No entanto, se continuarmos a desconsiderar as palavras que nos entregam essa mensagem, e se a mídia não fizer essas imagens correr, e se essas vidas continuarem inominadas e não lamentadas, se elas não aparecerem em toda sua precariedade e destruição, não nos emocionaremos com elas. Não retornaremos àquele senso de indignação ética que é, distintivamente, para um Outro e em nome de um Outro. Não é possível, nas condições contemporâneas de representação, escutar o

clamor agonizante ou ser compelido ou chamado à responsabilidade pelo rosto. Fomos deslocados do rosto, algumas vezes através da própria imagem do rosto, este que é feito para expressar o inumano, o que já está morto, aquele que não é precariedade e, portanto, não pode ser morto. Não obstante, esse é o rosto que somos convocados a matar, como se livrando o mundo desse rosto nos faria voltar ao humano em vez de consumir nossa própria inumanidade. Seria preciso escutar o rosto à medida que ele fala em uma outra forma que a linguagem para entender a precariedade da vida que está em jogo. No entanto, qual mídia nos permitirá saber e sentir essa fragilidade, saber e nos sentir nos limites da representação como essa é, correntemente, cultivada e mantida? Se as humanidades têm algum futuro como crítica cultural, e a crítica cultural tem uma tarefa no presente momento, é, sem dúvida, no sentido de nos fazer retornar ao humano aonde não esperamos encontrá-lo, em sua fragilidade e nos limites de sua capacidade de fazer sentido. Teríamos que interrogar a emergência e o desaparecimento do humano nos limites do que podemos saber, do que podemos ouvir, do que podemos ver, do que podemos sentir. Isso pode nos instigar a, afetivamente, revigorar os projetos intelectuais da crítica, do questionamento, da tentativa de entender as dificuldades e demandas da tradução cultural e do dissenso, e de criar um senso do público no qual vozes de oposição não são temidas, degradadas ou descartadas, mas valorizadas pela instigação à democracia sensata que ocasionalmente realizam.

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological reflections on cultural relativism and others, *American Anthropologist* (104: 3), p. 783-90.
- LEVINAS, Emmanuel. *Alterity and transcendence*. New York, Columbia University Press, 1999.
- _____. “Ética e Infinito”. *Biblioteca de Filosofia Contemporânea*. Lisboa, Edições 70, s/d.
- _____. *Ethics and Infinity*, tradução para o inglês de Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, p. 87.
- _____. “Peace and Proximity”. *Basic Philosophical Writings*. Editado por Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley e Rober Bernasconi. Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- _____. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969.

_____ e Kerney, Richard. "Dialogue with Emmanuel Levinas". *Face to Face with Levinas*. Albany, SUNY Press, 1986.

ROSE, Jacqueline. *Sexuality in the Field of Vision*. London, Verso, 1986.

SONTAG, Susan. *Regarding the pain of others*. New York, Farrar-Straus e Giroux, 2002.

Como citar este artigo:

BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33.

Concepções de igualdade e cidadania¹

Luís Roberto Cardoso de Oliveira²

Resumo: O artigo discute a relação entre concepções de igualdade e cidadania, chamando atenção para a existência de diferenças significativas na definição da ideia de tratamento igualitário vigente em Estados democráticos contemporâneos, tendo como foco o Brasil. Neste empreendimento, é realçada a importância da articulação entre noções de igualdade, de dignidade e de equidade em cada caso particular, para tornar inteligíveis demandas de respeito e consideração a direitos, assim como a conformação do respectivo mundo cívico, tomado como universo privilegiado para o exercício da cidadania.

Palavras-chave: Igualdade, Dignidade, Equidade, Cidadania, Brasil.

Abstract: *The article discusses the relation between conceptions of equality and citizenship, drawing on the existence of significant differences in ideas of equality of treatment that have social currency in contemporaneous democratic States, with a focus on the case of Brazil. The argument emphasizes the importance of the articulation between notions of equality, dignity and fairness in each particular case, in order to render meaningful demands for respect and considerateness, as well as to assess the conformation of the respective civic world, taken as the core universe for the exercise of citizenship.*

Key words: *Equality, Dignity, Fairness, Citizenship, Brazil.*

1 Versões preliminares deste texto foram apresentadas em mesa-redonda na ANPOCS em outubro de 2010, com o título “Justiça e Concepções de Igualdade: a tensão brasileira na transição para a democracia”, e em conferência na École des Hautes Études en Sciences Sociales na França, em dezembro de 2010, com o título “Égalité, dignité et équité”. Gostaria de agradecer aos comentários de Carla Teixeira e Wilson Trajano.

2 UnB/InEAC-CNPq.

Nos últimos anos, tenho me preocupado com as limitações da oposição entre modelos igualitários e modelos hierárquicos para compreender os dilemas da cidadania e das demandas por direitos nas democracias ocidentais, cultivando uma perspectiva comparada, ainda que mantendo um foco privilegiado no Brasil. De todo modo, seja para compreender práticas clientelistas ou abusos da personalização das relações no espaço público brasileiro (trocas de favor, demandas por privilégios diversas sem respaldo discursivo etc.), seja para compreender demandas de reconhecimento da singularidade cultural/étnica/nacional no espaço público estadunidense ou canadense, a confrontação entre perspectivas igualitárias e hierárquicas se mostrava claramente insuficiente. Argumentava, então, que tanto a percepção de desrespeito a direitos como as dificuldades de legitimação de assimetrias nas sociedades modernas exigiam uma renovação de perspectivas.

Tendo como referência a tensão entre duas concepções de igualdade no Brasil, sugeri, em diálogo com Honneth (2007:115), que a ideia mestra de igualdade de tratamento como principal parâmetro para o exercício da cidadania nas democracias ocidentais talvez não fosse suficiente para elucidar as demandas de respeito a direitos, nem as demonstrações de indignação pela percepção de insulto quando expectativas legítimas de reconhecimento ou consideração a direitos não são observadas. No que se segue, procurar-se-á avançar um pouco na reflexão sobre a relação entre concepções de igualdade e demandas de respeito a direitos, para indicar novas possibilidades de investigação sobre o tema.

Pelo menos desde o trabalho clássico de Marshall (1976) a ideia moderna de cidadania vem sendo caracterizada pela instituição de um status igualitário entre os cidadãos, que desfrutariam dos mesmos direitos no âmbito do que poderíamos chamar de mundo cívico, delimitando o universo onde o princípio do tratamento uniforme teria precedência (Cardoso de Oliveira, 2010). Seja na tradição do republicanismo francês, marcada pela ênfase na indivisibilidade da nação e dos direitos (todos devem ser cidadãos com os mesmos direitos), ou na do liberalismo anglo-americano, orientada pela importância atribuída à universalização de direitos entre os cidadãos. Apesar de guardarem diferenças importantes entre si, as duas vertentes teriam como denominador comum o foco nos direitos individuais e uma visão radical sobre a igualdade de direitos entre os cidadãos.

A propósito, Holston (2008: 39-81) contrasta essas duas tradições com o caso brasileiro. Por um lado, como ele argumenta, na França o princípio da indivisibilidade de direitos foi confrontado no final do século XVIII com o debate sobre a exclusão/inclusão dos judeus no campo da cidadania, e nos Estados Unidos o princípio da universalização de direitos prevalecia com restrições, excluindo negros e indígenas em certa medida até meados do século XX. Por outro lado,

no Brasil pós-escravidão, a cidadania teria tido sempre um status inclusivo, não deixando ninguém de fora, embora os direitos fossem distribuídos de forma diferenciada. Holston contrasta ainda, no caso brasileiro, esta concepção tradicional ou estabelecida (*entrenched*) da cidadania, que dá sustentação à alocação diferenciada de direitos, com uma perspectiva mais recente que demandaria uma distribuição igualitária de direitos, a qual ele caracteriza como marca de uma cidadania insurgente.

*De certa forma, as duas concepções de cidadania caracterizadas por Holston correspondem às duas concepções de igualdade discutidas em minha formulação (Cardoso de Oliveira, 2010), e também estariam em tensão.*³ Entretanto, a meu ver, para uma compreensão adequada das demandas por direitos e das condições para o exercício da cidadania no Brasil ou nas democracias contemporâneas não seria suficiente contrastar as duas concepções, mas seria necessário discutir como elas se articulam. Associando a concepção de igualdade como tratamento uniforme à igualdade de direitos, e a concepção de igualdade como tratamento diferenciado à justificação de privilégios, sugeri que a singularidade brasileira estaria na arbitrariedade da definição entre os campos de vigência das duas concepções, ou de uma certa indistinção entre o exercício de direitos e de privilégios, caracterizando a inexistência de um mundo cívico bem conformado entre nós (Idem). Chamei atenção, inclusive, não apenas para o fato de que nas sociedades com um mundo cívico adequadamente delimitado há maior clareza quanto à precedência do tratamento uniforme no seu interior, mas indiquei também que esta precedência não constitui garantia de respeito a direitos ou ao pleno exercício da cidadania, como a análise do caso do Québec revela (Taylor, 1994; Cardoso de Oliveira, 2002).⁴ Creio que para avançarmos na compreensão do dilema brasileiro ou das demandas por direitos de uma maneira geral seria importante examinar como, em cada situação, as demandas se articulam com noções sobre igualdade, dignidade e equidade.

3 Em outro lugar (Cardoso de Oliveira, 2010), propus a existência de uma tensão entre duas concepções de igualdade no Brasil, respectivamente: (1) a concepção que define a igualdade como tratamento uniforme, dominante em nossa Carta Constitucional de 1988, bem expressa no princípio de isonomia jurídica; e (2) a concepção que define a igualdade como tratamento diferenciado, a qual seria dominante em nossas instituições públicas e no espaço público compartilhado pelos cidadãos, cujo maior símbolo é uma frase de Rui Barbosa — “A regra da igualdade não consiste senão em quinhão desigualmente os desiguais na medida em que se desigualam.” (Barbosa, 1922/1999: 26). Nesta concepção, a realização da igualdade no plano da justiça supõe a relativização ou diferenciação de direitos no plano da cidadania (veja também Teixeira Mendes (2005: 1-33).

4 Nesse sentido, a distinção entre direitos e privilégios não esgota o universo de demandas legítimas por direitos no campo da cidadania, visto que no caso das demandas por reconhecimento do Québec ou daquelas associadas ao multiculturalismo nos Estados Unidos o tratamento uniforme é percebido como discriminador e negador do status igualitário almejado (Cardoso de Oliveira, 2002).

Igualdade, dignidade e equidade

Desde a elaboração de minha tese de doutorado (Cardoso de Oliveira, 1989) tenho me preocupado com a relação entre igualdade de direitos e equidade (*fairness*), e em meus primeiros esforços comparativos chamava a atenção para a indissociabilidade entre o valor de igualdade e noções de equidade no ocidente (Cardoso de Oliveira, 1991). Na mesma direção, vários autores têm insistido na importância da noção de igualdade como um componente central da percepção ou dos ideais de justiça (e.g. Rawls, 1971 e 2001; Boltanski, 1990; Boltanski & Thévenot, 1991; Ricoeur, 2005). Ainda que esta relação entre justiça e igualdade possa ser traçada a Aristóteles, como indica Ricoeur (Idem), ela ganha contornos especiais com o desenvolvimento da ideologia individualista na modernidade (Dumont, 1986). Assim, o status igualitário passa a ser um forte símbolo de equanimidade nas relações sociais e um parâmetro importante para a avaliação das instituições de justiça, sendo a desigualdade, no plano da cidadania, percebida como uma negação da dignidade daquele que não tem o seu *status* igualitário reconhecido. Contudo, como o desenvolvimento da cidadania e a força dos ideais de igualdade no mundo contemporâneo não eliminaram a existência de privilégios (tratamento especial ou diferenciado), ainda que contextualmente justificados e situados fora do mundo cívico em tela, o qual não tem a mesma conformação quando passamos de uma democracia para outra, nem sempre o tratamento especial ou diferenciado tem as mesmas características e nem sempre é tomado como uma afronta à dignidade ou à cidadania.⁵

As contribuições de Taylor (1994) e Berger (1983), com ênfase nas implicações da transformação da noção de honra em dignidade para a cidadania, na passagem do regime antigo para a sociedade moderna, têm sido importantes para a minha discussão sobre demandas por direitos que reivindicam reconhecimento ou consideração, nas quais o aspecto material não é particularmente importante e a qualidade da relação entre as partes ganha o primeiro plano (Cardoso de Oliveira, 2002, 2004a; 2008).⁶ Da mesma maneira, o diálogo com os trabalhos reunidos por Haroche e Vatin (1988) foram importantes para a

5 Chamei a atenção que Inglaterra e Canadá, que não são repúblicas, mantêm privilégios para a família real, ainda que fora dos respectivos mundos cívicos (Cardoso de Oliveira, 2010: 27), mas França e Estados Unidos, por exemplo, também reconhecem privilégios em certos contextos de interação pública, como demonstra Philippe d'Iribarne no caso da França (1989: 21-127), através da vigência da oposição nobre/comum, que ainda seria operativa em vários contextos do espaço público na França contemporânea.

6 Honneth (1996) também é um interlocutor importante nesta questão e a maneira como ele aciona a noção hegeliana de *Missachtung* é muito próxima de minha caracterização do insulto como uma agressão moral.

caracterização da consideração (e eu diria o mesmo para o reconhecimento) como um direito humano, que não pode ser adequadamente contemplado via judicialização. Taylor (1994) é um interlocutor particularmente interessante por propor a distinção entre dois tipos de liberalismo que, a meu ver, sugere a coexistência de duas concepções de igualdade no Canadá, ainda que nenhuma delas se aproxime do segundo tipo que caracterizei no Brasil, e que concebe a igualdade como tratamento diferenciado (permitindo distribuição desigual de direitos).⁷ Enquanto a demanda de tratamento diferenciado ou singular no Québec — associado ao reconhecimento do valor ou mérito da cultura francesa predominante na província — almeja a afirmação de um *status igualitário* em relação à maioria anglófona no resto do Canadá, a concepção de igualdade que prega o tratamento diferenciado no Brasil inspira-se na constatação da *desigualdade de status* entre os cidadãos.⁸

Anteriormente, Taylor já havia proposto uma distinção interessante entre duas concepções de dignidade ao comparar o Canadá com os Estados Unidos. No primeiro caso a dignidade do cidadão estaria resguardada pela sua participação na formação da vontade geral, enquanto no segundo caso a ênfase estaria na condição de portador de direitos intransponíveis, sempre à sua disposição (Taylor, 1993: 92).

De certa forma, o caso francês é particularmente interessante para aprofundar o contraste entre o liberalismo anglo-americano e o caso brasileiro. Segundo D'Iribarne (2010: 35-79), a França se caracterizaria por um compromisso ou composição republicana entre “corpo político” (espaço sagrado, espiritual) e “corpo social” (espaço onde a vida cotidiana tem lugar) da sociedade francesa, na qual as condições de igualdade radical vigentes no primeiro (sufrágio universal, por exemplo) contrastariam com uma série de desigualdades contingentes vigentes no segundo: e.g., profissões mais ou menos nobres (*cadres vs. non-cadre*) com direitos diferenciados (férias, aposentadoria etc.), escolas

7 A propósito a prisão especial e a abrangência do fórum privilegiado dos políticos seriam apenas os exemplos mais óbvios da alocação desigual de direitos no Brasil (Teixeira Mendes, 2005). No plano das interações entre cidadãos no espaço público brasileiro, o lugar ocupado pelas empregadas domésticas e o padrão de tratamento dirigido a elas constituiriam bons exemplos de distribuição diferenciada-desigual de direitos, como demonstra a interessante etnografia de Dominique Vidal (2007). Voltaremos ao tema na conclusão.

8 No que concerne aos dois tipos de liberalismo de Taylor, enquanto a visão dominante entre os anglófonos no Canadá esposaria um liberalismo procedimental, dando precedência absoluta ao tratamento uniforme, e sem espaço para definições oficiais da vida boa, o liberalismo vigente no Québec combinaria o respeito aos direitos básicos do indivíduo com a formulação de projetos coletivos ou ideais do bem viver, desde que soubesse respeitar visões diferentes de suas minorias (Taylor, 1994: 51-61).

e diplomas também mais ou menos nobres.⁹ Não obstante, D'Iribarne chama a atenção que desde que a hierarquia de profissões não implique a negação da dignidade das mais modestas seria mantida certa situação de igualdade relativa entre os atores (Idem: 52). Talvez pudéssemos dizer, neste contexto, que desde que a mesma percepção de respeito fosse compartilhada por cidadãos de diferentes *status* nas situações indicadas, a dignidade de cada um estaria igualmente resguardada. Em qualquer hipótese, como dito anteriormente, trata-se de uma composição cujas bases precisam ser frequentemente renovadas e a qual está sempre sujeita a questionamentos e contestações, como bem caracterizariam as tensões relativas à inserção social dos imigrantes na França contemporânea (D'Iribarne, 2010: 57-79).

Deste modo, ainda que noções de igualdade, dignidade e de equidade estejam aparentemente presentes em todas as democracias ocidentais, seus significados variam, assim como a articulação entre elas e as respectivas implicações para o exercício dos direitos e da cidadania. Evidentemente, a análise da articulação entre essas três dimensões da cidadania não pode ser feita de forma adequada a partir de um parâmetro externo, etnocentricamente acionado para avaliar qualquer situação concreta, independentemente da variabilidade de sentidos e significados já mencionada em cada caso particular. Para dar continuidade ao programa de pesquisa em curso, mantendo a ênfase no caso brasileiro, tenho procurado entender o significado e as implicações desta articulação entre as noções de igualdade, dignidade e equidade a partir das percepções de correção normativa dos atores em situações de conflito e/ou debates polêmicos sobre direitos e cidadania em sentido amplo. Isto é, além de prosseguir com a pesquisa iniciada nos juizados de Brasília, comecei a fazer um levantamento das notícias veiculadas na grande imprensa, e de forma mais sistemática no Correio Braziliense, reportando situações de agressões a direitos. Também tenho acompanhado a repercussão das respectivas notícias na seção de cartas dos leitores e em artigos de opinião, com o objetivo de mapear temas e casos tomados como particularmente significativos pelos cidadãos, indagando sobre em que medida este material contribuiria para a compreensão da articulação entre igualdade, dignidade e equidade em nossa tradição democrática. Mas, para tornar mais claro o argumento, preciso dizer algo mais sobre a relação entre direito e dignidade.

9 Embora a distinção entre “corpo político” e “corpo social” proposta por D'Iribarne para entender a França lembre minha formulação sobre as diferenças entre esfera pública e espaço público tendo como referência o Brasil, enquanto D'Iribarne procura distinguir áreas de ação ou domínios de interação entre os cidadãos, minha ênfase está na desarticulação entre o universo discursivo da formulação de políticas públicas ou do apoio a direitos de um lado, e o campo das interações cotidianas de outro (Cardoso de Oliveira, 2002: 12-14).

A principal referência para esta elaboração é o *Ensaio Sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss (1925/1974), onde as obrigações recíprocas, matizadas nos atos de dar, receber e retribuir, revelariam dimensões importantes dos princípios de justiça e solidariedade, por meio da combinação entre respeito a direitos e reconhecimento da dignidade entre os parceiros (Cardoso de Oliveira, 1996: 143-157; Karsenti, 1994: 32). Inspirado nas análises de Mauss, sugeri que o engajamento nas relações de reciprocidade ou na troca de dádivas implicava não apenas o direito das partes em cada evento de troca, mas também o reconhecimento mútuo da dignidade do parceiro. Pois, a troca de dádivas demandaria um reconhecimento de mérito ou de valor do interlocutor, na medida em que o presente trocado levaria consigo o hau ou o espírito do doador, que não o confiaria a um parceiro que não fosse digno para tanto. Neste quadro, sugeri que o reconhecimento seria a outra face do hau do doador (Cardoso de Oliveira 2004a: 124). Além disso, a formulação de Mauss tem um campo de abrangência mais amplo, e radicalmente universal, visto que a troca de dádivas com todas as suas implicações também tem lugar em sociedades ou relações hierárquicas (e.g., o potlach), estando virtualmente presente em todo e qualquer tipo de sociedade.

Se, como vimos acima, Taylor identifica diferentes noções de dignidade, que eu associo a diferentes concepções de igualdade, as trocas recíprocas analisadas por Mauss sugerem a presença da dignidade como um valor também em sociedades não igualitárias e em relações assimétricas, permitindo uma discussão mais ampla e abrangente sobre as pretensões de validação de direitos e privilégios nas democracias contemporâneas e no Brasil em particular. A propósito, como sugere a análise de D'Iribarne acima, sobre o caso francês, diferenças ou desigualdades de status no espaço público ou no plano da cidadania nem sempre afrontam a dignidade do cidadão.

Nesta direção, voltamos nossa atenção para a investigação sobre as implicações da tensão entre as duas concepções de igualdade vigentes no Brasil, a partir da articulação destas concepções com noções de dignidade e de equidade compartilhadas pelos sujeitos da pesquisa: seja nos tribunais, em debates públicos veiculados na mídia, ou em processos de administração de conflitos diversos, ora em estudo por outros membros de nosso grupo de pesquisa.¹⁰ Por um lado, enfocamos os discursos sobre direitos, interesses e privilégios que dão sustentação aos pleitos

10 Além dos meus orientandos na UnB, conto com a interlocução sistemática de um número significativo de pesquisadores vinculados ao INCT-InEAC (Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos) <www.proppi.uff.br/ineac/>, do qual sou vice-coordenador. O InEAC é coordenado por Roberto Kant de Lima, com sede na UFF, e congrega uma ampla rede de pesquisadores no Brasil e no Exterior.

das partes nas respectivas situações de conflito, atentando para seus esforços de justificação e a relação destes com concepções de correção normativa vigentes, sempre associadas a pretensões de equidade: isto é, em que medida as demandas e as ações das partes, assim como as deliberações sobre os respectivos pleitos são consideradas corretas ou adequadas? Por outro lado, também dirigimos nossa atenção para as situações de agressão a direitos e/ou de demanda-concessão de privilégios nas quais os atores veem sua dignidade ofendida. No que concerne aos privilégios ou instâncias de tratamento diferenciado (especial) estamos igualmente interessados em entender e distinguir os critérios que, por um lado, justificam as demandas que encontram respaldo ou aceitação pública (discursiva) e, por outro, aquelas que geram indignação (Cardoso de Oliveira, 2011: no prelo).

Em diálogo com as duas lógicas — da casa e da rua — propostas por DaMatta (1979; 1991) e com a ideia do paradoxo brasileiro entre princípios constitucionais liberais-igualitários e um sistema judiciário hierárquico proposto por Kant de Lima (1995; 2008), propus a existência de uma desarticulação entre espaço público e esfera pública no Brasil, que resultaria na dificuldade de implementar no âmbito das interações que têm lugar no primeiro, os direitos formalmente estabelecidos e os princípios dominantes no universo discursivo da esfera pública (Cardoso de Oliveira, 2002: 12-14).¹¹ Isto seria particularmente verdade nos casos em que os atos de desrespeito a direitos fossem motivados pela dificuldade de identificar, no cidadão agredido, o que chamei de *substância moral das pessoas dignas*. Ainda que tal dificuldade não deva ser reificada, pois em certas circunstâncias qualquer ator pode negociar favoravelmente sua identidade e ser tratado com dignidade, ela tem motivado atos de discriminação cívica frequentes, gerando por vezes atrocidades inacreditáveis, como no fogo ateadado ao índio Galdino em Brasília ou no caso da empregada doméstica espancada na Barra da Tijuca (Rio de Janeiro). Ambas as agressões foram protagonizadas por adolescentes de classe média-alta que acionaram justificativas chocantes, mas muito reveladoras da dificuldade brasileira em respeitar direitos do indivíduo-cidadão genérico: “pensamos que ele era um mendigo” (referindo-se a Galdino), e “pensamos que era uma prostituta” (no caso da empregada doméstica). Quer dizer, do ponto de vista deles, se não tivessem se enganado não teriam feito nada de errado!!!

A preocupação com concepções de igualdade é um desdobramento desta discussão, e a tensão entre as concepções delineadas acima se situa igualmente no espaço público e na esfera pública, a rigor reduzindo a desarticulação entre eles. Se os

11 Um exemplo corriqueiro desta desarticulação é o desrespeito a filas por parte de pessoas que defendem sistematicamente e com convicção, no âmbito da esfera pública, tratamento igualitário no espaço público.

exemplos do índio Galdino e da empregada doméstica atacada na Barra da Tijuca supõem a negação radical da dignidade dos agredidos, a maioria dos atos de discriminação cívica são menos dramáticos, e os desentendimentos sobre direitos e privilégios envolvem divergências de perspectivas com algum respaldo social, para além dos conflitos de interesse embutidos em quase todo litígio. É exatamente para entender melhor estas diferenças de perspectivas sobre direitos e privilégios, assim como os padrões de orientação para a ação dos atores em situações de conflito, que resolvemos focar nossos esforços de pesquisa na articulação entre concepções de igualdade, de dignidade e de equidade em contextos empíricos determinados.

A propósito, nem sempre que se reivindica respeito a direitos e reconhecimento da dignidade do cidadão se demanda tratamento uniforme, como revela, por exemplo, a pesquisa de Marcus Cardoso (2010) sobre a instalação do Grupamento de Policiamento em Áreas Especiais (GPAE) no Cantagalo e Pavão-Pavãozinho.¹² A fala dos moradores sobre o que seria um tratamento respeitoso e adequado por parte da polícia sugeria que tal tratamento não precisava ser igual àquele dirigido aos moradores dos bairros de Copacabana e Ipanema, que rodeiam a favela. Será que poderíamos identificar aqui diferenças no exercício e na afirmação da dignidade do cidadão, abrangendo distinções de tratamento sem desrespeitar direitos aos olhos dos atores? Quais seriam suas implicações para a cidadania? Em que medida a elucidação dessas diferenças poderia contribuir para uma melhor delimitação dos campos de vigência de direitos e privilégios, com respaldo social, viabilizando a conformação de um mundo cívico partilhado pelos cidadãos, e reduzindo a sensação de arbitrariedade na distribuição-alocação de direitos?

Conclusão

Gostaria de concluir estas reflexões com a breve discussão de um exemplo, presente no horizonte ou na vida cotidiana de qualquer cidadão brasileiro, e que traz à tona, incisivamente, nossos dilemas na alocação de direitos e privilégios, assim como dá vida à tensão entre as duas concepções de igualdade vigentes entre nós. Trata-se da proibição do uso de elevadores sociais em condomínios às empregadas domésticas, porteiros e prestadores de serviço de uma maneira geral. Embora esta seja uma regra cada vez mais ambígua e atualmente pouco observada em muitos condomínios, sua existência é suficientemente significativa para ter motivado a apresentação recente do Projeto de Lei Nº 607/2011, de autoria do

12 O GPAE foi precursor da atual política de implantação de UPPs (Unidades de Polícia Pacificadora nas favelas do Rio de Janeiro).

Deputado Roberto Lucena (PV-SP), visando “combater a discriminação e o preconceito contra empregados domésticos e outros trabalhadores quanto ao acesso aos elevadores sociais de edificações”.¹³ O projeto prevê multa e prisão de até três meses para os infratores, e foi destaque na edição do Jornal Hoje (Rede Globo) em 10 de março de 2011. É interessante notar que em sua formulação o projeto pretende garantir que “esse atentado ao princípio da igualdade de todos não se perpetue” (igualdade como tratamento uniforme), mas na reportagem do Jornal Hoje alguns cidadãos entrevistados procuram justificar a manutenção do uso restrito dos elevadores sociais (igualdade como tratamento diferenciado):

“Apesar da lei é difícil agradar a todos. Alguns acreditam que não, que deveria haver a separação, ou seja, se é de serviço é para empregados e se é social, somente para moradores”, comenta José Ferreira Rodrigues Jr., síndico. (<http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2011/03/projeto-discute-liberacao-do-uso-de-elevadores-sociais-para-empregados.html>)

De todo modo, o caráter polêmico do projeto chama a atenção não apenas para a tensão entre as referidas concepções de igualdade, mas para o processo de transformação no que concerne ao respaldo social atribuído a direitos e privilégios na sociedade brasileira. Além das iniciativas legislativas contra este tipo de discriminação serem relativamente recentes, lembro-me que durante minha infância-adolescência ao longo dos anos 1960 na zona sul do Rio de Janeiro a proibição de acesso aos elevadores sociais por empregadas domésticas era estritamente observada, sem muita contestação ou demonstração de insatisfação. A propósito, quando fazia meu doutorado nos Estados Unidos, no início dos anos 1980, duas mulheres negras norte-americanas que lá conheci em diferentes períodos de minha estada me relataram experiências de discriminação que teriam vivido no Rio de Janeiro. Nos dois casos as mulheres haviam sido encaminhadas para a entrada de serviço pelos porteiros dos prédios em que visitavam amigas em Ipanema. Se é verdade que elas foram classificadas como empregadas domésticas por serem negras, caracterizando atos claros de discriminação racial, como indiquei em outra oportunidade (Cardoso de Oliveira, 2004b: 82), os dois incidentes sugerem que se elas fossem brasileiras brancas e empregadas domésticas o encaminhamento para o elevador de serviço provavelmente não teria suscitado qualquer questionamento, indicando a prevalência de uma

13 Projeto similar (PL Nº 6.573/2006) do deputado Pastor Reinaldo tramita na Câmara desde 2006 e vários Estados e municípios vêm aprovando leis com este conteúdo desde meados dos anos 1990. (http://elevadores-mais.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=81&Itemid=1)

concepção de igualdade estranha às norte-americanas, e na qual diferenças de *status* incidem sobre a cidadania.

Entretanto, a mesma reportagem do Jornal Hoje apresenta o relato de um morador de condomínio sobre uma situação na qual a proibição de acesso ao elevador social causa constrangimento a uma empregada doméstica:

“Ela estava com um embrulho na mão. Foi solicitado para que ela se retirasse do elevador. Ela saiu chorando. Chegou no apartamento muito constrangida, passou por constrangimento ilegal imenso!”, comenta Artur Benevides, analista de sistema.

Diferentemente do padrão vigente no passado, neste relato a proibição de acesso ao elevador social e a diferença de tratamento são vividas como uma negação da dignidade da empregada doméstica, que sai humilhada do elevador. Em outras palavras, do ponto de vista da empregada, este tipo de situação passa a fazer parte do mundo cívico ou do universo privilegiado da cidadania, onde diferenças de *status* não legitimam diferenças de tratamento ou direitos diferenciados: no plano da cidadania, qualquer ameaça ao *status* igualitário do ator pode ser vivido como uma ofensa.¹⁴

Evidentemente, projetos de lei como este e sua eventual internalização pela população brasileira não são suficientes para avançarmos significativamente em direção à institucionalização de um mundo cívico bem conformado entre nós. A falta de clareza mais ampla quanto à vigência de direitos e privilégios no espaço público, assim como a falta de transparência no encaminhamento das decisões em nossos tribunais, parcialmente estimulada pelo estilo de contraditório vigente (Kant de Lima, 2010: 25-51; Cardoso de Oliveira, 2011), indicam que não devemos subestimar as dificuldades do caminho a percorrer. Nesse sentido, nossos esforços de pesquisa pretendem contribuir para uma melhor compreensão de todas as circunstâncias em que direitos e privilégios se confundem, assim como aquelas em que noções de equidade se misturam com padrões normativos diversos, com vigência estritamente local, mas que dão sustentação a práticas que beneficiam interesses particulares mesmo quando estes afrontam direitos da população mais ampla (Misse, 2007: 139-157).

14 Embora não possa desenvolver este ponto aqui, gostaria de assinalar que no caso das demandas de reconhecimento do Québec, ou de tratamento diferenciado no seio da federação canadense, o tratamento uniforme é vivido em certos contextos do mundo cívico como uma negação do *status* igualitário entre quebequenses e outros canadenses no plano da cidadania. Isto é, o tratamento diferenciado reivindicado não é percebido como uma demanda de privilégio, mas como afirmação da dignidade quebequense e do *status* igualitário de seus cidadãos no âmbito da federação.

A propósito, as observações de Misse sobre a abrangência das trocas ilícitas e mercadorias políticas no Brasil, caracterizando situações de grande porosidade entre o legal e o ilegal — ou entre o imoral e o moralmente aceitável —, são parte constitutiva do problema em tela (2010: 89-107). Trata-se frequentemente de casos que, quando publicizados, são classificados como corrupção. Embora tal classificação não seja de todo inadequada, ela esconde mais do que revela, na medida em que não leva em conta os respectivos padrões de orientação para a ação que encontram respaldo em discursos ou “éticas” vigentes (Cardoso de Oliveira, 2010).

Referências bibliográficas

- BARBOSA, Rui. *Oração aos moços*. Rio de Janeiro, Edições Casa Rui Barbosa, 1922/1999.
- BERGER, P. “On the Obsolescence of the Concept of Honor”. In, S. Hauerwas & A. MacIntire (Orgs.). *Revisions, changing perspectives in moral philosophy*. Indiana, University of Notre Dame Press, 1983.
- BOLTANSKI, L. *L'Amour et la Justice comme compétences, trois essais de sociologie de l'action*. Paris, Éditions Métailié, 1990.
- BOLTANSKI, L. & Thévenot. L. *De la justification, les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard, 1991.
- CARDOSO, M. *Como morre um projeto de policiamento comunitário, o caso do Cantagalo e do PavãoPavãozinho*. Tese de doutorado, Antropologia Social, UnB, 2010.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. *Fairness and communication in small claims courts* (Ph.D. dissertation, Harvard University), Ann Arbor, University Microfilms International, p. 495 (order # 8923299), 1989.
- . “Eticidade e direitos numa perspectiva comparativa”. Projeto de pesquisa apoiado pelo CNPq a partir de 1991.
- . “Justiça, solidariedade e reciprocidade, Habermas e a antropologia”. In, Cardoso de Oliveira, R. & Cardoso de Oliveira, L. R. *Ensaaios antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. Biblioteca Tempo Universitário 99, p. 143-157, 1996 (ISBN 85-282-0084-1).
- . *Direito legal e insulto moral — dilemas da cidadania no Brasil, Québec e EUA*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.
- . “Honra, dignidade e reciprocidade”, em Martins, P. H. & Nunes, B. F. (Orgs.). *A nova ordem social, perspectivas da solidariedade contemporânea*. Brasília, Editora Paralelo 15, p. 122-135, 2004a.
- . “Racismo, direitos e cidadania”. *Estudos Avançados*, vol. 18, n. 50, jan.-abr., p. 81-93, 2004b. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n50/a09v1850.pdf>>.

- _____. “Existe violência sem agressão moral?”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS*, vol. 23, n. 67, p. 135-146, junho 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n67/10.pdf>>.
- _____. “Concepções de igualdade e (des)igualdades no Brasil”. In: LIMA, Roberto Kant de; EILBAUM, Lucia; PIRES, Lenin. (Org.). *Conflitos, direitos e moralidades em perspectiva comparada* — volume 1. Rio de Janeiro, Garamond, p. 19-33, 2010.
- _____. “A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos”. *Revista de Antropologia*, volume 53(2), 2011, no prelo.
- DAMATTA, R. “Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil”. In: DaMatta, R. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- _____. “Cidadania, a questão da cidadania num universo relacional”. In: DaMatta, R. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1991.
- D’IRIBARNE, P. *La logique de l’honneur: gestion des entreprises et traditions nationales*. Paris, Éditions Du Seuil, 1989.
- _____. *Les immigrés de la République: impasses du multiculturalisme*. Paris, Éditions du Seuil, 2010.
- DUMONT, L. *Essays on individualism, modern ideology in anthropological perspective*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
- HAROCHE, C. & Vatin, J-C. (Orgs.). *La considération*. Paris, Deselée de Brouwer, 1998.
- HOLSTON, J. *Insurgent citizenship, disjunctions of democracy and modernity in Brazil*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2008.
- HONNETH, A. *The struggle for recognition, the moral grammar of social conflicts*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1996.
- _____. “The other of Justice, Habermas and the ethical challenge of postmodernism”. In: Honneth, A. *Disrespect, the normative foundations of critical theory*. Cambridge, UK, Polity Press, p. 99-128, 2007.
- KANT DE LIMA, R. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro, seus dilemas e paradoxos*. Rio de Janeiro, Forense (2ª edição revista), 1995.
- _____. *Ensaio de antropologia e direito*. Rio de Janeiro, Lúmen Júris, 2008.
- _____. “Sensibilidades jurídicas, saber e poder, bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada”. *Anuário Antropológico/2009 – 2*, p. 25-51, 2010.
- KARSENTI, B. *Marcel Mauss: le fait social total*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- MARSHALL, T. H. *Class, citizenship and social development*. Connecticut, Greenwood Press, 1976.
- MAUSS, M. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EDUSP, p. 37-184, 1925/1974.

- MISSE, M. “Mercados ilegais, redes de proteção e organização local do crime no Rio de Janeiro”. *Estudos Avançados* (USP, impresso), v. 21, p. 139-157, 2007.
- . “Trocas ilícitas e mercadorias políticas, para uma interpretação de trocas ilícitas e moralmente reprováveis cuja abrangência no Brasil nos causam incômodos também teóricos”. *Anuário Antropológico/2009 – 2*, p. 89-107, 2010.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- . *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- RICOEUR, Paul. *Le juste, la justice et son échec*. Paris, Éditions de L’Herne, 2005.
- TAYLOR, C. “Alternative futures, legitimacy, identity, and alienation in late-twentieth-century Canada”. In: Charles Taylor. *Reconciling the solitudes, essays on Canadian federalism and nationalism*. Montreal & Kingston, McGill-Queen’s University Press, p. 59-119, 1993.
- . “The politics of recognition”. In: Gutmann, A. (Org.). *Multiculturalism and “the politics of recognition”*. New Jersey, Princeton University Press, p. 25-73, 1994.
- TEIXEIRA MENDES, R. L. “Igualdade à brasileira, cidadania como instituto jurídico no Brasil”. In: Amorim, M-S., Kant de Lima, R. & Teixeira Mendes, R-L. (Orgs.). *Ensaio sobre a igualdade jurídica*. Rio de Janeiro, Lúmen Júris Editora, 2005.
- VIDAL, D. *Les bonnes de Rio, Emploi domestique et société démocratique au Brésil*. Lille, Septentrion Presses Universitaires, 2007.

Como citar este artigo:

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Concepções de igualdade e cidadania. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2011, n. 1, p. 35-48.

Desigualdade, pobreza e políticas públicas: notas para um debate

Celi Scalon¹

Resumo: A desigualdade é uma das características mais marcantes da estrutura social brasileira, mas esta não se reduz à distribuição de renda. Ao contrário, é um fenômeno complexo e multifacetado que tem impactos diversos, em especial sobre as condições de pobreza e precariedade. Nesse sentido, a pobreza deve ser compreendida como privação de capacidades básicas que conduz à vulnerabilidade, exclusão, carência de poder, de participação e voz, exposição ao medo e à violência; enfim, à exclusão de direitos básicos e de bem-estar. Por isso, a busca de alternativas de redução das desigualdades passa por duas vias simultâneas: a formulação de novos modelos de desenvolvimento e a definição e implementação de políticas públicas que possibilitem uma distribuição mais equitativa dos bens e recursos sociais.

Palavras-chave: Desigualdade, pobreza, políticas públicas, modelo de desenvolvimento, políticas redistributivas.

Abstract: *Inequality is one of the most known characteristics of Brazilian social structure, but it is not reduced to the distribution of income. Instead of it, inequality constitutes a complex and multifaced that causes different impacts, especially on conditions like poverty and precarity. Therefore, poverty must be comprehended as a lack of basic capabilities that induces to vulnerability, exclusion, lack of power, participation and voice, exposition to fear and violence; in short, to the*

¹ Professora Titular de Sociologia da UFRJ.

exclusion of basic rights and welfare. In this aspect, the search for alternatives to reduce inequalities need to combine two simultaneous tasks: the formulation of new models of development and the definition and implementation of public policies that allow a better distribution of social goods and resources.

Key words: *Inequality, poverty, public policies, development model, redistributive policies.*

De acordo com Grusky, “a tarefa de identificar as dinâmicas principais por trás das mudanças sociais tem sido fundamental para a Sociologia, mas em nenhum lugar este interesse é mais bem desenvolvido ou mais essencial do que no campo das análises de desigualdades”. (2008: 13)

Não é possível, portanto, falar em transformações sociais sem levar em consideração as mudanças nas formas de distribuição de riqueza e nos processos de alocação dos indivíduos na estrutura social. Ainda mais verdadeira é esta afirmação, se considerarmos que a desigualdade é a marca mais expressiva da sociedade brasileira e apresenta-se como um fenômeno multidimensional, transversal e durável. Por este motivo, é um tema tão relevante para a compreensão de nossa sociedade, na medida em que se expressa em inúmeras dimensões, resulta de diferentes fatores e tem consequências variadas.

Por este motivo, o debate sobre o enfrentamento das desigualdades e conduz a uma discussão mais abrangente sobre políticas sociais e projetos de nação. E, no Brasil, coloca a necessidade de analisar as condições em que as desigualdades surgem e se reproduzem historicamente, levando a uma discussão sobre quais são as condições necessárias para que as oportunidades sejam mais bem distribuídas.

Sabemos que a desigualdade não é um fato natural, mas sim uma construção social. Ela depende de circunstâncias e é, em grande parte, o resultado das escolhas políticas feitas ao longo da história de cada sociedade. Mas também sabemos que todas as sociedades experimentam desigualdades e que estas se apresentam de diversas formas: como prestígio, poder, renda, entre outras – e suas origens são tão variadas quanto suas manifestações. O desafio não é apenas descrever os fatores e componentes das desigualdades sociais, mas também explicar sua permanência, e em alguns casos seu aprofundamento, apesar dos valores igualitários modernos.

O que torna o Brasil um caso especial é a sobrevivência de desigualdades históricas em meio a um processo de modernização acelerado. Mais ainda, nossos níveis de desigualdade de renda são extremamente elevados. Apesar da queda constante do GINI na última década, ele ainda permanece num patamar bastante alto, até mesmo para um continente tão desigual quanto a América Latina.

Vários esforços têm sido feitos para combater as desigualdades e a pobreza, tanto por meio de programas sociais do Governo, como de iniciativas de organizações não governamentais e do setor privado. Entretanto, a construção de uma base para a superação das desigualdades precisa envolver parcela significativa da população, tanto na elaboração como na implementação de políticas que vão ao encontro dos interesses e necessidades dos agentes. Contudo, pouco ou nada se sabe das percepções e avaliações que a população faz, tanto da situação de desigualdade e carência em que está mergulhada, como das iniciativas realizadas para ultrapassar essa situação.

No entanto, é importante ressaltar que, num contexto de extrema desigualdade como o que temos no Brasil, até mesmo a cidadania, entendida aqui como participação, é desigualmente distribuída. Esta é uma conjuntura que coloca em xeque o conceito de “sociedade civil”, ou pelo menos o seu uso no singular. Cada vez mais os atores sociais são chamados à participação, porém as condições dessa participação são claramente definidas a partir das possibilidades e oportunidades de inserção na arena pública. E essas possibilidades e oportunidades não são, de fato, iguais. Devemos considerar que, quando os custos e as chances de participação são tão desiguais, em geral nos defrontamos com uma situação em que os incluídos aumentam suas vantagens relativas sobre os excluídos, se apropriando de forma mais efetiva dos benefícios gerados pela sociedade ou pelo Estado. Portanto, a dinâmica da relação entre Estado e sociedade, na qual se inscreve a prática das políticas públicas, é atravessada por desigualdades na distribuição de poder: seja ele político, econômico, social, intelectual ou simbólico.

Essa discussão remete à escolha do tema deste artigo, que recaiu sobre a questão da desigualdade e da pobreza. Não somente porque estes são, efetivamente, os focos das principais políticas públicas e dos programas sociais implementados no Brasil, mas porque a desigualdade e a privação são, também, problemas que atingem a formulação, a efetividade e o alcance dessas mesmas políticas e programas.

Dessa maneira, é importante que a desigualdade seja vista como problema político. Como ponto de partida é necessário reconhecer a estreita relação entre democracia, justiça social e igualdade de oportunidades. A democracia brasileira não se fará plena se não houver uma atenção específica à questão das desigualdades sociais, uma vez que a igualdade pode ser considerada um dos atributos básicos da cidadania, considerada em seu sentido mais amplo como acesso a direitos. Na Constituição brasileira, o artigo quinto, que trata dos direitos fundamentais, fala em igualdade em dois momentos, remetendo tanto à igualdade formal quanto à igualdade substantiva. Até porque a igualdade perante a lei só pode ser garantida de maneira eficiente quando sustentada pela

igualdade nas chances de vida, que assegura tanto a possibilidade como a liberdade de escolha e a utilização plena das capacidades dos atores sociais (Scalon e Heringer, 2000).

Mas isto não ocorre no Brasil, já que temos uma situação de grande desigualdade que se caracteriza por uma natureza multidimensional, multifacetada e estável. É ela que dá os contornos da estrutura social brasileira e tem impacto sobre questões tão relevantes quanto o destino da democracia e a garantia de justiça social, remetendo, em última instância, à solução de problemas tão dramáticos como a violência, a pobreza e a segregação. Por essa razão, é praticamente impossível discutir as desigualdades sociais sem ter um horizonte normativo, uma vez que o tema envolve, também, uma discussão ética e moral.

Desigualdade e pobreza, embora sejam conceitos distintos, estão fortemente vinculados, na medida em que as disparidades nas chances de vida acabam por determinar as possibilidades de escapar de situações de privação e vulnerabilidade. Além disso, para entender a pobreza no Brasil é preciso reconhecer que ela é produto de uma das mais extremas concentrações de renda do mundo. Essa relação entre desigualdade e pobreza em nosso país se dá, basicamente, porque a renda das pessoas resulta da capacidade de mobilização dos ativos que elas possuem, mas a propriedade desses ativos é bastante concentrada.

Os pobres trabalham e podem ser, portanto, considerados “*deserving poors*”. Contudo, por ausência de ativos importantes, como capital físico, educação e ativos financeiros, obtêm rendimentos muito aquém do que deveriam receber para ter uma vida digna.

Segundo Reis e Schwartzman (S/D) pobreza e desigualdade não são fruto de uma “dualidade” que existiria entre diferentes segmentos da sociedade, pois o país é hoje totalmente integrado pela língua, pelas comunicações de massas, pelos transportes e pelo mercado. Mas o problema seria devido a uma grande parte da pobreza ser ainda rural, localizada sobretudo nos Estados do Nordeste e em zonas agrícolas deprimidas em Minas Gerais, e urbana, concentrada na periferia das grandes cidades e constituída por pessoas em grande parte originárias do campo, cuja integração ao mercado de consumo não tem correspondência com o mercado de trabalho. Como no passado, esses altos níveis de pobreza e exclusão continuariam sendo causados por uma combinação de heranças, condições e escolhas de natureza econômica, política e cultural. Para esses autores, é ingênuo supor que a pobreza e a desigualdade poderiam ser eliminadas pela simples “vontade política”, ou somente por meio da redistribuição de recursos dos ricos para os pobres. No Brasil é preciso enfrentar o que seria o maior correlato da desigualdade de renda no país: a educação. Sem credenciais educacionais os brasileiros estariam fadados a ocupar postos de trabalho com

menos qualidade e, conseqüentemente, mal remunerados. Esta seria a correlação direta entre a escassez educacional e as desigualdades de renda no Brasil.

É relevante destacar, entretanto, que o conceito de pobreza não pode ser reduzido à noção de precariedade de renda; mas deve ser entendido de forma mais complexa e abrangente, assim como sugerido nos trabalhos de Amartya Sen (2001). Estamos falando, portanto, da pobreza como privação de capacidades básicas que conduz à vulnerabilidade, exclusão, carência de poder, de participação e voz, exposição ao medo e à violência – enfim, à exclusão de direitos básicos e de bem-estar.

Existem algumas divergências nas metodologias de medição para a linha da pobreza, mas elas simplesmente retratam as divergências em torno do próprio conceito de pobreza. Por exemplo, é possível falar de pobreza absoluta e relativa. Para Sen, a privação não pode ser entendida em termos absolutos, uma vez que existem carências em diversos níveis. É importante ressaltar que a teoria de Sen está calcada no conceito de capacidades (*capabilities*) que o indivíduo tem para realizar funcionamentos (*functionings*) que ele valoriza. Esta seria a base para liberdade e igualdade.

Desse modo, o conceito de pobreza não pode ser reduzido à noção de precariedade de renda; mas deve ser entendido de forma mais complexa e abrangente, como privação de capacidades básicas que conduz à vulnerabilidade, exclusão, carência de poder, de participação e voz, exposição ao medo e à violência; enfim, à exclusão de direitos básicos e de bem-estar. Portanto, a questão da desigualdade não deve se restringir a um debate sobre desigualdade de renda, uma vez que está relacionada a vários tipos de desigualdades como raça, gênero, classe e cidadania, entre outras inúmeras dimensões da realidade social.

Segundo Sen: “Mesmo a exigência de ‘objetividade’ na descrição de fato não requer invariância social, como é suposto algumas vezes. O que é considerado como uma terrível privação pode, é claro, variar de sociedade para sociedade, mas do ponto de vista do analista social estas variações são matérias de estudo objetivo.” (2001:171) Como defende que a análise da pobreza deve ser pautada pelo interesse na deficiência de capacidades básicas para realizar funcionamentos, e não nos funcionamentos realizados, afirma que:

No espaço das rendas, o conceito relevante de pobreza tem de ser a inadequação (para gerar capacidades minimamente aceitáveis). Uma “linha de pobreza” que ignora completamente as características individuais não consegue fazer justiça às nossas verdadeiras preocupações sobre o básico na pobreza, a insuficiência de capacidade devida a meios econômicos inadequados. Seguidamente será sensato agrupar os indivíduos em categorias

particulares (relacionadas com classe, sexo, grupo ocupacional, status do emprego e assim por diante). Se escolhermos expressar a pobreza no espaço de rendas, então as rendas requeridas terão de ser ligadas às exigências causais das capacidades mínimas. (Sen, 2001: 175)

Assim, a relação entre renda e capacidade não é igual para todos os grupos sociais, ao contrário, varia de acordo com a idade, local de residência, etnia, sexo, entre outros fatores sociais.

Se o conceito de pobreza, que parece bem mais objetivo e claro do que o de desigualdade, não pode ser restringido à privação de renda, tampouco a questão da desigualdade deve se limitar a um debate sobre desigualdade de renda. Mesmo porque as desigualdades se espriam entre outras inúmeras dimensões da realidade social, tais como raça, gênero, classe e participação, entre outras. Ela impõe-se, inclusive, na segregação do espaço em que os indivíduos se inserem e se movimentam, delimitando o lugar de cada cidadão na face urbana.

De certo modo, os estudos sobre desigualdades se desenvolveram muito no âmbito da Economia, que encontrou uma maior possibilidade de diálogo com o poder público. Talvez justamente pela simplificação que fazem da questão, colocando todo o foco sobre a renda. Porém, as limitações da renda, tanto como medida de pobreza como de desigualdade, já foram amplamente expostas. As Ciências Sociais podem e devem tratar o tema das desigualdades de maneira mais compreensiva, abrangente e complexa. Os estudos no campo econômico pouco ou nada revelam sobre estilos de vida, gostos, valores, comportamentos e práticas; dimensões fundamentais da vida social.² Variações na renda e no acesso a bens de consumo não retratam, necessariamente, mudanças na composição das classes, muito menos nas desigualdades nas chances de vida. É importante salientar que a medição do consumo apenas pela posse de bens apresenta limitações. Uma análise sociológica mais completa demandaria o estudo das práticas de consumo, revelando padrões, tendências e preferências que podem ser bastante diferenciados entre indivíduos ou grupos de indivíduos, algo que ficaria obscurecido nos estudos baseados apenas no volume ou no acesso ao consumo de bens.

Um debate central na tradição do pensamento social e político contemporâneo está relacionado ao significado da igualdade de oportunidades em termos sociais e econômicos. Seria a igualdade uma meta realizável? No limite, o debate sobre igualdade de oportunidades nos leva a uma encruzilhada em termos filosóficos e práticos. E ainda temos um longo caminho para percorrer

2 Veja Bourdieu (1984).

na definição, no entendimento e na aplicação de uma visão consensual de igualdade de oportunidades e igualdade de direitos.

A aceitação do combate às desigualdades está diretamente ligada à identificação de quais são os “limites toleráveis das desigualdades”. Mas esses limites são sempre flexíveis e variam de acordo com o quão inclusiva uma sociedade parece ou espera ser. Aqui, as percepções sobre quem têm o direito de se beneficiar dos recursos da sociedade e também sobre quem define as fronteiras políticas e simbólicas são cruciais.

Daí a importância de uma discussão mais profunda sobre valores, percepções, atitudes e opiniões em relação às desigualdades sociais, uma vez que são eles “que conformam as definições socialmente vigentes sobre o que é aceitável ou não em termos de distribuição de bens, recursos e serviços. Dessa forma, é impossível entender os padrões de distribuição de uma sociedade sem cotejá-los com as noções de justiça e equidade que nela predominam; porque é através do código cultural que cada sociedade legitima ou deslegitima as noções de igualdade e desigualdade” (Reis, 2004). “Isso porque a estrutura de desigualdade é reproduzida e transformada em interação com o código cultural da sociedade. Esse último, por sua vez, provê a linguagem para legitimar ou deslegitimar igualdade e desigualdade.” (Munch apud Reis, 2004)

Se reconhecermos que o sentido dado à igualdade é socialmente construído e, portanto, existe um código socialmente compartilhado que justifica ou condena a desigualdade, devemos também reconhecer que políticas públicas que não levem em consideração os valores e os padrões de comportamento da sociedade são políticas destinadas ao fracasso. Dessa forma, é imprescindível que se desenvolvam esforços no sentido de identificar de maneira mais sistemática aqueles valores e atitudes em relação às desigualdades que têm implicações e consequências sociais mais significativas. Porque são eles que, de algum modo, permitem a convivência com os níveis de disparidade experimentados em cada sociedade.

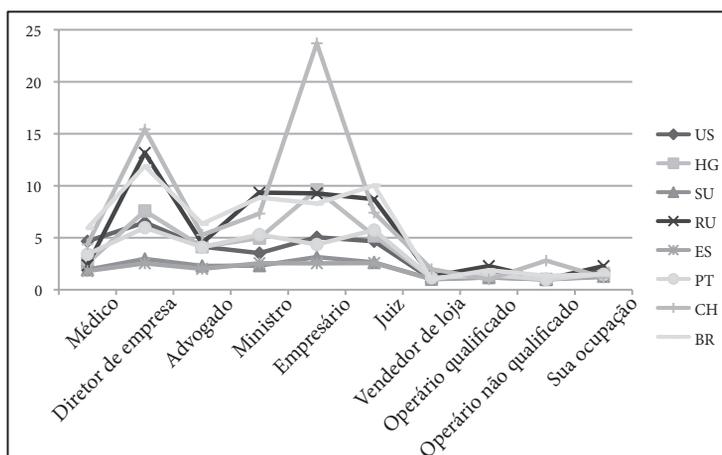
Foi nesta direção que desenvolvi algumas análises com base nos dados do *survey* sobre percepção de desigualdades (Scalon, 2004). São análises de comparação internacional que utilizaram informações sobre outros sete países além do Brasil; são eles: Hungria, Rússia, Suécia, Espanha, Portugal, Chile e Estados Unidos. Em termos gerais, o objetivo era avaliar tanto os níveis aceitáveis de desigualdade de renda em cada país como os mecanismos de legitimação dos determinantes de estratificação que, em última instância, definem a divisão de recursos e recompensas entre os indivíduos.

Deve-se reconhecer, neste ponto, que a existência de desigualdades é uma característica intrínseca a qualquer sociedade. Contudo, a ideia de justiça social,

entendida como acesso a oportunidades de aquisição de postos e status, é defendida como forma de criar condições para uma competição igualitária e, conseqüentemente, reforçar um sistema meritocrático na alocação dos indivíduos. Além disso, não se pode perder de vista os níveis de desigualdade toleráveis. Dessa maneira, o que proponho é avaliar não só os critérios que podem conferir legitimidade à desigualdade, mas, também, a magnitude da desigualdade legitimada.

Para avaliar o grau de desigualdade de renda aceitável foi selecionado um item do questionário em que era apresentada aos entrevistados uma lista de ocupações, com diferentes níveis de status e prestígio, e perguntado, para cada ocupação, qual o salário que deveria receber. O Gráfico I representa a média de quanto cada ocupação deveria ganhar. A partir da pergunta “Quanto deveria receber um (nome da ocupação)?” foi calculada a média dos valores atribuídos por cada respondente para as ocupações. A ocupação que obteve menor valor salarial em média, o que variou de acordo com o país, foi tomada como o denominador para o cálculo da divisão entre as ocupações. Dessa forma, a ocupação-base, isto é, a que foi apontada como a que deveria receber o menor rendimento incorpora o valor 1. Os valores das demais categorias devem ser lidos como o número de vezes que ultrapassa a média salarial da ocupação-base.

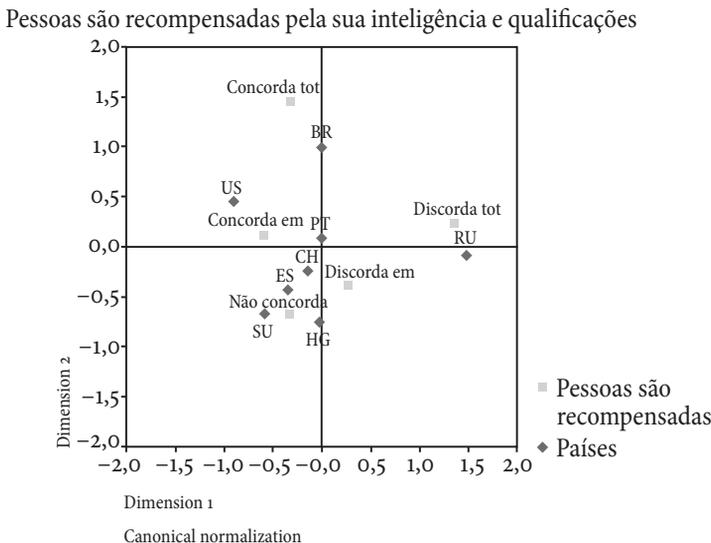
Gráfico I. Diferenças entre médias salariais por ocupação. Fonte ISSP, 2000.



Os dados mostraram que os países mais desiguais, como Brasil, Chile e Rússia, eram também os que atribuíam níveis mais elevados de discrepâncias salariais entre ocupações, indicando que a convivência com a desigualdade de renda pode acabar por naturalizá-la em alguma medida. Mesmo porque, muitas vezes, é difícil descolar o universo normativo do universo cognitivo.

Ao lado disto, foi observada uma maior adesão dos brasileiros à ideia de que o esforço pessoal e a educação prevalecem em nossa sociedade como os critérios que mais afetam as chances de ascensão social, isto é, são reconhecidos como os principais determinantes de estratificação. Veja o gráfico de análise de correspondência abaixo:

Gráfico II. “No (nome do país), as pessoas são recompensadas por sua inteligência/qualificação”. Fonte ISSP, 2000.³



Ao mesmo tempo, os brasileiros tendem a rejeitar a ideia de que a origem familiar e as redes de relações são importantes para a ascensão social. Lembrando, sempre, que essas conclusões são tomadas à luz da comparação com as outras sociedades incluídas na análise (Scalon, 2004). A crença de que na nossa sociedade prevalecem critérios de estratificação meritocráticos pode apontar para uma possível explicação para a convivência dos brasileiros com níveis tão elevados de concentração de riqueza. Isto porque, quando os determinantes das diferenças na obtenção de posições sociais e riqueza estão vinculados a qualidades e méritos individuais, tais como esforço, educação, qualificação ou inteligência, eles tendem a ser reconhecidos como justos, conferindo, portanto, legitimidade ao sistema de estratificação. Como consequência, esta crença pode justificar uma maior tolerância com a desigualdade de recompensas e a aceitação de

3 As opções de respostas foram: Concorda totalmente, Concorda em parte, Nem concorda nem discorda, Discorda em parte, Discorda totalmente.

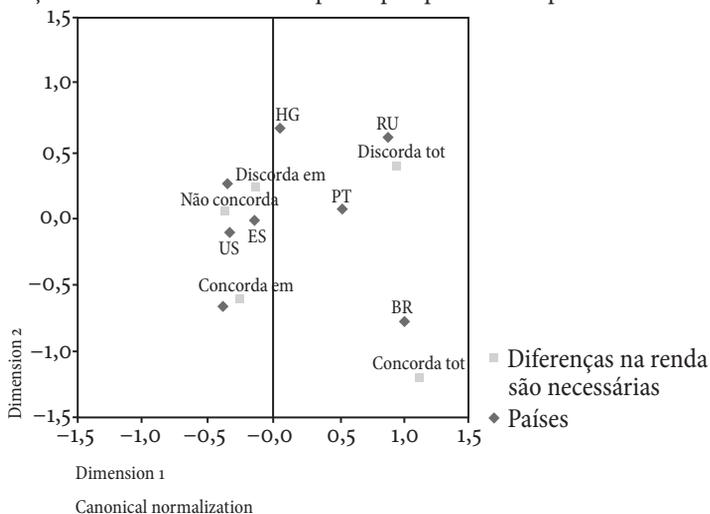
limites mais elásticos para as disparidades de renda. Ao contrário, quando os fatores que determinam as chances de vida estão associados a características fora do controle dos indivíduos, será menos provável a aceitação das desigualdades.

No caso do Brasil, existe uma grande valorização da educação que é vista como o principal recurso para inclusão e ascensão social. Isso acaba por legitimar os ganhos diferenciais dos grupos mais educados. De certa forma, a teoria do capital humano parece estar perfeitamente integrada aos valores da sociedade brasileira.

Além disso, surge outro dado importante nesta pesquisa, que une as opiniões dos dois países sul-americanos: brasileiros e chilenos concordam com a ideia de que as desigualdades são necessárias para a prosperidade do país.

Gráfico III. “As diferenças de renda são necessárias para a prosperidade de (nome do país)”. Fonte ISSP, 2000.⁴

Diferenças de renda são necessárias para a prosperidade do país



Esse resultado indica a legitimação das diferenças econômicas sob o aspecto macrossocial, ou seja, se reporta à funcionalidade da desigualdade para o crescimento, revelando a incorporação da já famosa tese de que “o bolo deveria crescer primeiro para depois ser saboreado”. Uma ideia bastante difundida, que passou à história como exclusiva do período de ditadura militar, mas que ainda hoje encontra ressonância, especialmente nos países de industrialização tardia, como os do cone sul.

4 As opções de respostas foram: Concorda totalmente, Concorda em parte, Nem concorda nem discorda, Discorda em parte, Discorda totalmente.

Diante desses resultados, vale a pena avaliar, com um pouco mais de detalhe, a relevância do crescimento econômico e do capital humano como alternativas viáveis e eficientes para a redução da pobreza e para a promoção de igualdade.

O debate sobre as possíveis soluções visando à diminuição das desigualdades sociais no Brasil é bastante controverso e, por essa razão, podemos identificar nele diferentes correntes. Há aquela que afirma que as desigualdades só serão enfrentadas a partir de transformações radicais que venham a ser operadas na sociedade, principalmente no campo da distribuição do poder econômico e político. Também podemos apontar a solução de inspiração malthusiana, que advoga o controle populacional como alternativa para a redução da pobreza e a melhora das condições de vida da população.

Mais comum é, entretanto, a posição daqueles que veem a diminuição das desigualdades como função do crescimento da economia. Reedita-se mais uma vez a “teoria do bolo”, segundo a qual é necessário investir no crescimento econômico do país para que todos, posteriormente, se beneficiem das riquezas geradas. Amplamente difundida, essa tese se apoia na crença de que as desigualdades podem ser funcionais para a eliminação da pobreza, por meio de seus efeitos positivos para o crescimento econômico. Isso acontece porque as desigualdades salariais funcionam como um incentivo ao esforço produtivo levando ao aquecimento da competitividade. Consequentemente, na presença de um mercado perfeito e ajustado, este quadro conduz naturalmente ao crescimento da economia. E, em algum momento, os efeitos desse crescimento chegam “forçosamente” a todos os estratos sociais, inclusive os mais pobres, sobretudo por meio da geração de empregos.

No entanto, a experiência de vários países, inclusive o Brasil, que passaram por processos acelerados e constantes de crescimento econômico, mostrou que não existia uma relação funcional e necessária entre igualdade, crescimento e redução da pobreza. Essa constatação provocou uma importante revisão na literatura e, hoje, vários analistas reconhecem que a própria viabilidade do crescimento econômico está ancorada na capacidade do país de estabelecer patamares mínimos de igualdade. O *Relatório de Desenvolvimento Humano* de 2006 já aponta o impacto negativo que estruturas sociais extremamente desiguais podem ter para a eficiência das instituições. Isso porque as desigualdades econômicas, sociais e políticas conduzem a uma situação em que os interesses dos mais privilegiados são sistematicamente favorecidos. Para além de uma avaliação ética ou moral, este cenário gera custos econômicos, políticos e sociais.

A desigualdade de acesso a ativos, em especial propriedade da terra e educação, acaba por retardar o processo de crescimento econômico, na medida em que não potencializa os talentos e as possibilidades dos grupos menos

favorecidos, além de distorcer os incentivos ao esforço produtivo desses grupos. Dessa forma, a sociedade, como um todo, tende a ser menos eficiente e perder oportunidades de inovação e investimentos. Desigualdades extremas não são ruins apenas para a redução da pobreza, mas também para a implementação de um padrão de crescimento sustentado.

O que se observa é que as consequências negativas das desigualdades de oportunidades e de poder político sobre a capacidade de desenvolvimento sustentado de um país são ainda mais profundas porque as desigualdades econômica, política e social se reforçam e se reproduzem no tempo.

E, neste ponto, é necessário enfatizar duas questões centrais para determinar a composição da estrutura de classes, tal como observamos no Brasil. A primeira diz respeito à sobreposição da elite em vários níveis: econômico, cultural, simbólico e político. A segunda se refere às características da mobilidade social.

A conectividade das elites – considerando elite econômica, elite política e elite intelectual – tem consequências importantes para a concentração de poder e riqueza, bem como para a implementação e eficiência de políticas públicas que busquem melhorar a distribuição de oportunidades e recompensas. No Brasil, o capital econômico, o capital simbólico, o capital cultural e o capital social, entendidos como capital relacional, se entrecruzam criando um cenário no qual a esfera pública tende a ser mobilizada para atender interesses privados. Assim, não há como desconsiderar ou minimizar a capacidade de mobilização, pela elite, dos recursos e meios, tanto privados como públicos, para garantir a manutenção e a reprodução de classe. Este não é um fenômeno exclusivo de nossa sociedade, mas seus efeitos são tão mais perversos quanto maior for a distância entre as classes sociais que, no nosso caso, é bastante profunda.

Os estudos sobre elite, realizados tanto por Elisa Reis (2005) como por Marcelo Medeiros (2005), mostram não só que as elites se sobrepõem e se conectam, mobilizando poder econômico, político e social, como, também, que depositam sobre o Estado a responsabilidade por promover políticas de combate à pobreza e à desigualdade que não acarretem custos privados. Ou seja, políticas que não impliquem em transferências redistributivas, por meio de taxas sobre seus ativos. Assim, educação e reforma agrária são as alternativas preferidas; a primeira porque o custo recai sobre o Estado e a segunda porque atinge apenas uma pequena elite agrária.

Essa sobreposição das desigualdades sociais, econômicas, políticas e culturais incide, diretamente, sobre as chances de mobilidade e, portanto, sobre as chances de vida dos indivíduos (chance de vida entendida no sentido weberiano). Ao lado disso, sabemos que a mobilidade social é um bom indicador das características de estruturação da sociedade, na medida em que permite conhecer a forma como as

oportunidades são distribuídas, como se dá o recrutamento nas elites e como se desenham as divisões e barreiras entre as classes, o que, por sua vez, revela a configuração da estrutura social, com seus contornos e suas fronteiras.

Até a década de 1980, no Brasil predominou a mobilidade estrutural, ou seja, um tipo de mobilidade que depende das transformações na estrutura ocupacional. Transformações estas que, em nosso país, foram profundamente marcadas pelo processo de urbanização que teve início na década de 1960 e provocou uma drástica diminuição de postos de trabalho no campo, com o correspondente aumento de posições no setor urbano. Mas vale lembrar que a mobilidade estrutural, apesar de frequente, foi marcada por movimentos de curta distância. Além disso, é importante salientar que a mobilidade estrutural não pode ser considerada um indicador de fluidez social porque não mede a igualdade de chances relativas de movimentação na estrutura de classes.

O grau de fluidez de uma sociedade é avaliado a partir das chances relativas de mobilidade que comparam, por exemplo, as oportunidades (ou probabilidades) de pessoas com origens em classes sociais distintas alcançarem uma mesma classe social de destino. Se essas chances forem bem distribuídas podemos dizer que a classe de destino está pouco associada à classe de origem e, dessa forma, as oportunidades de mobilidade estão mais bem distribuídas, indicando uma competição mais igualitária por posições na estrutura de classes.

Na realidade, as chances relativas de mobilidade no Brasil apresentam um quadro bastante diferente, já que revelam uma extrema rigidez na estrutura social. Ou seja, as chances de mobilidade entre estratos sociais são muito desiguais e, portanto, a capacidade de reprodução dos estratos mais privilegiados é muito alta. É fato que os dados de 1996 mostram um aumento da fluidez social, que se deve principalmente pela mobilidade do setor rural para o urbano.

Temos um cenário em que a mobilidade social é basicamente de curta distância, fortemente impulsionada pelo movimento rural-urbano. Ainda assim, é possível observar alguns movimentos ascendentes de fôlego, que implicam numa mudança de estrato significativa. Mas quando analisamos as chances relativas de mobilidade, indicador da fluidez da estrutura de classes, vemos que elas ainda são extremamente desiguais revelando uma sociedade bastante rígida.

Devemos considerar, também, a existência de uma estreita conexão entre as redes de relações e as chances no mercado de trabalho, como argumentam Charles Tilly (1999) e John Goldthorpe (2000), o que permite estabelecer um vínculo direto entre classe social e formas de sociabilidade. No entanto, cabe investigar como esta relação se dá e qual é o seu impacto sobre os destinos individuais, porque as redes sociais podem funcionar como facilitadoras para a obtenção de postos de

trabalho, mas também podem acabar por alocar e circunscrever os indivíduos em “guetos” ocupacionais, uma situação observável especialmente entre os indivíduos em situações mais vulneráveis; como é o caso, por exemplo, dos migrantes. Assim, as redes sociais reforçam a tendência à reprodução e transmissão de classe, uma vez que a aquisição de *status* é determinada também pelo capital social, entre vários outros fatores que distinguem os estratos mais privilegiados.

Diante deste quadro, devemos enfatizar que o crescimento econômico, embora seja desejável e, até mesmo, uma condição importante para a diminuição das desigualdades e da pobreza, não é condição suficiente. Isto porque a apropriação dos benefícios desse desenvolvimento acaba ocorrendo de maneira desigual para os diferentes estratos da população. Devemos reconhecer que o estabelecimento de um mercado livre é incompatível com o nível de desigualdade existente no Brasil neste momento, uma vez que a competição e o ideal meritocrático defendidos dentro daquela visão não se realizam quando as distâncias sociais são tão profundas e tão sedimentadas.

Essa discussão é fundamental para as escolhas políticas que são e serão feitas com o objetivo de combater a desigualdade e erradicar a pobreza extrema. Está claro que o crescimento econômico é desejável e necessário para gerar recursos e excedentes, no entanto esta aposta não é suficiente para dar conta do grau de desigualdade e de carência observados na sociedade brasileira. A solução deve passar, também, por políticas redistributivas.

Mesmo porque, ainda que o Brasil voltasse a crescer a taxas espetaculares por um período prolongado, reeditando o milagre econômico, nada garante que, dessa vez, teríamos redistribuição. Além disso, diante de um cenário de extrema desigualdade de poder político, é razoável supor que quem se beneficiaria deste crescimento seriam os atores sociais que melhor mobilizam os recursos – políticos, culturais, sociais e econômicos – e que são os mesmos que sempre se beneficiaram da produção de excedentes no país, ou seja, a elite.

Nesse ponto é importante chamar atenção, também, para a incompletude da Teoria do Capital Humano que, por décadas, concentrou todas as nossas esperanças de eliminação da pobreza e promoção de igualdade na elevação dos níveis educacionais da população. É inegável a importância da educação, inclusive como fator de socialização e transmissão do sentimento de pertencimento a uma determinada cultura. Assim como é inegável que o aumento da escolaridade incide, também, sobre a capacidade de participação, de organização social e de disposição para a reivindicação de direitos – componentes indispensáveis para a geração de solidariedade no sentido de “reciprocidade generalizada”, como pensada por Putnam (2000).

No entanto, a escolaridade vem sendo apresentada muitas vezes como solução “mágica” para a ampliação das oportunidades e a criação de uma sociedade mais igualitária, reificando a noção de um mercado de trabalho com oportunidades iguais, cujo determinante é o valor meritocrático. Infelizmente, essa é uma condição difícil de ser alcançada num contexto de extrema desigualdade, em que a elite tende a acionar mecanismos de distinção que passam, invariavelmente, pela educação e pela cultura. E aqui podemos pensar na argumentação teórica desenvolvida, com tanta propriedade, por Pierre Bourdieu (1984, 1975).

Também é difícil supor que a educação sozinha seja capaz de reverter um cenário de desigualdades que se expressam em várias dimensões capacitárias e produz situações de extrema carência em saúde, nutrição, estímulo e disposição, entre outros fatores, o que cria diferenças na própria chance de apropriação das oportunidades educacionais. Sem mencionar que existe na qualidade do ensino um enorme hiato entre as escolas destinadas a acolher as crianças e jovens oriundos da elite e as escolas que recebem as crianças e jovens oriundos das classes populares. Além disso, mesmo o ensino voltado para as camadas populares, muitas vezes incorpora lógicas e valores distantes da realidade social na qual está inserido seu público-alvo, o que ajuda a explicar as elevadas taxas de repetência e evasão. Vale lembrar, também, que a educação é um investimento de longo prazo que tem impacto, fundamentalmente, sobre as gerações jovens, mas exclui a parcela da população adulta.

Desse modo, o investimento em educação, que é indispensável para a promoção de equidade e bem-estar, nem sempre tem impacto direto e imediato sobre a pobreza e a vulnerabilidade dos grupos desprivilegiados.

A reflexão desenvolvida até aqui permite perceber que a redução das desigualdades não se apresenta como uma consequência “natural” e provável do processo de desenvolvimento econômico. Pelo contrário, as tendências internacionais contemporâneas apontam no sentido de um crescimento econômico progressivamente produtor e reproduzidor de desigualdades, como é exemplar o caso da China. Também indica que a redução da pobreza absoluta está fortemente condicionada à diminuição das desigualdades e isto é verdade, não somente quando se trata das disparidades de renda, mas também quando consideradas outras dimensões, tais como saúde, educação e política.

Sei que foi apresentado, até aqui, um cenário pouco animador para a erradicação da pobreza e a promoção da equidade, na medida em que foi exposta uma situação de profunda desigualdade de oportunidades ao apontar como as chances relativas de mobilidade são reduzidas e revelam uma sociedade com pouca fluidez social. Esse quadro se torna ainda menos maleável, já que estamos retratando

uma sociedade resistente a grandes transformações na estrutura de classes, se considerarmos que no Brasil a elite tem enorme capacidade de mobilização de meios e recursos para garantir a transmissão de sua posição através das gerações.

E é a conectividade do poder político, econômico, social e simbólico que permite à elite utilizar estratégias, às vezes sutis, às vezes explícitas, de manutenção e reprodução de classe. A ordem vigente opera no sentido de maximizar os benefícios e interesses deste grupo, criando uma cadeia difícil de romper e que reduz drasticamente nossa capacidade de reverter o quadro de enorme desequilíbrio de poder, de capacidades, de recursos e de oportunidades.

Esse tom quase pessimista pode ter sido agravado pelo fato de que, para cada alternativa mencionada de geração de igualdade de oportunidades e de combate à pobreza – como crescimento econômico e capital humano – foram rapidamente apresentadas suas fraquezas e incompletudes. Isso porque, além dessas alternativas serem sabidamente ineficazes ou insuficientes, não é possível confiar num modelo único para lidar com um fenômeno tão multifacetado e tão extremo como é a desigualdade social em nosso país.

Nesse sentido, a busca de alternativas de redução das desigualdades passa por duas vias simultaneamente. Uma delas é a formulação de novos modelos de desenvolvimento. A outra é a definição e implementação de políticas que possibilitem uma distribuição mais equitativa dos bens e recursos sociais, que venham ampliar as oportunidades para um maior número de indivíduos. Políticas distributivas são indispensáveis para melhorar as condições de vida e de bem-estar da população vulnerável; mesmo pequenas mudanças na distribuição de renda têm impacto significativo na redução da pobreza.

Mas, assim como o investimento em capital humano e o crescimento econômico, a redistribuição de renda é condição necessária, mas não suficiente para a igualdade, na medida em que seus efeitos podem e devem ser potencializados tanto pelo investimento em educação como pelo desenvolvimento sustentado.

A igualdade de oportunidades que, em última instância, é o elemento-chave para uma sociedade justa, adotando o conceito rawlsiano de justiça (Rawls, 1993), só pode ser alcançada com ação pública que agregue e combine diferentes estratégias. Assim, tanto o Estado quanto o setor privado e as organizações da sociedade civil podem vir a ter um papel relevante na promoção da igualdade por meio de políticas sociais, que continuam a ser o mecanismo fundamental na ampliação do acesso a direitos e na geração de oportunidades.

Nesse sentido, é imprescindível a articulação entre políticas universais e políticas focalizadas que, embora tenham caráter distinto e se apliquem a situações diversas, não são excludentes nem necessariamente conflitantes. É

perfeitamente possível entendê-las como estratégias complementares, até porque deve-se reconhecer que as políticas universais têm limites por seu custo, enquanto as políticas focalizadas têm limites por seu alcance.

A oposição entre universalização e focalização é, portanto, artificial, embora tenha se tornado comum no discurso de vários analistas e, num contexto de escassez de recursos, fazer sentido para a escolha do tipo de política que deve ser priorizada. A natureza multidimensional da desigualdade requer a combinação e articulação de ambas. Como combater a desigualdade racial ou de gênero se não focalizarmos? Por outro lado, alguns direitos, como saúde e seguridade social, são universais.

Muitas organizações da sociedade civil têm, progressivamente, ampliado sua participação na oferta de serviços à população. É o caso, por exemplo, de organizações que atuam em programas de educação alternativos: escolas comunitárias, programas de pré-vestibular para grupos específicos (jovens pobres e negros, por exemplo) ou de ações básicas de saúde. O setor empresarial, também, reúne algumas iniciativas voltadas para a criação de oportunidades, seja no campo da qualificação e re-qualificação profissional, seja por outros programas voltados à prestação de serviços comunitários. Embora não seja suficiente, esse conjunto de práticas aponta possíveis caminhos que podem ser reforçados e ampliados.

Um passo importante para a agenda das políticas públicas é, sem dúvida, melhorar a qualidade das informações sobre os mecanismos e processos sociais envolvidos na produção e reprodução de desigualdades. Isso tem impacto imediato no desenho das políticas e, portanto, nas suas chances de sucesso. Da mesma forma, é fundamental avaliar as políticas públicas efetivamente implementadas. Existe um déficit no sistema de avaliação e monitoramento e, por isso, sabemos pouco sobre a história de fracassos e sucessos dessas medidas.

O objetivo deste texto foi conjugar uma discussão sobre desigualdades, com a preocupação que deve ser cada vez mais intensa e constante na agenda de pesquisa da Sociologia, que diz respeito às políticas públicas. Essa preocupação decorre do fato de que não é pertinente imaginar uma ciência social que se nega a ser socialmente relevante. O campo das políticas públicas incorpora uma vocação prática e propositiva que implica, não só em avaliar o impacto das *policies* já existentes, mas também produzir e acumular conhecimento no sentido de auxiliar a formulação e a implementação de práticas mais eficientes. E o diálogo entre estratificação, desigualdades e políticas públicas pode envolver diversas áreas, na medida em que atravessa os mais variados campos temáticos.

No entanto, é importante salientar uma vez mais que as desigualdades não estão limitadas à distribuição de renda. Cabe às análises sociológicas exporem os fatores e mecanismos envolvidos nos processos de produção e reprodução das desigualdades, que têm origens tão variadas quanto suas manifestações. É por meio do reconhecimento da complexidade da sociedade contemporânea, em geral, e do fenômeno da desigualdade, em particular, que as ciências sociais devem ultrapassar o espaço restrito das análises baseadas quase unicamente na renda, que têm circunscrito os estudos econômicos sobre as desigualdades.

No Brasil e no mundo, o tema das desigualdades perpassa diferentes campos temáticos, simplesmente porque suas origens são tão múltiplas e variadas quanto seus desdobramentos e consequências.

Do mesmo modo, as políticas de combate às desigualdades não podem ficar circunscritas somente a análises técnicas ou orçamentárias, centradas nos cálculos econômicos, como tendem a ser interpretadas nos estudos do campo da Economia. Nesse sentido, nossa disciplina tem muito a contribuir, uma vez que seu olhar está voltado tanto para as instituições como para os atores, individuais e coletivos, isto é, para a intercessão típica do campo sociológico entre estrutura e agência. Devemos, assim, nos concentrar na análise da articulação entre constrangimento e liberdade, entre condicionantes estruturais e voluntarismo.

Dessa forma, os estudos sociológicos são fundamentais tanto para a compreensão e interpretação dos mecanismos e fatores envolvidos na produção e reprodução das desigualdades, como são essenciais para a definição de soluções no campo das políticas públicas para este problema que é, sem dúvida, o mais central em nossa sociedade.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. *Distinction, a social critique of the judgement of taste*. Harvard University Press, 1984.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertran, 1989.
- BOURDIEU, Pierre e PASSERON, J. C. *A reprodução, elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro, F. Alves, 1975.
- GOLDTHORPE, J. H. *On sociology, numbers, narratives and the integration of research and theory*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- GRUSKY, D. *Social stratification, class, race and gender in sociological perspective*. Stanford, Westview Press, 2008.

- KAKWANI, KHAMDKER e SON “Pro-poor growth, concepts and measurements with country case studies”. *IPC Working Paper 1*, August 2004.
- KERSTENETZKY, C. L. Por que se importar com a desigualdade. *Dados*, vol. 45, n. 4, p. 649-675, 2002.
- MEDEIROS, Marcelo. *O que faz os ricos ricos: o outro lado da desigualdade brasileira*. São Paulo, Hucitec, 2005.
- MUNCH, R. *The production and reproduction of inequality, a theoretical cultural analysis*. In: Munch e Smelser (Orgs.). *Theory of culture*. Berkeley, University of California Press, 1992.
- PAKULSKI, J. e WATERS, M. *The death of class*. London, Sage Publications, 1996.
- PUTNAM, R. *Bowling alone, the collapse and revival of American community*. New York, Simon & Schuster, 2000.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Lisboa, Presença, 1993.
- RIFKIN, J. *End of work: the decline of the global labor force and the dawn of the post-market era*. New York, Tarcher/Putman, 1995.
- REIS, E. Percepções da elite sobre pobreza e desigualdade. In: Henriques, R. *Desigualdade e pobreza no Brasil*. Rio de Janeiro, Ipea, 2000.
- . *A desigualdade na visão das elites e do povo brasileiro*. In: Scalón (Org.). *Imagens da desigualdade*. 2004.
- REIS, E. e MOORE, M. P. *Elite perceptions of poverty and inequality*. England, Zed Books, 2005.
- REIS, E. P. e SCHWARTZMAN, S. *Pobreza e exclusão social, aspectos sociopolíticos*. Trabalho preparado por solicitação do Banco Mundial, como contribuição para um estudo em andamento sobre a exclusão social no Brasil. Disponível em: <<http://www.schwartzman.org.br/simon/pdf/exclusion.pdf>>.
- RIBEIRO, C. A. e SCALÓN, C. Class mobility in Brazil from a comparative perspective. In: Kinzo e Dunkerley (Org.). *Brazil since 1985 economy, polity and society*. London, ILAS, 2003.
- SCALÓN, M. C. *Mobilidade social no Brasil: padrões e tendências*. Rio de Janeiro, Revan, 1999.
- SCALÓN, C. *Imagens da desigualdade*. Belo Horizonte, UFMG, 2004.
- SCALÓN, C. e CANO, I. Legitimação e aceitação: como os brasileiros sobrevivem às desigualdades. In: Gacitúa-Marió e Woolcock (Orgs.). *Exclusão social e mobilidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Ipea/Banco Mundial, 2005.
- SCALÓN, C. e HERINGER, R. “Desigualdades sociais e acesso a oportunidades no Brasil”. *Revista Democracia Viva*, n. 7, Rio de Janeiro, 2000.
- SEN, A. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro, Record, 2001.
- SCHWARTZMAN, S. *As causas da pobreza*. São Paulo, Editora FGV, 2004.
- TILLY, C. *Durable inequality*. Berkeley, University of California Press, 1999.
- WEBER, M. “Class, status and party”. In: GERTH, H e MILLS, C. *From Max Weber: essays in sociology*. New York, Oxford University Press, 1977.

Como citar este artigo:

SCALON, Celi. Desigualdade, pobreza e políticas públicas: notas para um debate. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 49-68.

Cultura, diferença e (des)igualdade

Andreas Hofbauer¹

Resumo: O que para alguns é diferença cultural pode, para outros, ser manifestação de desigualdade social. As disputas e confusões em torno desta questão não ocorrem por acaso e têm, evidentemente, sérias consequências políticas. Recorrendo a dois exemplos – o candomblé e as relações raciais no Brasil –, este ensaio propõe-se a aprofundar uma reflexão teórica em torno de três conceitos – cultura, diferença e (des)igualdade – que, argumenta o autor, é fundamental para melhor entendermos alguns dos problemas candentes do mundo atual e, assim, quiçá, nos posicionarmos nele com mais propriedade.

Palavras-chave: Cultura, diferença, desigualdade, teoria pós-colonial, teoria antropológica.

Abstract: *What for some is cultural difference, can be expression of social inequality for others. The disputes and confusions over this question do not occur accidentally and have, obviously, serious political consequences. Based on two examples – Candomblé and the racial relations in Brazil –, this essay proposes to deepen the theoretical reflection on three concepts – culture, difference and (in)equality – which is, according to the author, fundamental if we want to comprehend some of the crucial current problems of our world and thus take position in it hopefully more competently.*

Key words: *Culture, difference, inequality, postcolonial theory, anthropological theory.*

1 Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da Unesp – Marília.

É possível conjugar a busca por igualdade social, política e econômica com a defesa do direito à diferença cultural? Como assegurar o respeito aos valores dos diferentes grupos étnicos e, ao mesmo tempo, garantir o princípio do tratamento igual a todos os cidadãos? Essas são algumas das questões políticas que se colocam hoje, na era da globalização, tanto aos Estados nacionais e organismos internacionais, quanto aos próprios grupos e indivíduos que reivindicam direitos específicos. Não pretendo dar resposta a perguntas tão complexas, mas somente apontar algumas questões conceituais e teóricas de fundo que – entendendo – precisariam ser aprofundadas para “avançarmos” nesses debates.

Antropólogos, como Thomas Hylland Eriksen, lamentam sua relativamente baixa participação no debate acadêmico sobre tais questões, que é liderado por cientistas políticos, filósofos e sociólogos. Eriksen constata um processo de recolhimento dos antropólogos diante de questões importantes das diferentes agendas políticas e reivindica que estes usem seus métodos etnográficos para encarar de frente temas candentes da atualidade. Caso contrário, teme o cientista, a antropologia pode estar fadada a tornar-se uma prática intelectual anacrônica (Eriksen, 2007: 12). Ainda que no Brasil sempre houve uma forte tradição dentro do campo da antropologia ligada a lutas políticas concretas, aqui também o pensamento antropológico não criou bases teóricas sólidas que permitam abordar a diferença cultural e a noção de igualdade e desigualdade de forma integrada.

Ao mesmo tempo, é perceptível que na já vasta literatura sobre a política das diferenças e o multiculturalismo há pouquíssimas referências aos debates dos antropólogos. Em especial, os teóricos clássicos do multiculturalismo (Taylor, Kymlicka) aparentemente ignoraram as reflexões antropológicas das últimas décadas quando basearam seus projetos normativos numa concepção de cultura que a maioria dos antropólogos entende hoje como ultrapassada: o “modelo de bola” (desenvolvido por Herder e reproduzido, posteriormente, por Boas) frisa uma fronteira clara entre “um dentro” e “um fora”, ao mesmo tempo em que postula um corpo homogêneo e coeso internamente (cf., p.ex., as críticas de Reckwitz, 2000: 503; 2010: 69-93).

Nas reflexões políticas e acadêmicas sobre o nosso debate ganha-se, às vezes, a sensação de que estamos diante de um diálogo entre surdos. O que para uns é diferença cultural pode ser, para outros, manifestação de desigualdade (cf., p.ex., o complexo e tortuoso debate atual na Europa sobre o uso do “véu” – *hijab*, *niqab*, *chador*, *burca*²). A razão principal dessa Babel reside talvez no fato

2 De um lado, o véu vem sendo associado por seus/suas opositores(as) à submissão e à exploração da mulher: vê-se nele um sinal que expressa a opressão da mulher pelo homem e que, dessa forma, reafirmaria

de que boa parte das análises faz questão de separar cuidadosamente diferença simbólica de desigualdade socioeconômica, de conceber nelas lógicas excludentes e de avaliá-las, conseqüentemente, a partir de corpos analíticos distintos. No mundo atual, marcado por fluxos de informação e de bens materiais, bem como por processos migratórios múltiplos que começaram a pôr em xeque as noções clássicas de espaço, comunidades, cidadania, direitos etc. (cf., p.ex., Appadurai, 1996), tal diferenciação torna-se cada vez mais “desajustada”.

Alguns cientistas, como o antropólogo Miguel Vale de Almeida, consideram a “separação entre a agenda da desigualdade e a agenda da diferença” perniciosa em dois sentidos: para a construção de uma teoria que dê conta do estado do mundo; e para as vidas das pessoas. Almeida adverte que “o discurso da Diferença pode ser um discurso da ocultação da Desigualdade”, mas admite também que este pode ser mobilizado para reivindicar o reconhecimento de desigualdades associadas às diferenças (Almeida, 2007: 107). Da mesma forma, sabemos hoje que a agenda da desigualdade, mecanismo histórico potente de mobilização das pessoas, pode contribuir para encobrir diferenças simbólico-valorativas.

Antes de mostrar que tipo de “desajustes e enviesamentos” analíticos uma tal separação das agendas pode produzir e de buscar apontar uma possível saída teórica para esse impasse, vale a pena investigarmos algumas razões possíveis para tal tensão conceitual. Por que, afinal, as reflexões sobre a diferença cultural frequentemente contrastam ou até se opõem àquelas preocupadas, em primeiro lugar, com a igualdade e a desigualdade?

A (des)igualdade como princípio ordenador da modernidade

É lícito afirmar que todas as sociedades reconhecem diferenças de diversas ordens (peculiaridades físico-fenotípicas, (des)habilidades especiais, diferenças em termos de idade e gênero, assim como de *status*, de poder etc.) e possuem noções de justiça ancoradas em determinadas concepções do mundo (em forma de cosmologias e/ou ideologias). Quais diferenças são vistas como justas e quais como injustas frequentemente varia, porém, entre as sociedades. E existem, evidentemente, também disputas internas a respeito de tais avaliações. Geralmente há, no entanto, algumas concepções que se impõem como discursos hegemônicos e que buscam explicar e justificar certas diferenças como

o patriarcalismo e o machismo. Já os(as) defensores(as) do véu projetam nele uma afirmação étnico-religiosa e/ou da liberdade individual. Nesse sentido, o véu simboliza o direito a liberdades individuais e coletivas no país acolhedor. Assim, seu uso pode ser visto também como um ato de resistência contra forças assimilacionistas.

benignas para a coesão e a integridade do corpo social, bem como condenar outras como socialmente malignas ou imorais, que podem vir a ser identificadas e reprovadas como “desigualdade”.

No caso da história do Ocidente, é possível mostrar que durante muito tempo as diferenças de *status* eram justificadas pelos discursos da elite religiosa e política. A concepção de uma ordem divina inalterável passou a ser seriamente ameaçada somente com a ascensão de uma burguesia mercantil que propagava ideais secularizantes, como o empreendimento e o desenvolvimento. O ideário secularizante do pensamento iluminista, que se transformava aos poucos em discurso hegemônico, teria conseqüências ambíguas para a percepção da alteridade e no debate sobre as diferenças humanas. Com base em premissas naturalistas iluministas, tornava-se possível reivindicar que o princípio da igualdade valesse não apenas diante de Deus, mas fosse atingido já aqui na Terra. Pesquisadores como o historiador Fredrickson (2004: 67), porém, chamam a atenção para o fato de que a divulgação desses mesmos ideais iluministas (nos Estados Unidos e na Europa) contribuiria também para “naturalizar” a noção da diferença. A explicação da origem das diferenças humanas seria buscada não mais diretamente na força divina, mas cada vez mais em fatores como clima, geografia e, a partir do século XIX, nos próprios corpos dos seres humanos. De acordo com antropólogos como Kohl (1986: 117) e Petermann (2004: 190), manifesta-se no pensamento iluminista uma “contradição insolúvel” que eles atribuem à posição e à atuação sociopolítica dessa nova elite. De um lado, os iluministas lutavam, nos seus países de origem, contra todas as forças políticas e econômicas que impediam a implantação de uma sociedade burguesa, baseada no princípio da igualdade e da liberdade de todos os homens; de outro, os mesmos intelectuais costumavam apoiar a submissão colonial e a exploração de povos em ultramar, na medida em que tal política formava a base para a ascensão e o fortalecimento do poder burguês em oposição às forças do velho regime. Isso explica talvez como pensadores tais quais Buffon e Montesquieu puderam posicionar-se contra a “escravidão em si” ao mesmo tempo que a justificavam para determinados grupos humanos que viviam em ultramar, como uma forma de sociabilidade ajustada ou um meio adequado para tentar “policiá-los” (civilizá-los).

Foi, portanto, no momento da expansão colonial europeia – a qual desencadeou uma intensificação de contatos com povos em ultramar e provocou intervenções bélicas, ocupações territoriais e processos de exploração econômica – que o ideal da igualdade foi se consolidando e se naturalizando na Europa. A concomitante naturalização do velho binário “civilizado” *versus* “selvagem”, que com a biologização da noção de raça assumiria uma nova roupagem avessa a qualquer universalismo de inspiração metafísica, tornava cada vez mais

improvável que os seres em ultramar pudessem ou deveriam participar desse universo da igualdade que a elite pensante ansiava construir na Europa.

O sujeito racional iluminista, a liberdade individual e a igualdade entre todos os cidadãos constituíam não somente ideais locais, mas seriam também utilizados para marcar fronteiras identitárias no momento da expansão colonial e como parâmetro supostamente metacultural (supralocal) para avaliar o progresso de qualquer sociedade. Embora sempre houvesse disputas em torno da definição do ideal da igualdade – e a assunção de um regime de igualdade específico pode legitimar a ocorrência de determinadas formas de desigualdade (p.ex., o ideário liberal justifica desigualdades por mérito; o ideal da erudição pode legitimar desigualdades com base em diferentes graus de acumulação de conhecimentos canônicos) –, este seria concebido como um dos dados fundantes daquilo que viria a ser denominado e propagado como modernidade.

Autores associados à perspectiva pós-colonial têm alertado para o fato de que a maioria das grandes teorias hegemônicas desenvolvidas nos centros acadêmicos ocidentais, tanto de viés liberal quanto marxista, aborda a modernidade como um fenômeno diretamente vinculado ao mundo ocidental. Tais discursos pregam, entre outras coisas, que a modernização teria começado na Europa com a Revolução Industrial e, de lá, ter-se-ia espalhado por todo o globo (cf. p.ex. Knöbl *apud* Costa, 2005: 244). Estudiosos como Stuart Hall pretendem, ao contrário, mostrar que o que vem sendo chamado de modernidade foi construído com a participação ativa de populações que, em muitos clássicos, costumam ser tipificadas como “pré-modernas” e/ou “subdesenvolvidas”. Assim, Hall chama a atenção para o fato de que o discurso hegemônico da modernização tem reduzido a história moderna a uma ocidentalização paulatina e heroica do mundo, omitindo que, por meio da expansão colonial, diferentes historicidades e temporalidades foram violentamente fundidas e mescladas (Hall, 1996: 252).

Autores como Randeria (1999) e Pieterse (2010) têm criticado o universalismo reivindicado pela modernidade ocidental, desmascarada agora como uma história particular, que faria com que os não ocidentais fossem colocados na “sala de espera da história” (Chakrabarty, 2000: 8). Assim, Randeria enfatiza as múltiplas imbricações que caracterizariam a modernidade (*entangled modernity*). Ela chama especial atenção para as diversas e paralelas histórias que são compartilhadas, se cruzam e se mesclam sem que sejam representadas como tais, e destaca as interdependências entre muitas dessas histórias modernas sem deixar de incluir, na sua análise, as assimetrias nas relações de poder (Costa, 2005: 229).

A sociologia, fundada no auge da crença positivista no progresso com a missão de avaliar os acertos e desvios do processo civilizador, foi talvez a disciplina entre

as ciências humanas que mais nitidamente incorporou aquele ideal de modernidade criticado pelos pós-coloniais. Reckwitz afirma que as teorias sociológicas clássicas podem ser entendidas como teorias da modernização e destaca três grandes narrativas: a descrição da modernidade como capitalização (Marx), a caracterização da modernidade como racionalização (Weber) e a identificação da modernidade como processo de diferenciação funcional (Durkheim, Simmel). Todas essas teorias teriam contribuído para constituir um dualismo entre sociedade moderna e sociedades tradicionais, cuja fundamentação teria ainda conferido à diferença constatada uma conotação de distanciamento temporal (presente/passado) e espacial (Ocidente/não Ocidente). Tais teses previam também que qualquer processo de expansão da modernidade em esferas não ocidentais provocaria um recuo paulatino das estruturas tradicionais locais (Reckwitz, 2008: 226-228).

Culturas antropológicas e suas diferenças

Mais ou menos no mesmo período, no final do século XIX, institucionalizar-se-ia outra área acadêmica que igualmente se propunha a avaliar questões fundamentais da vida em sociedade, mas que, diferentemente da sociologia, privilegiava, para tanto, análises de sociedades que vinham sendo colonizadas pelos europeus e eram tidas como pré-modernas (não civilizadas) como base de suas reflexões. O evolucionismo, a primeira teoria hegemônica dessa nova disciplina, a antropologia, compartilhava e reforçava a ideia do progresso civilizador uniforme: tratava os chamados “primitivos” como verdadeiros representantes da “infância da humanidade” que, por meio de um “aprimoramento gradual”, poderiam talvez – um dia – chegar ao estágio supremo da cultura humana, à civilização. Ao insistir na ideia de uma pluralidade de culturas, pensadas cada uma como uma totalidade orgânica, ou seja, como a vida psíquica de um povo, o antropólogo F. Boas desafiaria tanto o determinismo evolucionista quanto o determinismo racial-biológico. A separação conceitual rigorosa entre raça e cultura proposta por Boas permitiu a este antropólogo opor-se a que o mundo das culturas fosse subjugado a “leis naturais” (isto é, subtrair, definitivamente, a noção da diferença do “reino da natureza”), consolidando, dessa forma, um espaço conceitual próprio para se pensar os mundos da simbolização criados pelos próprios seres humanos.

Se essa noção sistêmica e sincrônica das culturas,³ característica da maioria das grandes teorias antropológicas do início do século XX (funcionalismo,

3 Eminentemente representantes da tradição clássica francesa e também britânica (por exemplo, o estrutural-funcionalista Radcliffe-Brown) não deram a mesma importância ao termo “cultura”, mas aplicavam a ideia de sistema, de sincronia e de homogeneidade ao seu conceito-chave de análise, isto é, à sociedade.

estruturalismo, culturalismo), possibilitou fazer frente aos discursos discriminatórios baseados em modelos evolucionistas e raciológicos, tal perspectiva não dava conta de analisar dinâmicas culturais internas, conflitos intra e interétnicos, processos de transformação etc. As concepções culturais ganhariam mais dinâmica a partir das décadas de 1970 e 1980, quando pesquisadores, como P. Bourdieu (1972) e M. Sahlin (1981), começaram a conjugar a noção de sistema com usos particulares e estratégicos de partes do repertório sociocultural, em virtude de interesses pessoais e grupais. Ao buscar entender não somente como o sistema molda a prática, mas também como o próprio sistema é moldado pela ação dos agentes sociais (isto é, como a prática contribui para reproduzir o/a sistema/estrutura e como o/a sistema/estrutura pode ser transformado(a) e/ou mantido(a) pela prática), a noção de “agenciamento” (*agency*) ganharia destaque em estudos antropológicos.

Uma nova geração de antropólogos que, de certo modo, radicalizou a chamada “virada literária” introduzida pelo viés interpretativo de C. Geertz, criticaria fortemente o essencialismo, o holismo e a homogeneidade presentes na noção clássica de cultura. Incorporando premissas teóricas fundamentais de Foucault a respeito da relação entre discurso, saber e poder, antropólogos pós-modernos, como J. Clifford, fariam críticas viscerais à “autoridade etnográfica” e às formas de representação manifestas na maioria dos textos antropológicos. Para romper com os “monólogos” que, segundo eles, dominavam as monografias clássicas (inclusive os escritos “clássicos” de Geertz da década de 1970), seria necessária a elaboração de estratégias que permitissem expressar as múltiplas vozes, a polifonia que, de acordo com esses autores, cria e recria a vida em sociedade.⁴ Alguns integrantes dessa “corrente”, como Abu-Lughod, chegaram a reivindicar o abandono do conceito “cultura”, uma vez que consideram tal noção “uma ferramenta essencial para a fabricação de alteridades”, que operaria de modo muito semelhante a de sua predecessora – a raça – já que teria contribuído para estabilizar diferenças e, inclusive, para justificar desigualdades entre o Ocidente e o resto do mundo (Abu-Lughod, 1991: 143). Uma vez que tenderia a ignorar tanto semelhanças que, de acordo com Abu-Lughod, existem entre as culturas, como diferenças (de classe, raça, gênero, idade etc.) no interior de cada uma delas, Abu-Lughod propõe a substituição do conceito de “cultura” por termos como “prática” ou “discurso” que, diferentemente, não sugeririam “homogeneidade” nem “holismos”.

4 As atenções de tais antropólogos voltar-se-iam para a relação dialógica entre pesquisador e pesquisado, tida como responsável pela produção de conhecimento, dando início, dessa forma, a um processo de autorreflexão crítica sobre a atividade dos antropólogos.

Outro ícone da antropologia pós-moderna, J. Clifford concorda que cultura é uma ideia profundamente comprometida e afirma que a noção clássica de “integridade cultural” não tem como sobreviver aos processos de fragmentação que o mundo pós-industrial impõe; no entanto, confessa não conseguir abrir mão do uso do conceito (Clifford, 1988: 10). Foram reavaliações e críticas desse tipo que levaram alguns antropólogos a criar novos conceitos, metáforas e neologismos, tais como “fluxos culturais” (Hannerz, 1992), “*routes*” e “viagens” (Clifford, 1997), “*ethnoscapes, ideoscapes*” etc. (Appadurai, 1996), tentando, dessa maneira, responder às “novas formas” como valores simbólicos e comunidades identitárias “se espalham e se organizam” no mundo globalizado.

Paralelamente às vozes que preferiram suspender o debate sobre a cultura, articularam-se também reações àquilo que alguns entendem como exagero pós-moderno. Sahlins acusa, não sem sarcasmo, os autodeclarados vanguardistas de terem esvaziado o conceito de cultura. Ao tratar o poder como uma espécie de “buraco negro” no qual depositam tudo aquilo que tem sido objeto valoroso para a antropologia até recentemente (diferentes formas de viver, de organização social e de pensamento, valores, éticas, ontologias, formas religiosas etc.), teriam reduzido a noção de cultura a um mero marcador da diferença (*differencing*) (Sahlins, 1997: 43, 44). E constata um paradoxo: num momento histórico marcado por políticas de diferença e projetos multiculturais, em que cada vez mais grupos assumem e expõem publicamente o que consideram ser as suas tradições, anunciando, portanto, “a existência de sua cultura, antropólogos avançados a estão negando” (Sahlins, 2001: 28).⁵

Hoje há aparentemente cada vez mais antropólogos, como T. H. Eriksen, que avaliam como necessária a revolta contra a noção clássica de cultura ao mesmo tempo que percebem que o discurso antiessencialista pode desembocar na defesa de posições neoliberais. “O oposto da diferença não é necessariamente igualdade, mas pode ser também indiferença”, escreve Eriksen (2002: 3). O pesquisador norueguês reconhece que cultura é algo construído e até certo ponto escolhido, mas ela traz em si também muitos elementos implícitos (normas, hábitos, formas de transmissão de conhecimento) e tem, portanto, também um caráter de “sina”, de algo que não pode ser simplesmente trocado no “livre mercado” ou reduzido à

5 Sahlins constata neste contexto um uso inflacionário da palavra “cultura”, o que revela também que a definição desse conceito já fugiu totalmente do controle dos antropólogos. Com a popularização do conceito cultura, este tornou-se uma realidade política, jurídica e midiática, mesmo que seja raramente definido quando empregado. Usos populares da noção de cultura visam não somente marcar a diferença, mas procuram também passar a ideia de estabilidade – algo aparentemente cada vez mais desejado por muitos, num mundo que inspira o contrário.

“sua face política”. Os valores e modos de vida não são um conjunto de abstrações, mas estão profundamente ancorados nas experiências pessoais. Nesse sentido, Eriksen adverte que deveríamos “diferenciar cuidadosamente entre diferenças culturais e a exploração política de diferenças culturais assumidas”. Não se trata de voltarmos às perspectivas clássicas essencialistas a respeito das culturas; ao mesmo tempo, devemos reconhecer que as escolhas, opções e reivindicações das pessoas – inclusive a percepção de determinadas diferenças como desigualdades e a defesa de direitos específicos para determinados grupos/culturas – são feitas em contextos culturais específicos (Eriksen, 2002: 8).⁶

Refletindo sobre a relação entre saberes tradicionais (locais) e saberes científicos, Manuela Carneiro da Cunha argumentou recentemente, de forma não tão diferente de Eriksen, que é imperativo distinguirmos entre cultura sem aspas – modos de pensamentos, hábitos, estilos de vida etc. – e cultura com aspas (“cultura”) – uma espécie de metadiscorso autorreflexivo sobre a própria cultura e que ganha importância sociopolítica num momento de intensificação das relações interétnicas (“regime de etnicidade”).⁷ De acordo com Cunha, a “lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das ‘culturas’” (Cunha, 2009: 359). No entanto, a pesquisadora chama a atenção para o fato de que cultura e “cultura” se afetam mutuamente. Ela sugere que “a reflexividade tem efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo que ela reflete – cultura, no caso – como sobre as próprias metacategorias, como ‘cultura’” (ibid., 363).⁸

Brumann, que se debruçou num conhecido artigo sobre diferentes visões de cultura, concordaria com Cunha sobre a diferenciação entre cultura e “cultura”. O que indivíduos e grupos entendem como sendo “a sua cultura”,⁹ escreve Brumann (1999: 12), é frequentemente uma seleção arbitrária de elementos facilmente identificáveis, e a pesquisa antropológica deve ser capaz de mostrar esse fato.

6 Eriksen explicita este ponto quando diz: “Se engajarmos-nos em imperialismos culturais, deveríamos assumi-lo”. A luta por direitos humanos, a tentativa de libertar as mulheres muçulmanas da opressão masculina são para Eriksen “obviamente formas de imperialismo cultural” que, reivindicando, deveríamos descrever como tal. “A única forma defensável de imperialismo cultural”, continua este antropólogo, “é a [forma] esclarecida [*enlightened*] que reconhece a existência de profundas diferenças” (2002: 3).

7 Numa reflexão à parte, Carneiro da Cunha afirma – ao se remeter a um linguajar marxista clássico – que tal diferenciação poderia ser comparada com a ideia de cultura em si (cultura) e cultura para si (“cultura”) (Cunha, 2009: 313).

8 Vários antropólogos (p.ex. Eriksen, 2003; Agier, 2001) têm tratado sob a temática da identidade fenômenos como estes descritos por Cunha com o conceito de cultura com aspas. Não cabe neste ensaio tratar o complexo debate sobre a questão da identidade, que é intenso tanto no campo da antropologia como no dos estudos pós-coloniais. Para uma visão geral dessa temática, cf. Hofbauer (2009).

9 Em muitos casos, estudos antropológicos fornecem “modelos” ou, pelo menos, elementos aproveitáveis para as autorrepresentações que se sedimentam em noções locais de cultura.

Em outro texto provocador, Eriksen enfatiza ainda que o termo “diferença cultural” pode referir-se a diferentes tipos de fenômenos.¹⁰ A exemplo dos processos que se desenrolam no contexto da migração, Eriksen mostra que as sociedades ocidentais que se dizem avançadas têm assumido duas posturas diferentes diante do contato com outras culturas: uma expressar-se-ia no termo “diversidade”, a outra, no termo “diferença”.

Tanto em documentos da Unesco (relatório da Unesco sobre direitos e variações culturais, 1995) como na postura dos governos e da grande mídia diante dos imigrantes na Europa, Eriksen constata certa celebração da ideia de “diversidade cultural”: esta diria respeito a uma série de aspectos culturais – comidas, artesanatos, ritos que podem ser entendidos como politicamente neutros, moralmente benéficos e ainda capazes de se tornar economicamente aproveitáveis. Já outros aspectos culturais, como a organização social e política, a estrutura do parentesco, o sistema educacional, o papel de gênero (*gender role*) etc. dos grupos minoritários, são frequentemente tratados como práticas questionáveis ou inaceitáveis. Para Eriksen, essa diferenciação explica-se, em primeiro lugar, pelo fato de que, diferentemente da benquista “diversidade cultural”, aquilo que ele caracteriza como “diferença” tende a ameaçar um valor cultural atualmente inegociável nas sociedades ocidentais: o individualismo que dá sustentação às políticas (neo)liberais (Eriksen, 2006).

Parece lícito afirmar que com a redefinição boasiana de cultura a antropologia não rompeu, num primeiro momento, com a oposição dicotômica entre o Ocidente e o resto do mundo, mas abriu caminho para introduzir perspectivas analíticas que não se prendessem mais umbilicalmente a classificações e categorias ocidentais particularistas que reivindicavam ter aplicação universal e que levavam necessariamente a avaliações hierarquizantes e discriminatórias das diferenças culturais. Com todas as reformulações e críticas recentes, podemos perceber na maioria dos usos atuais do conceito cultura duas peculiaridades – ou problemas – que têm importantes consequências para a nossa discussão. A primeira diz respeito à tradição de delimitar contextos culturais. Se não aderirmos a uma perspectiva pós-moderna radical, coloca-se, de alguma maneira, a questão das fronteiras, sobretudo quando queremos tratar um tema complexo como o dos valores. É de fato possível, por exemplo, delimitar diferentes regimes de justiça e como eles interagem? Como se dá a ação social de agentes sociais que convivem com mais de uma referência cultural-valorativa? Até que

10 Para entendermos as complexidades culturais contemporâneas, seria importante, em primeiro lugar, discernir entre formas horizontais e verticais de diferenciação – isto é, entre diferença igualitária e hierárquica.

ponto os sujeitos moldam os regimes de diferença e justiça dos quais participam ou são moldados por estes?

A segunda peculiaridade tem a ver com a tradição antropológica de conceber e entender as culturas como mundos próprios que foi desenvolvida, em boa medida, com o objetivo de fazer frente aos determinismos evolucionistas e raciais. Nas teorias clássicas tal postura analítica levava a uma separação entre diferença e poder ou, ainda, a uma despolitização do poder. Admitiam-se e comentavam-se desigualdades, assimetrias de poder e discriminações entre culturas diferentes (sobretudo entre o Ocidente e as culturas colonizadas), mas evitava-se chamar a atenção para problemas desse tipo no interior das culturas pesquisadas: seja por um motivo político que buscava alcançar o respeito de culturas frequentemente menosprezadas e maltratadas ou perseguidas pelas sociedades nacionais; seja devido a opções teórico-metodológicas que visavam a tornar inteligíveis o funcionamento da sociedade e/ou a manutenção da ordem interna ou os padrões de comportamento, crenças, valores morais etc. que supostamente unem um grupo (funcionalismo, estruturalismo, culturalismo); seja, ainda, pelo intuito de entender o “ponto de vista do outro” (cf. p.ex. Malinowski, 1961: 25; e, sobretudo, Geertz, 1989). Como resultado de tais esforços para explicar o equilíbrio interno e/ou compreender e reconhecer as noções nativas, podemos perceber – pelo menos em diversas obras clássicas – análises que tendem a reproduzir discursos hegemônicos: inclusive no que diz respeito às diferenças internas em termos de *status*, poder e riqueza.

A reavaliação das diferenças pela crítica pós-colonial

Os termos “cultura” e, sobretudo, “diferença” aparecem com mais frequência a partir da segunda metade do século XX em textos de cientistas que, inseridos na tradição de debater o projeto da modernidade, dedicavam-se primeiro a desmascarar desigualdades sociais. Insatisfeitos com as explicações marxistas ortodoxas, diversos intelectuais, comprometidos com as emergentes lutas das mulheres e/ou de grupos frequentemente chamados de “minorias” (negros, homossexuais, portadores de necessidades especiais etc.), buscavam agora, a fim de aguçar suas críticas, novas referências teóricas, reconhecendo, desta maneira, outras divisões importantes na sociedade moderna capitalista além das classes sociais.

Foi nos países anglo-saxões que se articularam primeiro os chamados estudos culturais e, num segundo momento, os estudos pós-coloniais, cujas preocupações e reflexões tendem a se sobrepor e se mesclar em vários pontos. Os mentores do projeto dos “estudos culturais” na Inglaterra, intelectuais de

orientação marxista como Hoggart, Williams e Thompson, buscavam analisar aquilo que concebiam como “cultura popular” ou “cultura da classe trabalhadora”. A noção de hegemonia elaborada por Gramsci, que possibilita superar a relação dicotômica e mecanicista do vínculo entre infraestrutura e supraestrutura do modelo marxiano clássico, reflexões de Althusser sobre a noção de ideologia e de subjetividade, ideias da psicanálise lacaniana e – sobretudo a partir da década de 1970 – cada vez maior influência do pensamento pós-estruturalista (Foucault e Derrida) contribuíram decisivamente para remodelar a concepção de cultura dos pesquisadores ligados a essa corrente. Diferentemente da perspectiva antropológica clássica, os estudos culturais tendem a abordar a cultura, em primeiro lugar, como um campo no qual disputas por poder, conflitos em torno de significados e processo de identificação e diferenciação são articulados e negociados. Ou seja, em vez de destacar a força integrativa e homogeneizadora das culturas, os estudos culturais procuram chamar a atenção para a ausência de consensos em questões relacionadas com valores e significados nas sociedades atuais. Isso também porque entendem a formação e a recriação de diferenças e fronteiras como processos inerentes à modernidade e à chamada globalização.

Já os estudos pós-coloniais inspiraram-se fortemente na teoria literária e, em geral, dão ainda mais destaque à análise do discurso.¹¹ O que une os pós-coloniais é o objetivo de analisar as consequências nocivas do colonialismo para as sociedades não ocidentais e revelar suas raízes imperialistas e racistas. A incorporação das reflexões de Foucault a respeito da relação entre discurso, saber e poder conferiu à perspectiva pós-colonial um poderoso instrumental analítico que permitiu a elaboração de críticas viscerais às formas de representação que o Ocidente moderno desenvolveu. Baseando-se em tais premissas, os pós-coloniais têm sustentado, entre outras coisas, que a invenção da categoria discriminatória de povos *selvagens* e *primitivos*, os quais viveriam em uma carência generalizada, foi crucial para fundamentar a ideia iluminista de um sujeito racional autônomo supostamente autodeterminado e capaz de garantir por meio do domínio da natureza o progresso da humanidade (cf. Varela, 2005: 16). Classificações binárias como essa expressariam o modo ocidental, logocêntrico de apreender o mundo e constituiriam a base para a construção das estruturas modernas de dominação.¹²

11 Há diversos intelectuais, como Stuart Hall e Paul Gilroy, que são associados tanto aos estudos culturais quanto aos estudos pós-coloniais.

12 Spivak, famosa expoente do pós-colonialismo, usa o termo “violência epistêmica” (cunhado por Foucault) para definir os processos de repressão e marginalização provocados pelo saber ocidental e suas categorias de pensamento, que reivindicam supremacia sobre outros saberes e categorias (Spivak, 2008: 42).

Uma grande preocupação dos pós-coloniais é, portanto, denunciar e desconstruir os diversos binarismos localizados nas narrativas ocidentais hegemônicas (*West-rest*; moderno-tradicional; colonizadores-colonizados, secularizado-religioso; sociedades com história-sociedades sem história), que teriam não somente guiado a produção de conhecimento, mas também justificado intervenções políticas que incluíam, com frequência, o uso da violência.¹³ Trabalhos pós-coloniais mais recentes têm investido, inclusive, na elaboração de soluções teóricas que venham a servir de base a lutas contra-hegemônicas distintas de uma mera inversão da valorização do par conceitual “o Ocidente e o resto”, como teria ocorrido nas lutas anticoloniais clássicas.¹⁴ A crítica pós-colonial exige outra atitude. O objetivo declarado é a desconstrução de todo tipo de essencialismo na concepção das diferenças humanas: almeja-se a diluição crítica de todas aquelas fronteiras vistas como legado do colonialismo, por um lado, e das lutas anticoloniais, por outro (cf. Costa, 2006a: 89; Costa, 2006b). Dessa forma, isto é, descolonizando a própria maneira de pensar, o projeto pós-colonial procura “reinscrever” o colonizado na modernidade: não mais como “o outro” do Ocidente, mas sim como parte integrante e constitutiva daquilo que foi construído – discursivamente – como moderno (cf. tb. Hofbauer, 2011: 44).

Percebe-se, portanto, que na análise pós-colonial a diferença já não é tratada como uma fronteira entre dentro e fora, mas sim concebida como um *locus* dentro do “próprio centro” (Hein, 2006: 41-42). A transposição das fronteiras para o interior das culturas transforma a cultura num lugar incerto de significação. Fundamental para essa re-conceitualização da noção da diferença – e, também com isso, da cultura – foram as reflexões do filósofo Derrida (1972) a respeito da articulação dos signos que o levaram a criar o neologismo *différance*. Com a

13 Já o livro *Orientalismo* (1978), de Edward Said, muitas vezes lembrado como texto fundacional do pós-colonialismo, procurava mostrar como o discurso colonial produziu ao mesmo tempo sujeitos colonizadores e sujeitos colonizados e como o Oriente foi, no fundo, “inventado” por construções narrativas elaboradas por autodeclarados “orientalistas”.

14 Compreende-se agora que a luta anticolonial “clássica” ocorreu ainda dentro da episteme colonial, por meio da fixação da suposta diferença entre colonizador e colonizado, na forma de movimentos nativistas e nacionalistas. Mesmo que Spivak tenha admitido, com a introdução do termo “essencialismo estratégico”, a necessidade de os subalternos inverterem em determinadas situações os essencialismos usados contra eles, ela chama a atenção para os perigos de uma tal estratégia (especialmente, o perigo de repetir e fortalecer as normas e valores do discurso dominante) e para a necessidade da sua superação. Como a maioria dos pós-coloniais, também Spivak, tradutora da obra *De la grammatologie*, de Derrida, compreende a desconstrução como um importante instrumental analítico que visa não somente desestabilizar discursos hegemônicos que sustentam binarismos, mas também fazer com que grupos excluídos e marginalizados se tornem visíveis e audíveis.

introdução desse conceito, que afirma, entre outras coisas, que (1) nenhum contexto discursivo particular esgota plenamente o repertório de significações atribuíveis a um signo, e que (2) significantes e significados nunca se correspondem inteiramente,¹⁵ Derrida criou as bases teóricas que tornaram possível romper definitivamente com a ideia da diferença preexistente (“diferença ontológica”).¹⁶

Baseando-se nesses ensinamentos de Derrida, Homi Bhabha tem argumentado que o discurso colonial nunca foi tão uniforme quanto ele próprio se apresentava e, portanto, não foi capaz de operar sem contestação, distúrbios e interrupções. Bhabha, um dos autores pós-coloniais que mais tem explorado o modelo linguístico-discursivo de análise,¹⁷ entende que a tentativa de fixar significados não poderia ser alcançada plenamente, uma vez que no processo de “tradução” de ideias particulares e de teorias produzidas na metrópole surgiriam inevitavelmente hibridações. Ou seja, o contexto colonial não permitiria uma repetição do original sem modificações, já que o processo de tradução – a repetição num outro contexto – abre inevitavelmente brechas e fissuras no “texto” original.

Ao operar com conceitos como “hibridação”, “mímica” e “terceiro espaço”, Bhabha procura não apenas reavaliar o tema da resistência, mas também elaborar um novo quadro conceitual para tematizar a questão da diferença em si.¹⁸ Assim, a noção de mímica, concebida como uma “repetição com diferença”, ajuda-o a defender a ideia de que a imitação no contexto colonial não deve ser meramente vista como um ato de submissão incondicional ao colonizador. Pelo contrário: os deslizamentos, os excessos e as diferenças que emergem do processo de imitação fariam com que a mímica se tornasse ao mesmo tempo

15 No fundo, Derrida propõe – diferentemente de Saussure – que o signo não seja mais entendido como uma união entre significado e significante, mas como uma estrutura de significantes. É que Derrida entende que o significado de algo – uma palavra, por exemplo – só pode ser transmitido (explicado) pela referência a outra(s) palavra(s), de maneira que o significado torna-se, ele próprio, significante.

16 A instabilidade inerente à produção de significado, descrita pelo termo *différance*, servirá aos pós-coloniais também como argumento em prol da noção de que a “prisão simbólica” imposta pelos discursos hegemônicos discriminatórios e estereotipados pode ser rompida e que, portanto, as lutas contra-hegemônicas fazem sentido.

17 Outros pensadores pós-coloniais, como Gilroy e Hall, não põem em xeque a importância da construção discursiva de significados, mas, ao se delimitarem de uma postura pós-estruturalista extrema, questionam a ideia de que esta seja a única fonte de poder. Para Hall, a questão do poder e do político não se reduz ao problema da língua e da representação. Esse cientista entende que tanto o textualismo quanto o economicismo não dão respostas satisfatórias para a questão do local do poder, ao mesmo tempo em que não põe em dúvida a existência de algo como um poder econômico e político anterior à sua articulação verbal (linguística) (in: Müller-Funk, 2006: 284).

18 Logo no início do seu clássico *O local da cultura*, Bhabha polemiza contra a ideia de avaliar a “representação da diferença (...) como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos* [pre-given], inscritos na lápide fixa da tradição”, também porque entende que “os termos de embate [engagement] cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente” (Bhabha, 2001: 20).

semelhança e ameaça, conferindo-lhe um potencial subversivo, qual seja, o de minar as grandes narrativas do colonialismo (Bhabha, 2001: 130-131).

Bhabha concebe, portanto, a hibridação não como uma junção de dois elementos que dão vida a um terceiro, mas muito mais como aquilo que ele denomina “terceiro espaço”: um momento que torna possível novos posicionamentos dos sujeitos, em que os signos são deslocados de seu referencial hegemônico e ainda não foram inscritos num outro sistema de representação totalizante (Bhabha, 2001: 67-68). É esse deslocamento, para Bhabha, que caracteriza o momento da hibridação do signo e o possível momento da resistência: ele diz respeito à articulação da ambiguidade que retira de todas as classificações padronizadoras sua completude e inequívocidade (cf. tb. Hofbauer, 2011: 47).¹⁹

Há, certamente, pontos de contato na maneira como os cânones antropológicos e pós-coloniais lidam com a noção da diferença, mas há também divergências. Ambas as “tradições” elaboraram críticas aos essencialismos. No entanto, a estratégia analítica preferida pelos pós-coloniais para lidar com a questão da diferença busca fazer um trabalho de desconstrução das narrativas hegemônicas discriminatórias sobre os supostos sujeitos (culturas) não ocidentais ou não modernos, ao passo que a antropologia inverte a direção do percurso teórico-metodológico: busca a compreensão da diferença a partir de uma “perspectiva de dentro”.

O “lado forte” da antropologia tem sido o de avaliar, a partir de sólidas pesquisas de campo, diferentes formas de organização social, bem como diferentes sistemas de valores, éticas e ontologias. Esse olhar relativizante impulsionou a elaboração de estratégias analíticas que levassem a sério as categorias nativas e teve como efeito que não poucas monografias clássicas abordassem questões como diferenças em *status*, poder e riqueza exclusivamente a partir das narrativas nativas (ou atribuíssem a sua explicação a postulados “mecanismos sistêmicos” que visariam a manter a ordem interna).

Já os estudos pós-coloniais, que têm como forte referência da sua reflexão o projeto da modernidade, articulam críticas abertas a processos discriminatórios e desigualdades sociais que são atribuídos aos projetos políticos e discursos hegemônicos ocidentais. Nessa tradição, a noção de cultura apresenta-se, em

19 Para Bhabha (2001), o momento da hibridação é fortuito, aleatório; é uma interação contingente que independe da vontade dos sujeitos. Ou seja: de acordo com essas ideias, o ato subversivo não pode ser controlado, em última instância, pelos sujeitos. Dessa forma, a concepção teórica de Bhabha não abre espaço para abordar aquilo que outros autores chamam de *agency*. Costa avalia que é impossível extrair das ideias de Bhabha uma teoria ou estratégia de resistência e/ou de transformação social, como diversos movimentos sociais vêm fazendo (Costa, 2006: 94; 101-102).

primeiro lugar, como um espaço dentro do qual relações de poder e significados são negociadas; consequentemente, desvia-se aqui o foco de análise de possíveis funções, padrões ou estruturas culturais e tende-se a negar à cultura o papel de fonte de percepção e atuação humanas. Tal perspectiva, fortemente inspirada em Foucault e Derrida, somada ao fato de pesquisadores pós-coloniais raramente investirem em pesquisa etnográfica, levou alguns antropólogos a acusar as análises pós-coloniais de reduzir, em última instância, “o outro” a “efeitos discursivos” (Ortner, 2006: 54).

A maioria dos antropólogos chama a nossa atenção para dimensões implícitas dos processos culturais, para a maneira como os diferentes significados são construídos, vividos e transformados pelos diversos grupos nos diversos contextos culturais. Embora já não se defenda a existência de uma essência cultural, atribui-se geralmente à noção da diferença cultural uma “profundidade” que a noção da *différance* tende a negar tratando-a, em primeiro lugar, como um jogo sofisticado de significantes: a distinção entre diferença e diversidade, como concebida por Eriksen, e a diferenciação entre cultura e “cultura”, como proposta por Carneiro da Cunha, apontam para diferentes níveis de produção e de vivência de significados que uma perspectiva pós-estrutural dificilmente pode contemplar. Os ensinamentos pós-coloniais, por sua vez, não somente nos alertam para o impacto que os discursos hegemônicos têm sobre as formas de representação. Enfatizam também a instabilidade e provisoriedade na produção dos significados em si – um refinamento teórico importantíssimo, sobretudo para a compreensão de processos interculturais que a antropologia clássica desconhecia e, em virtude de premissas teóricas, talvez nem pudesse admitir.

Dois casos empíricos – o mundo do candomblé e o debate sobre o racismo no Brasil – que serão apresentados em forma de ensaio, ajudarão a mostrar de que maneira a estratégia metodológica clássica de separar diferença de desigualdade tem influenciado as análises. Em seguida, a partir desses exemplos, serão apontadas algumas alternativas analíticas, buscando conjugar perspectivas antropológicas com aquelas elaboradas pelos estudos pós-coloniais. Acredito que tal procedimento metodológico permite não somente entender melhor de que maneira os agentes sociais da atualidade convivem com diferentes contextos culturais e campos políticos e, portanto, com diferentes regimes de justiça e de diferença, mas também abrir novas perspectivas analíticas para avaliar a história pregressa dos fenômenos culturais e cenários políticos analisados. Trata-se, em primeiro lugar, de um exercício acadêmico, de uma espécie de teste metodológico que não pretende trazer dados conclusivos nem defender nenhuma grande “nova teoria”.

O caso do candomblé

Não há dúvida de que a origem do fenômeno sociocultural do candomblé está diretamente ligada à convivência conflituosa dos escravos e de seus descendentes com o mundo dos senhores e, particularmente, com o catolicismo. A história do candomblé confunde-se com a história da exploração escrava e da discriminação racial que impunha o quadro de condições e relações sociais dentro do qual o jogo dos posicionamentos se desenrolou. Assim, as avaliações e percepções da diferença e da (des)igualdade relacionadas com o fenômeno do candomblé foram profundamente marcadas pelos discursos hegemônicos sobre o negro e o branco,²⁰ isto é, sobre a raça, a cultura, a religião, a identidade negra e branca. Durante muito tempo, a religiosidade de matriz africana era comumente tratada pelos colonizadores e senhores brancos como “feitiçaria” ou “bruxaria”, ou seja, como práticas tidas como socialmente malignas; dessa forma, também se negava a ela o mesmo *status* de religião que era conferido, por exemplo, ao judaísmo e ao islã. Combater “falsas crenças”, identificadas como idolatria, e resgatar as almas perdidas era o lema dos missionários na África e também no Novo Mundo, o que podia até incluir o apoio a “guerras justas”, ou seja, ao uso de violência física.

Ao mesmo tempo, é inegável que no candomblé articulam-se signos e significados que remontam a uma proveniência africana e que oferecem aos adeptos uma importante fonte de cognição e de orientação para a interação social. Estudos históricos e antropológicos, como a importante obra de Luis Nicolau Parés (*A formação do candomblé*, 2006), apontam como principais influências culturais-religiosas sobre a formação do candomblé as cosmologias dos jejes (grupos relacionados com o reino Daomé) e dos nagôs (iorubas), além do calundu,²¹ que, por sua vez, é relacionado com práticas culturais da África centro-ocidental. É sabido que, em diferentes partes da África, era comum integrar divindades e outros elementos culturais de grupos vizinhos com o objetivo de se apropriar das forças reconhecidas neles. Práticas desse tipo parecem ter ocorrido também naqueles contextos em que europeus entravam em contato com os africanos.

20 É sabido que uma reinterpretação daquele trecho em que aparece pela primeira vez a palavra “escravo” no Velho Testamento (*Gênesis*, cap. IX), que relacionava culpa, imoralidade e também a cor negra ao fenômeno da escravidão – e que seria usada, durante muito tempo, como discurso hegemônico justificatório da escravização de “gentes enegrecidas” –, constituiu uma espécie de marco zero para negociações identitárias e eventuais projetos contra-hegemônicos. Para um aprofundamento dos desdobramentos da história do conceito de negro, cf. Hofbauer (2006).

21 O calundu uniu o elemento da possessão (incorporação de espíritos) com o da adivinhação e o da cura. O calundeiro costumava atuar de forma independente, oferecendo os seus “serviços”; diferentemente do candomblé, não formava em torno de si uma comunidade de culto.

Logo depois da chegada dos primeiros navios na atual Angola, no início do século XVI, missionários portugueses foram enviados para a região. Como estratégia de conversão, buscaram identificar concepções e palavras locais que, na avaliação deles, se prestavam para explicar a doutrina cristã. O uso de termos locais para falar de símbolos cristãos – “nkisi” (conceito que designava objetos sagrados congolezes) para a cruz cristã e “nganga” (líder espiritual local) para padre – tornar-se-ia, de fato, popular em pouco tempo. Percebe-se assim que grande parte da população começou a usar símbolos cristãos no seu cotidiano. A popularidade do batismo com sal – constatava-se que muitos congolezes ansiavam, recorrentemente, passar pelo ritual do batismo – chamou a atenção dos estudiosos, mas levaria a diferentes interpretações. MacGaffey (1994) afirmou que a relação entre Portugal e o Congo se baseava num profundo mal-entendido, que ele caracterizaria como um “diálogo entre surdos”. Sweet (2003) acredita que os congolezes viam na cerimônia do batismo a essência das forças espirituais europeias, das quais queriam se apropriar. Concebiam-na como mais uma maneira de se proteger de malevolências, e não como um ritual de purificação de pecados necessário para obter a salvação eterna. Para esse historiador, os congolezes encontravam nos rituais cristãos um novo repertório de signos por meio dos quais podiam vivenciar e expressar concepções elementares da sua própria religiosidade. Já para pesquisadores como Thornton (2002), que cunhou o termo “catolicismo africano”, e Heywood (2002: 112), que usa conceitos como “cultura crioula” e “cultura afro-lusitana”, esse contexto histórico do Congo e de Angola está na raiz da formação de uma espécie de substrato de religiosidade/cultura afro-(luso)-brasileira que teria se reproduzido e se prolongado posteriormente em terras brasileiras.

Quem, afinal, tem razão nessas avaliações? Parece-me que não se pode negar que o uso de símbolos cristãos de fato expressou, em muitos casos, uma atitude nativa que ansiava por aquilo que Salisbury e Sahlins (1997: 53) têm descrito como “*cultural enhancement*” (apropriação de elementos estranhos para fortalecer a própria cultura), da mesma forma que é inegável, olhando hoje para esse passado longínquo, que tal estratégia de incorporar práticas ritualísticas cristãs – que numa perspectiva bhabhaiana poderia ser entendida também como “mímica” – acabou contribuindo para iniciar um complexo processo de transformação no âmbito religioso.

O problema maior das argumentações acima citadas está – a meu ver – na unilateralidade das perspectivas analíticas que tende a produzir, em todos os casos, essencialismos: religião/cultura autêntica africana *versus* religião/cultura sincrética crioula. Tais avaliações opostas confrontam-se, no fundo, até hoje; e, embora os argumentos pró e contra passem, evidentemente, por constantes reatualizações,

continuam marcando, de forma decisiva, os debates sobre a diferença no mundo do candomblé. Esses discursos omitem ou negam uma dimensão importante da produção de significados numa situação de conflito interétnico que Bhabha precisou com os termos “hibridismo” e “terceiro espaço” e que remete à ideia de *différance* cunhada por Derrida: a instabilidade e incontrollabilidade dos significados dos signos na ação. Tal “característica” faz com que o uso dos signos acarrete sempre o risco de modificar os seus significados estabelecidos e que um mesmo signo possa expressar mais de uma intenção e ter mais de uma leitura/interpretação cultural.

A ausência desse tipo de reflexão teve consequências importantes para o debate sobre o chamado sincretismo. As clássicas explicações desse fenômeno, como fusão, mistura, justaposição, aculturação, acomodação, jogo de equivalências e analogias etc. (cf. Ferretti, 1995), têm reproduzido e fortalecido, em última instância, uma noção ortodoxa a respeito das culturas: homogêneas internamente e bem delimitadas em relação ao exterior. Partindo de uma perspectiva que busca conjugar o olhar antropológico com certas críticas pós-coloniais, Van der Veer posiciona-se contra o uso descritivo do termo sincretismo e busca desviar o foco de análise. Como para ele a questão do sincretismo diz respeito, em primeiro lugar, à “política da diferença e da identidade”, isto é, ao poder de incluir e excluir, reivindica que os estudos deveriam concentrar-se na avaliação das disputas em torno da legitimidade religiosa: analisar sobretudo aqueles discursos que procuram controlar a identificação de algumas práticas religiosas como verdadeiras e outras como falsas (Van der Veer, 1994: 196; 208). A esfera em que ocorrem as disputas sobre a autenticidade religiosa não se situa à parte das opiniões hegemônicas da sociedade e das reflexões dos estudiosos; ao contrário, os discursos dos adeptos se constroem numa relação dialógica intra e interterreiro, mostrando-se também suscetíveis às avaliações dos antropólogos, como pode ser demonstrado a exemplo da obra de R. Bastide.

Bastide partia da distinção clássica entre religião e magia. Ele relacionava o candomblé com o pensamento religioso que seguiria a lei do simbolismo e das analogias. Com conceitos como “enquistamento cultural” e “princípio de corte”, que expressam a ideia de que é possível que “duas civilizações coexistam no interior de uma mesma sociedade, sem se modificar ao seu contato”, Bastide (1985: 529) buscava argumentar que o candomblé é uma religião que resiste à modernidade. Nele, as normas coletivas trazidas da África triunfariam.

Já a macumba (umbanda) era avaliada de forma totalmente diferente. Bastide via nela a manifestação do “pensamento mágico”, que, segundo ele, seria dominado pela lei da acumulação, da intensificação e da adição. É essa atitude, ligada ao desejo individual, à paixão obstinada e à ilogicidade vibrante (constatada

tanto na postura dos líderes como na dos adeptos), que possibilitaria as misturas culturais, isto é, a manifestação do sincretismo (Bastide, 1985: 382-384). Bastide associava ainda o surgimento da umbanda a processos de industrialização e urbanização, concebidos como fatores responsáveis pela proletarização do negro, bem como pelo processo de desagregação social e de assimilação cultural.

Percebe-se nessas avaliações tão antagônicas que, num caso (candomblé), Bastide aplica os paradigmas da antropologia clássica a respeito da noção de cultura (“um todo coerente e funcional” etc.; p. 313), cujas referências morais e valorativas poderiam ser avaliadas somente a partir dos seus próprios parâmetros; já o outro caso (macumba) não é mais analisado como forma de “resistência cultural”: ao ser compreendido como parte de um processo de decadência promovido pelo processo de modernização, a sua avaliação sofre julgamentos morais que Bastide não admite em relação à “religião africana autêntica”. Escreve Bastide: “O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a *macumba* resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, frequentemente, o assassinato” (Bastide, 1985: 414). Com essas reflexões, Bastide contribuiu para consolidar a noção da “pureza nagô”, que se tornaria não somente um importante “instrumento” no combate à discriminação (cf. Dantas, 1988: 180f.), mas também um “argumento” nas disputas internas das religiões de matriz africana.²² Análises como a de Bastide fortaleceriam também a criação de uma visão mítica da África. Na esteira das suas pesquisas, muitos estudiosos interessar-se-iam em “resgatar” um “*corpus* religioso nagô”, que emergiria nas análises como uma esfera à parte das relações sociais, econômicas e políticas, ocultando, dessa forma, estruturas hierárquicas (como o fenômeno da escravidão, a instituição social de “iwofa”²³ ou, ainda, a

22 Bastide não foi, evidentemente, o único nem o primeiro pesquisador que buscou definir a pureza ritual. Além disso, devemos lembrar ainda as críticas de Matory que atribui a notável propagação da “religião dos orixás” – inclusive a criação da chamada “pureza nagô” –, em primeiro lugar, à agência de um movimento iorubano transnacional que recebeu fortes influências dos “negros retornados”, ou seja, daqueles ex-escravos que foram levados pelos britânicos a Serra Leoa. Oriundos da “iorubalândia”, posteriormente formados em escolas missionárias em Freetown (Serra Leoa), voltaram para Lagos, onde trabalharam como missionários, comerciantes ou na administração colonial. Foram eles (sobretudo pastores diaspóricos negros) os primeiros a fazer registros da história, da língua e das tradições locais. De acordo com Matory, esses textos criaram uma primeira codificação cultural-religiosa que podia ser apropriada e reinterpretada por seguidores (“descendentes iorubanos”) nos dois lados do Atlântico (Matory, 2005: 64).

23 Para conseguir um empréstimo ou cobrir uma dívida, era comum entre os iorubas “dar” um parente (por exemplo, um filho) – ou a si próprio – como “penhor”. Esta pessoa prestaria serviços para o credor por um tempo determinado, até que a dívida estivesse quitada. Sobre a escravidão entre os iorubas, cf. Hofbauer (2006: 297-305).

prática de sacrifícios humanos em funerais em homenagem a um nobre falecido²⁴) presentes na sociedade iorubana “tradicional”.²⁵

As análises de Bastide justificavam a diferenciação entre um mundo das culturas – no qual as causalidades e os valores seguiriam paradigmas particulares (“não nos perguntaremos (...) qual é o lugar dos valores religiosos no conjunto dos valores sociais”, escreve, p.ex., Bastide; *ibid.*, 536) – e um mundo da sociopolítica, no qual se articulariam os conflitos de interesse (sociais, raciais etc.).²⁶ Tal perspectiva exigia abordagens diferenciadas para cada campo: se as diferenças internas aos mundos sociopolíticos poderiam/deveriam ser avaliadas a partir dos paradigmas (igualdade/desigualdade) da modernidade, no caso dos diversos campos da cultura seria preciso detectar e respeitar os seus próprios regimes de justiça. Essa divisória traçada no tratamento analítico tomaria forma, inclusive, na consolidação de duas tradições de pesquisa que existem até hoje e entre as quais há relativamente pouca comunicação: os estudos antropológicos sobre a cultura afro-brasileira e os estudos sociológicos sobre as relações raciais.²⁷

Podemos afirmar que as concepções do mundo expressas nas cosmologias que sustentam o candomblé atual (que remetem a tradições iorubanas, fons) não fornecem elementos para consolidar uma ideologia de igualdade secularizante, como no caso do ideário burguês que ganhou força no Ocidente a partir do século XVIII. Os mitos e a noção de “axé” (frequentemente traduzido como força e/ou poder) constituem para os iorubas referências fundamentais para avaliar, explicar e justificar diferenças entre os humanos em termos de poder,

24 Estudos mais recentes relacionaram a prática de sacrifícios humanos entre os iorubas com as estruturas aristocráticas, a militarização da sociedade, o fenômeno da escravidão e, inclusive, com a religião dos orixás (para um aprofundamento desta questão, cf. Ojo, 2005).

25 A criação de um espaço religioso-cultural “autônomo” faria com que poucos pesquisadores demonstrassem interesse em transcender as fronteiras deste subsistema por eles próprios delimitado.

26 Opondo explicitamente o mundo da política ao mundo da religião, Bastide (1985: 467-468) escreve: “Em política há um certo esquema de atividades, luta dos partidos pelo poder, liderança e organização de grupos de interesse”. Qualquer mudança de valores e atitudes repercutiria numa reformulação das instituições políticas. Em oposição ao campo da política, ele entendia o mundo da cultura, e especialmente a “resistência cultural”, como algo muito mais coeso e estático. “Na religião”, que o autor trata como uma espécie de “subsistema cultural”, “ao contrário, o passado resiste à mudança, pois a tradição é sagrada em essência. O novo deve, portanto, se inserir no velho, sem destruí-lo” (*ibid.*, 468).

27 Nas fervorosas discussões atuais sobre a implementação de ações afirmativas ouvem-se argumentos antagonônicos que podem ser associados a esta divisória entre campo da cultura e mundo sociopolítico. Assim, alguns antropólogos (p.ex., Maggie) veem nas ações afirmativas um risco para o tradicional modo classificatório das diferenças étnico-raciais no Brasil, enquanto diversos sociólogos (p.ex., Guimarães) defensores de ações afirmativas insistem no uso de “categorias fechadas” – negro e branco – com o objetivo de revelar as discriminações e como estratégia política que deve facilitar a execução desse tipo de políticas públicas de combate ao racismo. Para um aprofundamento dessa questão, cf. Hofbauer (2006: 407-426).

status e riqueza.²⁸ As muitas histórias sobre os orixás,²⁹ cheias de narrativas de amor, disputas e intrigas, oferecem um leque enorme de respostas e dicas para os “mortais”. São lembradas e evocadas, de forma seletiva, para comentar e refletir sobre os diversos acontecimentos do dia a dia das pessoas.

Como em muitas sociedades estratificadas africanas, entre os iorubas o “fator poder” baseia-se “tradicionalmente” no controle sobre pessoas.³⁰ E essa concepção de poder justifica-se também em termos cosmológicos. Na tradição iorubana, o *aye* (vida terrestre) é tido como o mundo espelhado do *orun* (esfera habitada pelas divindades); entende-se que há correspondências e fortes entrelaçamentos entre essas duas dimensões. Assim, por exemplo, a prática de investir em relações de aliança e de manter apoio a personagens influentes, buscando aumentar o poder pessoal, pode ser entendida como uma relação análoga àquela reciprocidade que caracteriza o relacionamento entre o indivíduo e o seu orixá pessoal. Acredita-se que o adepto recebe axé de seu orixá na medida em que cumpre seus deveres para com ele; o orixá, por sua vez, comprova sua eficácia atraindo um grande número de devotos, o que fundamenta, em última instância, sua força e sua existência.

Não é por acaso que a maioria dos rituais do candomblé gira em torno do fortalecimento do axé. E é muito comum ouvirmos no meio do povo do santo comentários que atribuem, com admiração ou, por vezes, também com certa inveja, o enriquecimento ou a capacidade de liderança de alguém ao axé ou ao orixá da pessoa. Assimetrias nas relações humanas não contradizem os fundamentos cosmológicos iorubanos: manifestam-se também, de diversas formas, na vida dentro dos terreiros (p.ex., nas etapas hierarquizadas que o iniciado deve percorrer) e entre terreiros (o poder atribuído às casas antigas das quais descendem os fundadores de novos terreiros). Mesmo uma das maiores lideranças religiosas da

28 Para um aprofundamento das concepções cosmológicas e da estruturação social e política iorubana, cf. Hofbauer (2006: 291-318).

29 Os mitos enaltecem o poder das divindades. Atos de violência e crueldade cometidos pelo orixá, sem que sofra nenhuma punição, servem para exemplificar o seu poder. Poder este que os adeptos procuram na relação com a sua divindade.

30 Na constituição do poder de uma pessoa, os “oriki” cumprem um papel importante. Trata-se de uma espécie de “poesia de louvor” que, segundo a pesquisadora Barber, pode ser melhor caracterizada como “a chave para ter acesso à natureza essencial de algo” (apud Apter, 1992: 126). Os “oriki” cumpriam um papel essencial na linguagem ritual e também no jogo político do cotidiano iorubano. Barber destaca que, nos “oriki” dedicados a pessoas poderosas, a caracterização dos personagens assemelhava-se às qualidades atribuídas aos orixás (“... eles eram elogiados não só por sua generosidade, magnificência, estilo e esplendor pessoal, como também por sua dureza, intangibilidade, intransigência e poder, frequentemente concebidos em termos da capacidade de praticar ultrajes com impunidade”; Barber, 1989: 152). Os “oriki” eram peça fundamental daquela técnica retórica que Barber (1991: 184) denominou de “autoengrandecimento”, pois ajudavam a construir (ou derrubar) e legitimar (ou desafiar) a imagem de um “grande homem”.

atualidade, mãe Stella do Ilê Opô Afonjá, que luta pelo reconhecimento do candomblé como religião igual a qualquer outra e contra qualquer tratamento discriminatório das tradições culturais africanas e da população negra no Brasil, prega, internamente, um outro regime de igualdade (justeza) que lhe permite defender a autoridade dos líderes religiosos e estabilizar a ordem interna dos terreiros. Num dos seus livros publicados, ressalta que o dia a dia no terreiro deve orientar-se no princípio da hierarquia: “Hierarquia é tudo: princípio, meio e fim. Sem ela, o caos... Trevas, desinteligência, falta de comando, anarquia” (Santos, 1993: 26).

Ao mesmo tempo, nos seus discursos dirigidos para fora do mundo dos terreiros, não poucos líderes recorrem a outras referências: pode-se ouvir frequentemente alusões às máximas propagadas pelas agendas do multiculturalismo, dos direitos humanos e dos movimentos negros. Em analogia às análises de Appadurai, poderíamos avaliar que os adeptos convivem com diferentes ideários, produzidos frequentemente em outros lugares (*ideoscapes*), e os adaptam de forma criativa e estratégica à sua prática cotidiana. Além disso, percebe-se que as ideias a respeito da pureza ritualística, que remetem às interpretações do movimento transatlântico literário (cf. Matory) e às distinções antropológicas clássicas entre religião autêntica e práticas sincréticas (cf. p.ex. Bastide), tornaram-se peças estratégicas importantes nas disputas interterreiros por prestígio religioso e na luta por reconhecimento dentro da sociedade brasileira. Articulam-se nesse contexto autorrepresentações que assumem, em muitos sentidos, o papel da cultura entre aspas, como formulado por Carneiro da Cunha. Esta – a “cultura” – ganha importância no conflito interétnico e pode impulsionar transformações na cultura sem aspas: este seria o caso (em alguns terreiros), por exemplo, de processos de reforma ritualística que têm sido chamados pela literatura especializada de “dessincretização” e “reafricanização”.³¹

O caso das “relações raciais”

Bastide foi um dos poucos pesquisadores que se dedicou não somente aos “estudos da cultura”, mas deu também importantes contribuições para a análise das “relações raciais”, cujos instrumentos analíticos passaram a se orientar em modelos marcadamente sociológicos, mais especificamente na Escola de Chicago. Durante muito tempo, o “Brasil oficial” conseguiu, com sucesso, apresentar-se como um país que desconhece qualquer problema racial. Um

31 Sobre os processos de dessincretização e reafricanização, cf. p.ex. Consorte (1999); Silva (1999); Lépine (2005) e Frigerio (2005).

papel fundamental na reavaliação da autoimagem oficial tão elogiosa coube à atuação de um órgão internacional, a Unesco, que, depois da Segunda Guerra Mundial, empenhou-se em elaborar estratégias que pudessem prevenir no futuro algo parecido como o holocausto.

Foi nesse contexto que a Unesco propôs a efetuação de uma série de estudos sobre a situação racial no Brasil; essa escolha deu-se em grande parte devido à fama do país de ter a questão racial mais “bem-resolvida” do que outros lugares. A ideia era levantar material que pudesse contribuir para uma campanha mundial de combate ao “preconceito racial” (“ódio racial”). E tal campanha estava inserida num projeto ainda maior, cujo objetivo era a divulgação e a institucionalização da defesa dos direitos humanos como uma espécie de parâmetro último para avaliar e lidar com as diferenças e desigualdades entre os seres humanos.

É possível perceber que, a partir da inserção da questão pesquisada numa preocupação internacional que visava, em última instância, a consolidação de um conjunto de valores últimos universalmente aplicáveis, a reflexão acadêmica local, até então voltada para “dentro” do país e comprometida em primeiro lugar com a “questão nacional”, começaria a mudar sua orientação. O objetivo dos estudos da Unesco já não era o de compreender e interpretar a contribuição do escravo e do ex-escravo para a jovem nação em construção, como ocorria nos discursos e textos dos abolicionistas e dos “homens da sciencia” no final do século XIX ou daqueles cientistas que, já no início do século XX, buscavam definir o “caráter nacional brasileiro”. Procurava-se agora, em primeiro lugar, avaliar a posição social dos “descendentes dos escravos”.³² O que estava em questão eram as relações entre o grupo dos negros e o dos brancos. A partir dessa reorientação de enfoque “surgiria”, finalmente, o tema da discriminação racial como um objeto de análise científica.

Os estudos da Unesco revelariam que, a despeito das expectativas dos mentores do projeto, a desigualdade socioeconômica entre negros e brancos continuava enorme. E mais: as pesquisas apontaram, claramente, a existência do “preconceito racial”, uma revelação que, como vimos, contradizia o discurso oficial e a autoimagem da maioria dos brasileiros naquele momento. A famosa frase recolhida durante as pesquisas promovidas por Bastide e Fernandes – que diz: “Nós, brasileiros, temos ‘o preconceito de não ter preconceito’” (Bastide e Fernandes, 1971: 148) – resumiu, de certa maneira, essa “descoberta”.

32 Os dados obtidos no estudo das relações entre os grupos raciais deveriam permitir ainda a realização de comparações com outros países, principalmente com os Estados Unidos, onde o “conflito racial” era visto como problema político bastante agudo.

O fato de o Brasil – país das Américas que importou o maior número de escravos africanos e o último a abolir a escravidão – ter sido poupado tanto tempo da acusação de práticas racistas pode ser não tão contraditório como frequentemente se comenta: é possível que até tenha a ver com forças sociais relacionadas com o velho regime e, mais especificamente, com o patrimonialismo. É que o termo “racismo” foi lançado num momento histórico específico (na Europa, não antes da década de 1920) com o objetivo de denunciar e atacar “concepções errôneas” da noção de raça, ou seja, aqueles conteúdos biologizados e deterministas da ideia de raça que davam sustentação para políticas de Estado que visavam segregar, excluir ou exterminar determinados grupos humanos;³³ sua propagação visava num primeiro momento a “política racial” do fascismo na Alemanha; não demoraria muito, porém, até que alguns pesquisadores (p.ex., Barzun) começassem a aplicar tal conceito para se referir à política de segregação racial nos Estados Unidos.³⁴

No Brasil, os legisladores preocuparam-se em evitar definir direitos e/ou restrições em termos de cor/raça (cf. Albuquerque, 2009: 73f.). Os processos de inclusão e exclusão foram, durante muito tempo, controlados por poderios locais que sofriam pouca interferência do Estado. Como pano de fundo ideológico do jogo de poder que se desenrolou nos engenhos, nas plantações, nas minas e, posteriormente, em fábricas, empresas, escritórios etc. serviu, em boa medida, o ideário do branqueamento. Não foi a crença numa raça biológica imutável, senão muito mais aquele ideário (ideologia) que fundia “negro” com a condição de escravo, associava “branco” aos ideais morais-religiosos e ao *status* de livre e, ainda, projetava a possibilidade (ilusão) de uma possível metamorfose da cor (raça) que se tornava discurso hegemônico. Sustentado por grande parte da elite (religiosa e política), esse ideário teve também forte repercussão entre

33 Taguieff chama a atenção para o fato de que este conceito (“racismo”, e, inclusive, o termo “antirracismo”) tem servido muito mais como um “conceito de luta” do que como um “instrumento analítico” (Taguieff, 1998: 227).

34 Recentemente, alguns pesquisadores têm relacionado não somente a implementação de políticas segregacionistas nos Estados Unidos, mas também o surgimento do pensamento racial com a superação do sistema escravista. Assim, Pieterse (1992) argumenta que a “ciência da raça” teria surgido como resposta a uma situação político-social que punha em xeque a legalidade da escravidão – ou seja, quando a primeira batalha contra a escravidão já tinha sido ganha. Seguindo esse raciocínio, foi exatamente no momento histórico em que a escravidão perdia sua legitimidade moral que a ideia da raça ganhou importância social, como uma espécie de “amortecedor” (*buffer*) entre a “abolição” e a [proclamada] “igualdade” (ibid., 59). “‘Raça’ foi a resposta para o ‘problema da liberdade’”, conclui Pieterse (ibid., 63). Para um aprofundamento dessa questão, cf. Hofbauer (2006: 115-118). É sabido que a história do Brasil desconhece legislações explicitamente raciais. Num estudo recente, Albuquerque (2009) tenta mostrar que, embora as elites brasileiras tenham se esforçado para encobri-lo, com a crise da escravidão e a iminência da abolição o fator cor/raça ganhou destaque em diferentes situações de conflito de interesses – um processo que a autora descreve com o termo “racialização”.

aqueles que eram, em princípio, vítimas de tal discurso, sobretudo os que ansiavam ascender dentro da ordem estabelecida.

Há diversos relatos do século XIX que revelam que não poucos escravos e ex-escravos buscavam aproximar-se de ou “imitar” o ideal branco (na vestimenta, na estética, nas estratégias de casamento etc.) para conquistar a confiança de personagens influentes e, dessa forma, facilitar a conquista de uma posição social menos desprivilegiada³⁵ (cf. Hofbauer, 2006: 172-180). O uso maleável, ambíguo e contextual das categorias que serviam para denominar cores de pele e fenótipos, já constatado pelos viajantes, pode ser lido como consequência de uma ideologia hierarquizante que abre um espectro de diferenciação (negociação) entre dois polos: o branco e o negro.

O ideário do branqueamento revelou-se um fator político que tem contribuído para a consolidação da ordem estabelecida, uma vez que induz os não brancos a se aproximar do padrão hegemônico e a negociar individualmente certos privilégios, inibindo, dessa forma, reações coletivas por parte dos desprivilegiados. Nesse sentido, o ideário do branqueamento ajustava-se bem à idealização do Brasil como “paraíso racial”, tal como aparece já nos discursos abolicionistas que usavam o argumento da harmonia entre as raças com o objetivo de atrair mão de obra europeia branca ao Brasil, onde deveria substituir a mão de obra escrava e, dessa maneira, garantir um futuro próspero ao país (cf. Nabuco).³⁶

É sabido que foi somente a partir da década de 1930, com a obra de Gilberto Freyre, que a ideia da “democracia racial” passou a se cristalizar como conceito científico. Inspirado nos ensinamentos de F. Boas – de quem Freyre se diz tributário – a respeito da diferenciação entre os âmbitos biológico e simbólico, Freyre construiu os alicerces da ideia de que existe, de fato, uma “cultura brasileira”, produto de um amalgamento de diferentes raças/culturas, que constituiria a “essência” de uma nova nação. Na argumentação de Freyre, a mestiçagem ocupa um lugar central, uma vez que teria “funcionado” como uma espécie de “ponte” capaz de aplainar e superar os desajustes entre negros, brancos e índios e, dessa forma, viabilizado a formação de um novo corpo sociocultural. Como em diversos outros estudos que seguiam as orientações antropológicas do momento, na imagem da fusão entre negros, brancos e índios questões concernentes a conflitos

35 Uma estratégia comportamental deste tipo pode, inclusive, ter encontrado sustentação “ideológica” nas cosmologias de matriz africana (como aquela proveniente dos iorubas).

36 As ideias de J. B. Lacerda, representante oficial do Brasil no Primeiro Congresso das Raças em Londres (1911), a respeito das relações entre brancos e negros e a respeito do futuro racial no Brasil são exemplares para a maneira como a elite intelectual conjugava o ideário do branqueamento com o da harmonia racial (cf. Hofbauer, 2006: 206-212).

de interesses, violência, desigualdades em termos de *status* e de poder etc. são avaliadas a partir de um parâmetro que tem como ponto de referência último a manutenção (explicação) da coesão e da coerência interna da postulada unidade (“a cultura brasileira”).³⁷ Assim, boa parte da obra de Freyre tende a reproduzir a autorrepresentação da elite da época e busca conferir-lhe um *status* científico.

Essa visão, que se tornou discurso oficial durante a época da ditadura militar, seria questionada e atacada com fervor pelos chamados estudos das relações raciais, uma tradição sociológica de pesquisa que se desenvolveu a partir dos estudos da Unesco. Nela pode-se perceber uma tendência de tratar categorias como “negro”, “branco” e “raça” como fatores diretamente ligados à (manutenção da) estrutura socioeconômica e/ou como “dados naturais” que supostamente prescindem de qualquer explicação.³⁸ A subordinação do mundo das ideias à análise da infraestrutura (mais exatamente, à análise da função social que os grupos ocupam nos processos socioeconômicos) faz com que não se tenha investido num estudo de concepções êmicas a respeito das diferenças humanas que poderiam ter alguma influência sobre a valorização e a depreciação de tipos humanos e, portanto, também sobre a delimitação de fronteiras grupais. A premissa metodológica de que existem “grupos raciais ou de cor” com limites fixos tem se adaptado bem ao uso de métodos quantitativos e ao uso das categorias do censo oficial brasileiro. Foi dessa forma – fundindo as categorias “pardo” e “preto”, usadas nos censos, para criar um par analítico (negro *versus* branco) – que uma série de pesquisas empíricas quantitativas conseguiu, a partir da década de 1980, demonstrar que existe uma enorme desigualdade entre os grupos “negro” e “branco” em todos os âmbitos da vida social.

Aplicando concepções dicotomizadas e essencialistas de negro e branco a realidades de inclusão e exclusão que têm se mostrado avessas a processos de formalização e burocratização e, além disso, são profundamente permeadas por ideais de branqueamento, Florestan Fernandes e, posteriormente, outros pesquisadores detectaram o problema da discriminação racial no Brasil. Mais do que

37 Cf. tb. a ideia de “equilíbrio de antagonismos”, apresentada por Freyre em *Casa-Grande e Senzala* (Freyre, 1992: 53), que afirma a existência de relações de equilíbrio entre polos opostos na sociedade patriarcal brasileira: senhor e escravo, branco e negro, homem e mulher, casa-grande e senzala, sobrado e mocambo.

38 É provável que esta ambiguidade conceitual deva-se, em parte, a uma tradição funcional-estruturalista de abordar o conceito raça/ cor, assim como a noções naturalizadas das diferenças humanas que, segundo P. Wade, permeiam ainda os estudos das relações raciais. Wade mostra que, embora a maioria dos pesquisadores (por exemplo, J. Rex e M. Banton) afirme que raça é uma construção social, as “variedades fenotípicas” são, frequentemente, tratadas como um dado biológico neutro. Dessa forma, argumenta Wade, transfere-se a “conceitualização naturalizada” da ideia de raça para o “fenótipo” (Wade, 1993: 31).

isso: criaram também a base de um “novo” discurso antirracista na medida em que começavam a se referir à democracia racial como um mito. Um mito que cria e difunde uma “consciência falsa da realidade racial”, isto é, uma falsa ideia a respeito das reais assimetrias e discriminações (Fernandes, 1978 [1965] I: 256).

Essa avaliação repercutiria fortemente na militância negra que, em parte, tinha ajudado ativamente a criar e aprofundar tal discurso antirracista. Quando o movimento negro ressurgiu com força, na época da abertura política, os novos militantes empenhar-se-iam em denunciar as desigualdades existentes e em “desmascarar” o discurso dominante que, na avaliação das lideranças, encobria as discriminações raciais. A democracia racial passa então a ser vista como uma ideologia que inibe, se não impede, a articulação de movimentos antirracistas e a palavra de ordem do Movimento Negro Unificado, fundado em 1978, torna-se “derrubar o mito da democracia racial”.

Como consequência desse discurso, a militância negra costuma combater usos não dicotomizados de cores/raças, (ainda) muito comuns no cotidiano das pessoas. Categorias como “moreno” ou “mulato” são frequentemente vistas como estratégias individuais que visam escapar à discriminação. São relacionadas com uma visão errônea da “realidade racial” e com uma falta de “consciência racial” que, de acordo com essa perspectiva militante, precisa ainda ser despertada e consolidada no Brasil. Tendo como referência um modelo de racismo e antirracismo marcado pela dicotomização e essencialização das diferenças, descarta-se implicitamente – ou não se admite – que o grande número de denominação de cores/raças usadas de forma contextual no cotidiano (cf., p.ex., a já famosa pesquisa PNAD-1976 que levantou 136 termos diferentes de identificação de cores de pele) possa estar relacionado com uma outra “tradição” de conceber e perceber as diferenças, ou seja, um outro tipo de racismo³⁹ – ou devo arriscar o termo “cultura discriminatória”? – que se diferencia do “racismo clássico” europeu e norte-americano.

Nota-se na atuação dessa nova militância a tendência de adequar seus discursos antidiscriminação às concepções de racismo – como mal a ser combatido em nível planetário – reconhecidas nos foros e em documentos internacionais (direitos humanos), além de sintonizá-los com as perspectivas de outras militâncias negras diaspóricas.

Já as avaliações das diferenças produzidas no âmbito das expressões culturais de matriz africana não seguem os mesmos parâmetros de (des)igualdade. Se os

39 Especialistas no tema do racismo, como o sociólogo alemão Hund (2007), fazem questão de usar o termo racismo no plural para chamar a atenção para a existência de diversas e paralelas histórias e “tradições” discriminatórias.

estudiosos das relações raciais raramente se dedicam à análise das tradições culturais negras, delegando essa tarefa aos colegas antropólogos, nos escritos e discursos da militância certos aspectos da cultura negra, tidos como não misturados, autênticos – por exemplo, o candomblé ketu, a capoeira angola –, são lembrados como símbolos da resistência. Diferenças em termos de poder, que são recorrentes na chamada cultura negra (manifestam-se, p.ex., em figuras como ialorixás e babalorixás, reis e rainhas, mestres de capoeira e de maracatu etc.), são frequentemente omitidas ou são avaliadas a partir da noção clássica de cultura que destaca a manutenção da ordem e da coesão internas. No caso do candomblé, por exemplo, destaca-se o valor da solidariedade que tem ajudado a preservar a autoestima dos negros e conseguido devolver a dignidade humana àqueles mais excluídos da sociedade (homossexuais, prostitutas, travestis etc.). Não raramente invoca-se, assim, uma essência que seria própria de determinado povo/raça (cf., p.ex., Nascimento, 1980) e que justificaria o respeito por e o reconhecimento de um regime de justiça diferente daquele que é reivindicado quando o discurso militante se refere ao tema da discriminação racial. Percebe-se, portanto, que, no caso da análise da cultura negra, a militância opera com uma visão despolitizada e idealizada da cultura, tal como utilizada por Bastide (nos seus estudos sobre o candomblé) e por Freyre (nos seus estudos sobre o “caráter nacional” brasileiro). Ao mesmo tempo, combate-se fervorosamente a aplicação dessa mesma estratégia analítica, que busca dar ênfase às concepções étnicas a respeito das diferenças, quando o assunto é relações raciais. Nesse caso, o discurso sobre a diferença/(des)igualdade rejeita o reconhecimento de um padrão particular e busca ajustar-se a retóricas universalizáveis sobre o desenvolvimento da humanidade.

Com estes dois exemplos – candomblé e relações raciais – busquei chamar a atenção para algumas consequências que a divisão das agendas – desigualdade (social) e diferença (simbólica-cultural) – tem provocado nas análises da “questão do negro” no Brasil e como tais discursos acadêmicos repercutem nas práticas socioculturais.⁴⁰ Vimos que a autonomização do discurso sobre a diferença conquistou o reconhecimento das culturas de matriz africana, ao mesmo tempo em que produziu uma visão um tanto idílica a respeito das relações entre negros e brancos. Já a agenda da desigualdade conseguiu detectar o fenômeno da discriminação racial no Brasil, mas às custas da negação de “tradições” simbólico-valorativas (“cultura discriminatória”) locais. O grande desafio

40 Optei por este percurso, evidentemente, não com o objetivo de detectar e/ou denunciar “práticas incoerentes” ou “indevidas”, mas para entender melhor as estratégias dos agentes sociais, e, sobretudo, para mostrar que, no mundo de hoje, os sujeitos – todos nós – operam no seu cotidiano com diferentes referências simbólicas e, portanto, também, com diferentes “regimes de justiça”.

analítico parece-me hoje, numa época marcada por trânsitos múltiplos, redefinições constantes das fronteiras etc., desenvolvermos abordagens que consigam uma melhor integração entre os temas da diferença cultural e da igualdade e desigualdade social: faz-se mister olharmos e avaliarmos de múltiplas perspectivas – tanto de dentro como de fora – a construção e a desconstrução das diferenças e dos seus significados. Precisamos desenvolver estratégias analíticas que consigam mostrar como os agentes sociais circulam entre diversos mundos simbólicos – ou melhor, entre diferentes *scapes* (panoramas) de simbolização: como convivem e põem em prática vários regimes de diferença e de justiça (igualdade) que eles próprios, por meio da sua atuação sociocultural, ajudam a criar e afirmar ou a desafiar e transformar. Precisamos de mecanismos analíticos que consigam dar conta, a um só tempo, das culturas sem aspas e das culturas com aspas, que levem em consideração tanto a diferença profunda (Eriksen) como o jogo imprevisível da *différance* (Derrida). As “realidades” do mundo atual exigem análises que sejam capazes de captar e processar a importância dos ideários vinculados às teses de modernização que já se tornaram senso comum, bem como, e acima de tudo, que estejam atentas à força dos *ideoscapes* (ideários dos direitos humanos, da democracia etc.) que se tornaram referência para os mais diversos agentes sociais: ao serem “acessados” e aplicados em determinados contextos de acordo com interesses particulares, acabam agindo sobre as produções culturais locais. Será talvez por esse caminho que poderemos repensar alguns cânones clássicos da antropologia e da sociologia, sobre os quais se instaurou tal separação o entre o “cultural” e o “social”, e contribuir, então, para a sua “desprovincialização”.

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard (org.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1991, p. 137-162.
- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, Rio de Janeiro, 7 (2), 2001, p. 7-33.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. Da diferença e da desigualdade. Lições da experiência etnográfica. *A urgência da teoria*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 75-108.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

- APTER, Andrew. *Black Critics & Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago, London, The University of Chicago Press, 1992.
- BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África ocidental: atitudes dos yoruba para com o òrìsà. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon, Edusp, 1989, p. 142-173.
- . *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town*. Edinburgh, University Press, 1991.
- BARZUN, Jacques. *Race. A Study in Modern Superstition*. New York, Harcourt, Brace and Co., 1937.
- BASTIDE, Roger, *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira, 1985.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo, Ed. Nacional, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genebra: Librairie Droz, 1972.
- BRUMANN, Christoph. Writing for culture. Why a successful concept should not be discarded. *Current Anthropology*, 40, Supplement, fevereiro, 1999, p. 81-99.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialising Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- . *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- COSTA, Sérgio. (Un)möglichkeiten einer postkolonialen Soziologie. In: Brunkhorst, Hauke; COSTA, Sérgio (Orgs.). *Jenseits von Zentrum und Peripherie: Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft*. München: Rainer Hampp Verlag, 2005.
- . *Dois atlânticos: teoria social, antirracismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006a.
- . Desprovincializando a Sociologia – A contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, n. 60, 2006b, p. 117-134.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2009.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *Marges. De la philosophie*. Paris, Éditions de Minuit, 1972.

- ERIKSEN, Thomas Hylland. Confessions of a useful idiot, or why culture should be brought back in. *LBC Newsletter* (Uppsala University), outubro de 2002.
- . Crioulização e criatividade. *Global networks*. 2003; 3, 3, p. 223-237.
- . Diversity versus difference: Neo-liberalism in the minority debate. In: ROTTENBURG, Richard, SCHNEPEL, Burkhard, SHIMADA, Shingo (Orgs.) *The making and unmaking of difference*. Bielefeld: Transaction, 2006, p. 13-36.
- . The perilous identity politics of anthropology. (paper, disponível em <http://folk.uio.no/geirthe/21st.html> <http://folk.uio.no/geirthe/21st.html>. Acesso em 01/02/2011), 2007.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. Vol. 1 e 2. São Paulo: Ática, 1978.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.
- FOUCAULT, Michel. The subject and power. In: FOUCAULT, Michel. *Beyond structuralism and hermeneutics* (org. por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow). Chicago, Chicago University Press, p. 208-226, 1982.
- FREDRICKSON, George M. *Rassismus: ein historischer Abriss*. Hamburg: Hamburger Edition HIS, 2004.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*, Rio de Janeiro: Record, 1992.
- FRIGERIO, Alejandro. Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, p. 136-160.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- HALL, Stuart. When was 'the postcolonial'? thinking at the limit. In: CHAMBERS, Iain; CCURTIS, Lidia (Orgs.). *The postcolonial question: common skies, divided horizons*. London: Routledge, 1996, p. 242-260.
- HANNERZ, Ulf. *Cultural complexity*. New York: Columbia University Press, 1992.
- HEIN, Kerstin. *Hybride Identitäten: Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa*. Bielefeld: Transcript, 2006.
- HEYWOOD, Linda M. Portuguese into African: the eighteenth-century central African background to Atlantic creole culture. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 91-112.
- HOFBAUER, Andreas. Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais: consensos e dissensos no trato das diferenças. *Antropolítica*, Niterói, 2009, 27; p. 99-130.
- . *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Edunesp, 2006.
- . Dominação e contrapoder. O candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 5. Brasília, janeiro-julho de 2011, p. 37-79.

- HUND, Wulf D. *Rassismus*. Bielefeld: Transcript, 2007.
- KOHL, Karl-Heinz. *Entzauberter Blick*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- LÉPINE, Claude. Mudanças no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, p. 121-135.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Liderança e sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.), *Leopardo dos olhos de fogo*, São Paulo, Ateliê Editorial, 1998, p. 33-82.
- MACGAFFEY, Wyatt. African objects and the idea of fetish. *Anthropology and Aesthetics*, n. 25, 1994, p.123-131.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Dutton, 1961.
- MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MULLER-FUNK, Wolfgang. *Kulturtheorie*. Tübingen: UTB, 2006.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1988.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- OJO, Olatunji. Slavery and human sacrifice in Yorubaland: Ondo, c. 1870-94. *Journal of African History*, 46, 2005, p. 379-404.
- ORTNER, Sherry. *Anthropology and social theory. Culture, power, and the acting subject*. London: Duke University Press, 2006.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé*. Campinas: Ed.Unicamp, 2006.
- PETERMANN, Werner. *Die Geschichte der Ethnologie*. München: Trickster, 2004.
- PIETERSE, Jan Nederveen. New modernities: what's new?. In: RODRÍGUEZ, Encarnación Gutiérrez; BOATCĂ, Manuela; COSTA, Sérgio (Orgs.). *Decolonizing European sociology: transdisciplinary approaches*. Farnham: Ashgate, 2010, p. 85-102.
- _____. *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- RANDERIA, Shalini. Geteilte Geschichte und verwobene Moderne. In: RUSEN, Jörn et al. (Orgs.). *Zukunftsentwürfe: Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt am Main: Campus, 1999.
- RECKWITZ, Andreas. *Die Transformation der Kulturtheorien*. Göttingen: Velbruck, 2000.
- _____. Moderne. Der Kampf um die Öffnung und Schließung von Kontingenzen. In: MOEBIUS, Stephan; RECKWITZ, Andreas (Orgs.). *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008, p. 226-244.
- _____. *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie*. Bielefeld: Transcript, 2010.
- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). *Mana*, 3, vol. 1, Rio de Janeiro, abril de 1997, p. 41-73.

- _____. *Como pensam os 'nativos'*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.
- SALISBURY, Richard F. Affluence and cultural survival. An introduction In: SALISBURY, Richard F. e TOOKER, Elisabeth (Orgs.). *Affluence and cultural survival*. Washington DC, The American Ethnological Society, 1984, p. 1-11.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa, 1993.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo. Interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Can the subaltern speak?* Viena: Turia + Kant, 2008.
- SWEET, James. H. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441-1770*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.
- TAGUIEFF, Pierre-André. Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus. In: BIELEFELD, Ulrich (Org.). *Das Eigene und das Fremde*. Hamburg, Hamburger Edition HIS, 1998.
- THORNTON, John K. Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbunda areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.
- VAN DER VEER, Peter. Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind (Orgs.). *Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London: Routledge, 1994, p. 196-211.
- VARELA, María do Mar Castro; DHAWAN, Nikita. *Postkoloniale Theorie*. Bielefeld: Transcript, 2005.
- WADE, Peter. "Race", Nature and Culture. *Man*, v. 28, n. 1, mar. 1993.
- WORLD COMMISSION ON CULTURE AND DEVELOPMENT. *Our creative diversity*, Paris, Unesco, 1995.

Como citar este artigo:

HOFBAUER, Andreas. Cultura, diferença e (des)igualdade. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 69-102.

Profissionalismo, gênero e significados da diferença entre juízes e juízas estaduais e federais¹

Maria da Gloria Bonelli²

Resumo: Este artigo contrasta o impacto do profissionalismo sobre as percepções da diferença entre magistrados(as) do Tribunal de Justiça de São Paulo e do Tribunal Regional Federal – 3ª Região. Parte da tipologia de Avtar Brah, argumentando que os atributos e marcadores que dão significados à diferença não são fixos. Os resultados apontam como as especificidades do processo de profissionalização influenciam a composição dos dois tribunais estudados, aumentando ou reduzindo a estratificação generificada nessas carreiras, fenômeno que se reflete no Ministério Público estadual e federal.

Palavras-chave: Profissionalismo, magistratura, diferença, gênero.

Abstract: *This article focuses on the impact of professionalism over male and female judges perceptions of difference at two High Courts: São Paulo State Court and the Federal Court of São Paulo Circuit. (TJSP and TRF-3rd). We use the typology suggested by Avtar Brah, approach which avoids attaching one fixed meaning to attributes and marks of difference. Our results show how professionalization process influences the composition of the two courts, increasing or decreasing gender*

1 Pesquisa apoiada pelo Edital Gênero, Mulheres e feminismo, do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

2 Professora Titular do Departamento de Sociologia da UFSCar.

stratification on judicial career. The same pattern is reproduced at the state and federal level of São Paulo Public Prosecution.

Key words: *Professionalism, judicial career, difference, gender.*

Introdução

Este estudo aborda como juízas e juízes percebem as diferenças na carreira e lidam com elas, manuseando-as seja numa perspectiva binária de gênero, seja diluindo lugares fixos das diferenças. Os indicadores de profissionalismo da instituição judicial no nível estadual e federal serão relacionados à desigualdade na carreira e às percepções dos magistrados, verificando-se como tal padrão reproduz-se no Ministério Público Paulista e no Ministério Público Federal, em São Paulo. Onde a consolidação da autonomia profissional precedeu a inclusão do “outro” no corpo da magistratura, observa-se um fechamento generificado, com mais estratificação. O estudo soma-se a outros trabalhos que problematizam os riscos de reificação dos estereótipos de gênero pelos enfoques teóricos que os analisam (Feenan, 2009). Baseando-se na proposta de Rackley (2009) de redirecionar o debate para a diferença em vez da essencialização de gênero, detectamos como as entrevistas qualitativas compõem narrativas plurais. Elas expressam as disputas discursivas na carreira, mais marcadas por hibridismos que descentram o gênero de um suposto núcleo do *self*. Nesta abordagem, feminino e masculino interseccionam-se com a carreira, a geração, a sexualidade, o estado civil, entre outros.

O gênero é abordado como uma construção cultural e social, uma categoria analítica que questiona a naturalização da dualidade sexual como constitutiva da essência fixa e imutável do ser, reconhecendo que a ênfase nas diferenças anatômicas foram essencializadas em contextos históricos e culturais específicos. Tal concepção apoia-se em Scott (1990), que crítica a essência que se atribui à diferença física entre homens e mulheres, universalizando a dominação masculina no tempo e no espaço, destacando a dimensão relacional da categoria de gênero, focalizando a mulher nas relações sociais e culturais com outros homens e mulheres. O gênero como categoria analítica desconstruiu a concepção biologizada, mostrando como a diferença sexual é socialmente construída, em vez de ser a base da subordinação feminina. A autora evidenciou também como a segregação no mercado de trabalho é parte do processo de construção binária do gênero e das relações de poder que engendravam.

Butler (2003) critica a associação obrigatória linear entre sexo, gênero, desejo e práticas sexuais prescrita na matriz heterossexual. Segundo ela, o gênero que o corpo expressa é resultado de atos e gestos performáticos que fabricam identidades normalizadas, imitadas ou parodiadas da norma social e histórica da feminilidade, da masculinidade.

O texto está organizado em três sessões. Na primeira caracteriza-se o Poder Judiciário e o Ministério Público, dando-se especial atenção ao Tribunal de Justiça de São Paulo (TJSP) e ao Tribunal Regional Federal da 3ª Região³ (TRF-3), inserindo o estudo de caso na bibliografia internacional sobre profissões jurídicas, gênero e magistratura. Argumenta-se que o profissionalismo é o diferencial na composição de gênero desses tribunais, e que estes influenciam o padrão encontrado no Ministério Público estadual e federal, havendo maior participação feminina onde o processo de profissionalização está menos consolidado. Na segunda sessão, apresentamos a metodologia e o perfil dos entrevistados. Na terceira, articulamos o enfoque teórico da diferença com as narrativas registradas durante as entrevistas.

O profissionalismo como produtor de diferenças na magistratura e no Ministério Público

A literatura internacional costuma contrastar o modelo do judiciário nos países de direito costumeiro com os de direito civil. Isso facilita a compreensão dos contrastes, permitindo estudos comparados, mas as classificações binárias ofuscam especificidades. Embora se atribua aos tribunais do direito civil *status* social e remuneração menores e maior facilidade de ingresso feminino do que nos países de direito costumeiro (Schultz e Shaw, 2009), o Tribunal de Justiça de São Paulo não se ajusta a essas características e não é visto assim pelos brasileiros. Sendo o maior tribunal do Brasil, com 2.400 magistrados, possui um processo de seleção e recrutamento muito competitivo, uma posição profissional cobiçada, uma remuneração inicial de R\$ 19.000,00 (U\$ 11,000) mensais, que equivale a 36 salários-mínimos, revelando a amplitude da distância social no país.

O ingresso na carreira judicial se dá por concurso público, para advogados com no mínimo três anos de experiência ou bacharéis em Direito que atuaram como funcionários do Judiciário. Os exames são difíceis, exigindo o domínio de muitos conteúdos de diversas especializações do Direito. Antes de 1996, os candidatos eram identificados pelo nome nos exames, observando-se então

3 O TRF 3ª Região engloba os estados de São Paulo e Mato Grosso do Sul.

uma alta eliminação de nomes femininos. A partir daí, os exames escritos passaram a omitir essa identificação, registrando os candidatos por números de inscrição e a aprovação feminina nessa etapa cresceu. Atualmente, chega ao exame público oral uma proporção maior de mulheres do que de homens, havendo, na mesma ocasião, uma entrevista com a banca, etapa na qual a vantagem feminina desaparece. Avaliações subjetivas e pouco transparentes sobre a postura profissional desejada seguem existindo e controlando o ingresso na carreira. Este controle é interno, feito pelos desembargadores, os pares profissionais do topo da hierarquia judiciária, onde a predominância masculina permanece impressionante.

A mudança na composição de gênero da primeira instância da justiça estadual de São Paulo é significativa, mas não se diferencia de outras cortes de países de direito costumeiro.

Em 1993, o TJSP contava com 1.372 magistrados, sendo 10% de mulheres. No início de 2011 tinha 2.418 magistrados, sendo 749 (31%) mulheres.

Promovida para a segunda instância, em 1993, não havia nenhuma mulher. Em 2011, 13 desembargadoras ocupavam o tribunal, sendo 9 delas do quinto constitucional,⁴ vindas da carreira de procuradora de justiça do Ministério Público paulista e da advocacia por indicação da Ordem dos Advogados do Brasil – Seção São Paulo. Quatro desembargadoras haviam progredido na carreira judicial até o pleno do tribunal. O total de vagas de desembargadores no TJSP é de 360. Quando os dados foram coletados,⁵ 354 cargos estavam preenchidos, e a participação feminina correspondia a menos de 4%.

No Poder Judiciário brasileiro, o Tribunal de Justiça de São Paulo foi o primeiro a consolidar um tipo de profissionalismo moldado a uma instituição pública de elite. As garantias da carreira, o ingresso por concurso com a seleção dos pares, a padronização dos critérios de promoção, o controle interno pela corregedoria, a escolha da cúpula do tribunal pelos membros da segunda instância e a demarcação das fronteiras entre política e profissão deram solidez à autonomia da magistratura. Esse tribunal estadual foi o primeiro a ser organizado, em 1873, tendo uma trajetória vitoriosa de lutas por independência judicial. O mesmo não ocorreu em outras cortes brasileiras, registrando-se episódios de intervenção do Executivo, como a que extinguiu a Justiça Federal em

4 O acesso à segunda instância do Poder Judiciário no Brasil ocorre pela progressão interna, ou pelo quinto constitucional, que é a reserva de 20% das vagas de desembargador para o Ministério Público (10%) e para a Ordem dos Advogados do Brasil (10%). Estes indicam listas de nomes, sendo escolhidos os mais votados para preencher as vagas, pelos 25 desembargadores que compõem o Órgão Especial do TJSP.

5 Dados coletados no site do TJSP. Disponível em: www.tj.sp.gov.br. Acesso em: 24-2-2011.

1937, sendo restabelecida em 1965, sob o regime militar. Embora esta carreira tenha um concurso público para ingresso muito competitivo e meritocrático, até hoje os tribunais federais possuem uma autonomia menor para a progressão à segunda instância, que passa pela aprovação do governo federal.

O Ministério Público esteve vinculado ao executivo até a Constituição de 1988, que marcou sua independência frente aos três poderes. Hoje, seus membros têm independência funcional não sendo subordinados a um chefe, a não ser em termos administrativos, sendo então livres para atuarem segundo suas convicções. Cada Ministério Público estrutura-se a partir do modelo de organização do Tribunal de Justiça correspondente, com as especificidades da esfera estadual e federal marcando a ambas as instituições.

A Constituição de 1988 garantiu a equivalência na remuneração com os juizes, tornando a carreira mais atrativa. Ela também vedou aos novos membros do MP uma prática que se verificava, de promotores e procuradores na ativa ocuparem simultaneamente postos políticos no Executivo ou Legislativo, promovendo o insulamento institucional. As gerações que haviam ingressado antes da nova Constituição garantiram o direito de seguir acumulando tanto cargos de assessoria quanto posições eletivas e executivas na gestão pública.

Portanto, a consolidação da fronteira entre a política convencional e a profissão é mais recente no Ministério Público, contrastando com a trajetória do Tribunal de Justiça de São Paulo.

Características do profissionalismo (Freidson, 2001), como o poder profissional, a autonomia, o controle jurisdicional, a definição dos critérios de progressão e o insulamento da carreira marcam as diferenças entre o TJSP e o TRF-3. A consolidação do profissionalismo em um momento precedente ao ingresso feminino na carreira é o fator explicativo das barreiras à feminização nesse primeiro tribunal, para além das diferenças observadas entre os sistemas jurídicos do direito costumeiro e do direito civil (Schultz e Shaw, 2003). A *expertise* vem sendo utilizada como recurso para lidar com os contrastes entre esses sistemas pelas agências globais promotoras de reformas do Judiciário, viabilizando alguma padronização das instituições de justiça entre os países do norte e do sul (Dezalay e Garth, 2002). As relações profissionais entre exportadores e importadores de *expertise* no mundo do Direito pressionaram pela inclusão de mulheres nas carreiras jurídicas, reproduzindo no sul a estratificação por gênero, observada em países do norte.

O TJSP aprova o ingresso da primeira juíza na carreira no início dos anos 1980, quando o profissionalismo estava consolidado, com desembargadores controlando a expansão de postos, o recrutamento e a progressão à segunda

instância. Percorrendo esses degraus, só em 2003, duas juízas chegam ao pleno do tribunal. Já na Justiça Federal, o ritmo da carreira foi modificado pela Constituição de 1988, que reformulou a estrutura anterior. Extinguiu o Tribunal Federal de Recursos, cuja sede era em Brasília, e criou cinco tribunais regionais federais, ampliando as posições a serem preenchidas. A primeira composição que formou o TRF-3, em 1989, foi de 14 desembargadores (78%) e 4 desembargadoras federais (22%). Em 2011, essa composição atinge 22 desembargadores (54%) e 19 desembargadoras (46%). Outra característica de um processo de profissionalização mais recente manifesta-se nos intensos conflitos internos, com a politização do tribunal dividido em dois blocos partidizados, segundo Ricardo Castro Nascimento, presidente da Ajufesp, Associação dos Juizes Federais vinculados ao TRF-3.⁶ Embora os valores do profissionalismo orientem a instituição, organizada em torno da *expertise*, da seleção meritocrática, da independência judicial, a Justiça Federal está mais vulnerável que o TJSP em termos de insulamento e autonomia, cabendo ao governo federal a decisão sobre a criação de novas varas, o local onde serão instaladas e a decisão sobre promoção para a segunda instância. Como São Paulo é o estado com mais demandas sobre o Judiciário, a expansão do número de vagas tem sido maior, impulsionando o ingresso e a ascensão das magistradas na carreira. As desembargadoras já chegaram à presidência do TRF-3 e do TRF-2 (Rio de Janeiro e Espírito Santo).

Tabela 1. Composição por gênero do Tribunal de Justiça de São Paulo e do Tribunal Regional Federal 3ª Região, segundo a instância e o gênero.

	TJSP				TRF da 3ª Região			
	1ª Instância		2ª Instância		1ª Instância		2ª Instância	
	N	%	N	%	N	%	N	%
F	763	35,7	13	3,7	113	37,5	19	46,3
M	1328	64,3	341	96,3	188	62,5	22	53,7
T	2064		354		301		41	

Fonte: Sites do TJSP e do TRF 3ª Região, dados colhidos em fevereiro de 2011.

6 Briga no TRF-3 é exemplo a não ser seguido, entrevista com Ricardo Castro Nascimento, *Conjur*, 9-8-2009.

Tabela 2. Composição do Ministério Público Paulista e do Ministério Público Federal de São Paulo, segundo a instância e o gênero.

	MPP				MPF São Paulo			
	1ª Instância		2ª Instância		1ª Instância		2ª Instância	
	N	%	N	%	N	%	N	%
F	598	32,4	73	24,3	40	37,4	26	52,0
M	1246	67,6	227	75,7	67	62,6	24	48,0
T	1844		300		107		50	

Fonte: Sites do Ministério Público Paulista e do Ministério Público Federal, São Paulo, dados colhidos em fevereiro de 2011.

Tabela 3. Composição da Procuradoria Geral da República, do Superior Tribunal de Justiça e do Supremo Tribunal Federal, segundo o gênero.

	PGR		STJ		STF	
	N	%	N	%	N	%
F	19	30,6	5	17,2	2	18,2
M	43	69,7	24	82,8	9	81,8
T	62		29		11	

Fonte: Sites da PGR, do STJ e do STF, dados colhidos em fevereiro de 2011.

Atualmente, a proporção de mulheres na primeira instância das quatro instituições é semelhante, com 35,7% no TJSP, 37,5% na TRF-3, 32,4% no MPP e 37,4% no MPF São Paulo. Entretanto, a magnitude da distância na participação feminina na segunda instância revela estratégias distintas de estratificação por gênero. No TJSP, com 4% de desembargadoras, persiste o teto de vidro (Kay e Hagan, 1995; Thorton, 1996), que é menos acentuado no Ministério Público estadual, com 24,3% de procuradoras de justiça. Por outro lado, tanto no TRF-3, com 48% de desembargadoras quanto no Ministério Público Federal, com 52% de procuradoras regionais da República, esse teto subiu um degrau acima na carreira: para o acesso ao Superior Tribunal de Justiça (17% de ministras), ao Supremo Tribunal Federal (18% de ministras) e em menor grau na Procuradoria Geral da República (31% de subprocuradoras gerais).

Outro fator que constrange a progressão feminina no âmbito da justiça estadual é o padrão de mobilidade geográfica (Marques Jr., 2011) que as carreiras de

juiz/juíza de Direito e de promotor(a) de justiça demandam, sendo mais difícil para elas combinarem o exercício profissional e a vida privada. Casamento e filhos fixam mais a mulher em uma região, mas a movimentação no território é parte do processo de progressão. Isso se torna outro obstáculo à ampliação do número de promotoras e juízas estaduais a chegarem à instância superior.

As mudanças introduzidas pela Constituição de 1988 impulsionaram a expansão da segunda instância da Justiça Federal e do Ministério Público Federal, favorecendo a progressão das desembargadoras federais e das procuradoras regionais de justiça. Embora haja mobilidade espacial nas carreiras federais, os profissionais chegam mais rápido a grandes e médias cidades, havendo menos dispersão das varas por inúmeras localidades, como na estrutura da justiça estadual.

Estratégias de fechamento são identificadas nas profissões (Weber, 1968; Collins, 1990), e praticadas nas profissões jurídicas ao longo do tempo (Abel, 1989; Heinz e Laumann, 1982). Mais recentemente, se vem apontando o uso de tais estratégias em relação à inclusão de mulheres nessas carreiras (Boigeol, 2003; Junqueira, 1998; Malleson, 2003; Monsmann, 2006), em contestação ao entendimento que naturaliza tais desigualdades como se estas fossem ser superadas com o tempo e com a progressão profissional feminina. Fechamento e estratificação passam a ser vistos genericadamente, com as profissões professando a masculinidade e a feminilidade (Davies, 1996), produzindo o binarismo por meio do trabalho rotineiro e burocrático associado à mulher e o profissional e especializado associado ao homem.

Bolton e Muzio (2007) sugerem que há um mecanismo de fechamento genericado interno às profissões jurídicas, com três padrões distintos de carreira: a estratificação, a segmentação e a sedimentação. A estratificação ocorre na linha vertical, negando-se às mulheres acesso ao topo da ocupação. A segmentação processa-se na linha horizontal, formando guetos com as mulheres sendo confinadas a áreas menos valorizadas (direito de família x direito de negócios); a sedimentação dá-se com as profissionais recorrendo ao essencialismo como forma de organizar a identidade de gênero em enclaves, tentando se empoderar. Trata-se da adesão à estratégia do fechamento na perspectiva dos estabelecidos (Elias, 2000), em vez do lugar de *outsider* característico de guetos profissionais femininos.

Verifica-se no Judiciário brasileiro o fechamento genericado com os três padrões de carreira? O que o artigo vai demonstrar é que isso não ocorre da mesma maneira nos dois tribunais, o TJSP e o TRF-3. No primeiro, a estratificação é resultado da hegemonia do profissionalismo no tribunal, que precedeu a incorporação da diferença. No segundo, essa hegemonia não está estabelecida, sendo objeto de conflitos intraprofissionais e de disputas discursivas pela

autonomia, o insulamento do tribunal em relação ao Executivo e à partidarização. Quanto à segmentação, predominam narrativas negando a existência dessa diferença de gênero na atividade profissional, o que é um empecilho à sedimentação de enclaves generificados.

Perfil dos entrevistados

O trabalho de campo buscou localizar magistrados(as) que aceitassem participar da pesquisa, por meio de contatos nos fóruns e varas do TJSP e do TRF-3 e por indicação de pares. As entrevistas foram realizadas por seis pesquisadoras e um pesquisador, que se orientaram por um roteiro semiestruturado, obtendo autorização para gravá-las sem a identificação do(a) magistrado(a). Elas foram realizadas no local de trabalho, com duração variável entre 50 minutos e 2 horas. Teve-se a preocupação de selecionar profissionais em diferentes momentos da carreira, homens e mulheres, na justiça estadual e na federal. Houve dificuldade de obter a cooperação de magistrados para conceder entrevistas na cidade de São Paulo. Essa dificuldade foi maior entre aqueles percebidos como homossexuais por seus pares, sugerindo a existência de uma estratégia de apagamento dessas diferenças na carreira, entre os juízes assim classificados. As entrevistas foram transcritas e trabalhadas no software *NVivo 9*.

Foram feitas 28 entrevistas, sendo 14 com juízes(as) estaduais, 4 com desembargadores(as) estaduais e 10 com juízes(as) federais. Do total de magistrados(as), 9 atuavam na capital e 19 em cidades do interior do estado; 57% são mulheres, sendo 1 desembargadora, 9 juízas estaduais e 6 juízas federais. Há uma variação na faixa etária, com a maioria na faixa de 35 a 49 anos (50%). Até 34 anos, há 21% e a partir de 50 anos há 29%. Nessa última faixa, apenas um deles era juiz federal, sendo os demais entrevistados do TJSP.

Quanto ao estado civil, 75% são casados e 64% têm filhos. Dos 18 magistrados que têm filhos, 45% são mulheres. Entre os solteiros/divorciados há uma predominância de mulheres.

Dos 21 entrevistados que são casados, 43% dos cônjuges têm por ocupação uma atividade ligada às carreiras jurídicas ou ao funcionalismo público na área da justiça. Poucos são filhos de profissionais do Direito (14%), mas a maioria destes estava entre os juízes estaduais, que apresentaram maior incidência de ter pai profissional liberal. O contraste com os desembargadores, todos com idade a partir de 55 anos, indica uma origem de classe média menos favorecida. Entre os juízes federais, cuja geração é próxima daquela dos juízes estaduais, a ocupação dos pais mostrou-se socialmente mais heterogênea.

Quanto à formação universitária, 54% concluíram o curso de Direito em uma universidade pública, com predominância da USP. As universidades privadas católicas respondem por 39% dos formados na amostra.

O tempo médio que os entrevistados no TJSP estavam na carreira era de 12 anos, sendo que os desembargadores apresentaram o dobro desse tempo. Já para os juízes federais, o tempo médio foi de 7 anos. Entre o momento da formatura e o ingresso no TRF passaram-se em média 8 anos. No TJSP, o tempo médio entre a formatura e o ingresso na carreira é de 5 anos, excluindo-se aqueles indicados para o Tribunal pelo quinto constitucional. Isso significa que o ingresso tardio no TRF tem sido mais frequente do que no TJSP, e que os entrevistados ficam mais tempo ativos na carreira estadual. A maioria dos entrevistados da justiça estadual havia ingressado no TJSP antes do ano de 2000, já na justiça federal paulista a maioria havia ingressado a partir de 2000. A trajetória profissional até o ingresso na carreira é maior para o juiz federal, apresentando uma média de 2,3 ocupações antes da posse na Justiça Federal. Já o magistrado estadual apresenta apenas uma ocupação anterior à judicatura.

Quanto à área e atuação, não observamos uma concentração por gênero em nenhuma área específica, havendo equilíbrio na amostra entre direito público e privado, entre cível e criminal. As varas de família e as de infância e juventude, que poderiam ser associadas aos cuidados, também não formam guetos femininos, e na amostra da pesquisa os dois juízes estaduais que atuam em varas de família são homens. O mesmo se verifica para a posição de juiz auxiliar em varas que possuem juiz titular e para os juizados especiais, que lidam com as “pequenas causas”. Não foram observadas segmentações e sedimentações no TJSP ou no TRF-3. Neste último tribunal, há uma proporção semelhante de homens e mulheres como juiz substituto, que é o início da carreira. Nos juizados especiais federais do Estado de São Paulo, há 58% de mulheres para 42% de homens. Nos juizados especiais da justiça estadual há 60% de homens e 40% de mulheres.⁷

Há mais degraus para promoção à segunda instância na justiça estadual paulista do que na Justiça Federal. A primeira instância do TJSP está dividida em quatro degraus: juiz substituto, entrância inicial, entrância intermediária e entrância final. No TRF-3 há 3 degraus: juiz substituto, juiz auxiliar e juiz titular.

A estratificação por gênero que se observa no TJSP começa na entrância final, que conta com 28% de juízas, sendo muito acentuada na segunda instância, onde estão os desembargadores.

7 Dados coletados nos sites do TJSP e do TRF-3, em 24-2-2011.

Esses dados sustentam as percepções predominantes entre os juízes e juízas de São Paulo, que não há discriminação quanto à área de atuação, distinguindo a magistratura da advocacia e de carreiras que formam enclaves femininos em seu interior. Neste aspecto, o gênero não é o fator explicativo das diferenças, cabendo ao profissionalismo e à sua capacidade de insular a carreira uma centralidade.

Em vários outros aspectos, as entrevistas dão destaque às diferenças, reconhecendo inclusive aquelas que contrastam a autonomia na justiça estadual e na Justiça Federal.

Porque quem escolhe [o desembargador] é o presidente Lula, depois de uma lista triplíce, então existe aí uma interferência que eu acho absolutamente indevida, do Executivo na promoção da Magistratura Federal. Infelizmente isso está aí até hoje e parece que não tem muita gente preocupada com isso. O que não acontece na Estadual, na Estadual quem é promovido, quem resolve é o Tribunal independente de intromissão de qualquer outra autoridade. (Juiz federal, 36-40 anos, casado com jornalista, com filho)

As diferenças na profissionalização, no gênero, na geração, no estado civil, origem social e trajetória ocupacional alimentam as narrativas híbridas dos entrevistados. Até a percepção da diferença entre os magistrados e os jurisdicionados, que forma a base da identificação entre o *nós* da magistratura e os *outros*, e é apresentada como hegemônica, enfrenta questionamentos internos.

Neste sentido, enfocaremos a diferença conceitualmente, articulando-a aos significados que os magistrados atribuem a elas nas reflexões durante o processo de entrevista.

Diferença: abordagem analítica e percepções dos(as) magistrados(as)

Quanto à diferença, a abordagem apoia-se em Brah (2006: 374): “se refere à variedade de maneiras como discursos específicos da diferença são constituídos, contestados, reproduzidos e ressignificados”. Usamos a tipologia sugerida por Brah: diferença como experiência, diferença como relação social, diferença como subjetividade e diferença como identidade. Para a autora, “é útil distinguir a diferença como marcador de distintividade de nossas ‘histórias’ coletivas da diferença como experiência pessoal inscrevendo a biografia individual. Esses conjuntos de ‘diferenças’ se articulam constantemente, mas não podem ser ‘lidas’ uma a partir da outra.” (Brah, 2006:361)

Para a autora, a diferença como experiência é aquela inscrita na biografia individual, e aparece como lugar de formação do sujeito, sendo ambos concebidos como processo. Desaparece a “noção de que essas categorias são entidades

unificadas, fixas e já existentes, e não modalidades de múltipla localidade, continuamente marcadas por práticas culturais e políticas cotidianas”. (Brah, 2006: 361) O sujeito da experiência não é um ser pronto a quem as experiências acontecem. A diferença como experiência porta as contradições da subjetividade e da identidade.

A diferença como relação social se refere à forma como ela é constituída por discursos sistemáticos de contingência, sejam eles econômicos, políticos, culturais e pelas práticas institucionais. Um grupo articula esta diferença ao narrar as experiências históricas coletivas como um passado comum, tal como o legado da escravidão. Elas produzem as condições para as identidades coletivas, para os discursos compartilhados, mas não precisam se concretizar em comunidade.

A diferença como subjetividade é percebida como interioridade, mas o sujeito em processo é constituído em e através da experiência ‘interior’ e ‘exterior’. Essa formação da subjetividade é ao mesmo tempo social e subjetiva, “donde o sujeito é entendido como descentrado e heterogêneo em suas qualidades e dinâmicas. A subjetividade então não é unificada nem fixada, mas fragmentada, constantemente em processo.” (Brah, 2006: 368)

Na diferença como identidade, “a identidade pode ser entendida como o próprio processo pelo qual a multiplicidade, contradição e instabilidade da subjetividade é significada como tendo coerência, continuidade, estabilidade; como tendo um núcleo – um núcleo em constante mudança, mas de qualquer maneira um núcleo – que a qualquer momento é enunciado como o ‘eu’” (Brah, 2006: 371). Para a autora, é problemático falar da identidade como existente e constituída se ela é processo, sendo mais apropriado referir à identificação. A identidade que é proclamada é uma re-feitura, uma construção, a identidade coletiva específica é um processo político por oposição à identidade como processo na e da subjetividade.

A tipologia proposta por Brah parte do enfoque de que não há uma identificação singular da diferença, na qual predomina um marcador, como a classe social, o gênero, a sexualidade ou a raça. A autora destaca a interseccionalidade entre os marcadores sociais, dando sentido ao *self*.

Partindo dessa perspectiva, o presente estudo incorporou tal tipologia, aplicando-a aos atributos e marcadores que ganharam destaque nas narrativas dos entrevistados, para mapear as intersecções entre eles e seus significados no grupo profissional. Assim, as diferenças como experiência, como relação social, como subjetividade e como identidade referem-se aos aspectos do perfil social que foram valorizados nas falas. A diferença que se sobressai como identificação é a profissão. Ser magistrado estabelece um corte entre os de dentro e os de fora, atributo que é interseccionado por marcadores como o gênero, a geração, a sexualidade, a raça/etnia e a classe social.

Narrativas que revelam a percepção da carreira constituindo uma diferença como identidade colocam o magistrado em contraste com os de fora, sejam eles os jurisdicionados, os réus, os advogados e os servidores do Judiciário. A intersecção com o gênero fica encapsulada na subjetividade, tratando essa diferença como da esfera da intimidade.

Eu como mulher trabalho tanto quanto igual a um homem. Não me coloco, não acho que tem de ter diferença no tratamento, me comporto como qualquer juiz aqui, trabalho tanto quanto. (...) Não acho que porque você é mulher, tem filhos, tem que ter alguma benesse, alguma diferenciação do homem. Você optou por uma carreira como essa, sabia desde o começo que a carreira não era comum e nem é igual aos outros (...).

Acho que quando você abraça a carreira (...), opta por ser juiz de Direito e o cargo é de juiz de Direito, nem existe cargo de juíza de Direito, o cargo é de juiz de Direito, você sabe os percalços que tem. Aí você não pode querer mudar um tratamento porque você é uma mulher. Dentro da própria magistratura, quando eu passei, há 20 anos atrás, era tudo muito diferente, o número de mulheres era bastante reduzidíssimo, reduzidíssimo, e as pessoas me perguntam: você sofreu algum preconceito? Não! (Juíza estadual, 46-50 anos, divorciada, com filha)

Observa-se um contraste geracional quanto ao tipo de interpretação sobre como as juízas com filhos devem agir na carreira. Foi entre as mulheres com mais de 40 anos que registramos opiniões de que a maternidade não pode ser justificativa para tratamento diferente. Elas ingressaram na magistratura quando a presença feminina era mínima, não dando densidade à composição de gênero. Entre as juízas mais jovens, que partilham um grupo profissional mais heterogêneo, isso não se verifica. A fala acima sinaliza essa mudança, dirigindo-se como crítica à forma como as novas gerações de juízas estão agindo atualmente. O alvo não é o recorte entre masculino e feminino, mas as novas condutas do feminino na carreira.

A profissão foi o atributo que com mais frequência construiu discursos sobre a diferença como identidade, gerando sentimento de pertencimento ao grupo, de distanciamento e alteridade com os de fora, tanto para homens e mulheres, quanto para iniciantes e iniciados.

Eu particularmente não sou juiz quando estou fora, eu sou juiz vinte e quatro horas por dia, então isso é inerente à minha natureza, eu não consigo me desprender da carreira que eu abracei por vocação, e amo o que faço, e procuro realmente preservar o cargo acima de tudo. (Juiz estadual, 26-30 anos, casado com professora, com filho).

Atualmente eu tenho me relacionado mais com as pessoas com quem eu trabalho, os colegas de carreira. A carreira da magistratura, por suas próprias características, faz com que os profissionais acabem se distanciando um pouco da comunidade em geral, porque dentro de uma cidade pequena se você faz uma roda de amigos muito grande, se você frequenta eventos sociais de uma forma muito intensa, você acaba causando nas pessoas uma confusão entre a figura do juiz e a figura da pessoa amiga. (Juíza estadual, 31-36 anos, casada com servidor federal judiciário, com filho).

Nas entrevistas, as temáticas de gênero, diversidade e preconceito foram as que reuniram mais manifestações de opinião dos entrevistados: 85% deles negaram que o gênero fosse um fator que gerasse diferenças nas oportunidades de carreira na instituição, mas 75% identificaram que ele fazia diferença no exercício da judicatura. As juízas do TRF-3 foram unânimes em afirmar que na magistratura o gênero não era um fator de desigualdade.

As narrativas sobre a diferença de gênero na carreira foram construídas principalmente sobre o feminino. Apenas um juiz relacionou o exercício da profissão com custos emocionais à masculinidade, indicando a percepção da diferença como relação social.

O juiz bom, bonzinho no modo de dizer, o bom juiz é aquele juiz que dá pena alta, é o juiz que manda prender, é o juiz que dá manchete, é o juiz que o promotor fala 'olha a beleza de juiz', não o que absolveu, que fez falha no processo ou quebrou uma regra, uma garantia. Não. Esse juiz é frouxo, entendeu? É a questão da conotação. (Juiz estadual, 36-40 anos, casado com juíza, com filhos)

A diferença como relação social aparece tanto em narrativas de juízes quanto de juízas, mas referem-se principalmente ao feminino.

Há uma experiência estrangeira, a França, que quer sempre orientar nossas escolas de magistratura. A França fala 'tome cuidado que a magistratura vai se tornar uma carreira feminina e a carreira feminina não tem capacidade de exigir aperfeiçoamento ou melhoria salarial, porque sempre o segundo salário é pra auxiliar a economia doméstica'. Então a mulher se satisfaz com qualquer salário, e isso põe em risco as conquistas da magistratura brasileira. 'Não ponha muita mulher, porque a mulher não reivindica salário.' (Desembargador estadual, 61-65 anos, divorciado, com filhos)

Eu acho que essa diferença que existe, nos momentos em que ela existe, ela é uma diferença complicada, até porque ela é sempre muito sutil, não vai ser uma

coisa aberta, hoje em dia dificilmente, a não ser que você esteja num lugar, sei lá, no interior de não sei onde, num lugar que o machismo seja uma coisa completamente aberta, que a pessoa vai realmente te preferir, ou te destratar por ser mulher. Agora talvez isso ocorra de uma forma, quer dizer, ocorre ainda, mas de uma forma muito mais sutil hoje. (Juíza federal, 31-35 anos, solteira, sem filhos)

Observa-se também as intersecções dos marcadores de classe social e raça sobrepondo-se ao gênero na percepção da diferença como relação social. A passagem abaixo destaca a forma como uma juíza se vê refletida nos olhos dos réus.

Existe sim o preconceito até dos réus, mas o réu, ele tem muito mais preconceito porque eu sou branca, porque ele acha que eu sou da classe média alta, na fantasia dele ele acha que eu sou de família rica, que eu estou aqui porque eu sou de família rica, coisa que eu não sou. O preconceito dele é mais esse, é da camada social, não tanto porque eu sou mulher. (Juíza federal, 36-40 anos, casada com advogado, sem filhos).

A diferença como experiência está presente nas falas de juízes e juízas, permeada por essencialismos de gênero, naturalizando os contrastes. A intersecção mais frequente refere-se ao impacto que a juventude e o gênero tiveram na carreira das juízas, para dificultar o reconhecimento da autoridade do cargo.

Talvez o homem tenha mais acessibilidade a promoções, a sair e trabalhar no interior do país e também mais aceitabilidade no meio social, numa audiência. E também menos medo de enfrentar situações, porque afinal de contas o juiz tem que ter pulso e firmeza na hora de decidir, e não medo de 'ah não posso ir contra interesses, ah não posso fazer isso'... (Juiz federal, 36-40 anos, casado com arquiteta, sem filhos).

Mas isso está se tornando cada vez mais eventual, mas acontece, e quanto mais nova você é, menos tempo de carreira você tem, mais acontece, porque as pessoas acham que você é inexperiente, que você é imatura, que vão falar mais alto que você e que vão te intimidar. E você percebe que é só quem está na pele é que vê, é difícil até de explicar o que é isso, mas são situações que você não vê os colegas homens reclamando, porque uma mulher não chega gritando com um juiz, mas o estressadinho chega, acha que ele vai gritar com a mulher e vai dar, vai estar tudo resolvido, vai ganhar no grito. (Juíza estadual, 31-35 anos, casada com promotor de justiça, sem filhos)

Quanto à diversidade, ela foi referida principalmente relacionada à sexualidade, embora etnicidade e raça tenham sido abordadas pelos entrevistados. O

preconceito em relação à diferença sexual foi o mais apontado nas falas dos(as) magistrados(as). A percepção da homossexualidade na carreira foi registrada pela maioria, embora vários entrevistados tenham afirmado desconhecer colegas gays ou lésbicas. A visibilidade interna da diferença sexual é acompanhada da lógica do armário que se impõe ao homossexual e aos profissionais heterossexuais também, já que a maioria declara não ter preconceito quanto à diferença sexual, mas ela tem de ser mantida sob discrição, para não interferir na carreira.

É, eu conheço dois, um eu sei que ele é assumido, mas eu nunca vi onde ele se assume, mas ele parece muito gay assim, dizem que ele é assumido. Outro que eu desconfio, falam, acham que é, mas não sei se ele não é assumido porque não descobriu, ou não é assumido porque tem medo da carreira, mas não tem, se tem, tem esse que eu falei e os reprimidos eu não sei se existem ou não, não sei, é uma carreira que não favorece, não tem muito espaço para gay aqui. (Juíza federal, 36-40 anos, divorciada, sem filhos)

A pesquisa contatou alguns magistrados que eram vistos por colegas como homossexuais. Apenas dois deles aceitaram colaborar concedendo entrevista, mas quando indagados sobre a diversidade e o preconceito na carreira afirmaram não conhecer nenhum magistrado gay ou lésbica.

O preconceito em relação à mulher na carreira foi o segundo apontado pelos entrevistados. Ele foi relacionado ao pressuposto de que a maternidade afasta a juíza da carreira, mudando seu foco e sua dedicação, bem como vinculado a estereótipos do feminino, como insegurança, descontrole emocional.

A preocupação deles em passar mulher era a postura que elas teriam, eles demonstravam um pouco de preocupação com histeria, aquela coisa de mulher grita, tanto que eles chegaram a perguntar na entrevista se algum advogado, alguém desse em cima de mim, se eu chamaria a polícia ou conseguiria resolver, então são coisas ridículas, porque essa coisa você resolve no seu dia a dia. (Juíza estadual, 26-30 anos, casada com juiz, com filhos).

O escasso ingresso de negros na magistratura foi apontado como preconceito em terceiro lugar, depois da sexualidade e do gênero. A maioria das manifestações dos(as) juízes(as) atribuiu a sub-representação a fatores sociais que precediam o momento de concorrer pela disputa das vagas no concurso. Dois juízes abordaram o debate atual na mídia brasileira sobre políticas de ação afirmativa baseadas na raça-cor, manifestando-se contrários às cotas centradas nessa identificação.

No meu concurso tinha um, um ou dois acho, tem sim, eu acho que não, a dificuldade de acesso é aquela mesma questão das cotas, não é questão de ser negro ser branco, é questão da pobreza. O judeu, o judeu também, eu conheço juizes judeus, aqui tem até um primo do meu marido que é juiz também, porque não faz diferença, então judeu tem mais do que negro. Por quê? Porque judeu tem mais poder aquisitivo que negro. (Juíza estadual, 36-40 anos, casada com médico, com filhos)

A marca de pertencer a uma geração jovem é uma diferença sentida pelos juizes, e em especial as juizas. Empenhados em construir uma postura que corresponda à autoridade do cargo, e que se expressa na corporalidade, eles(as) têm que lidar com a negação desse reconhecimento por parte de advogados e jurisdicionados, ao atribuírem à juventude o demérito da inexperiência. A geração vivida como diferença intersecciona o *self* descentrando o profissionalismo. Isso tem um custo emocional ao demandar mais *performance* das juizas.

Eu noto que ainda faz diferença porque às vezes, sei lá, eu dou uma decisão e falam: 'Nossa, o Sr. tão novo e tem peito para fazer isso, e foi lá e fez isso'. Quer dizer, tem arraigado ainda a questão do fato de ser novo, mas nunca senti assim depreciativo, nem sei se existe isso, de forma depreciativa o fato de ser novo. (Juiz estadual, 26-30 anos, solteiro, sem filhos)

No começo era bem mais brava do que eu sou hoje, eu via muito, não que as pessoas não respeitassem, mas parece que elas não acreditavam muito em você, por você ser, quantas vezes entra gente aqui e fala 'minha filha, ô querida', te tratam assim. Dificilmente alguém vai olhar para um homem sentado numa cadeira e vai falar 'ô querido, meu filho', meu filho até que sai, mas 'mocinha'? Várias vezes estou sentada aqui, abre a porta: 'mocinha, quem é a juíza?' (Juíza estadual, 36-40 anos, casada com advogado, com filho).

Assim, os temas da postura profissional e os custos emocionais que a carreira representa estiveram bastante presentes nas narrativas dos entrevistados. A discrição, o recato, a conduta irrepreensível, a seriedade, o formalismo, a firmeza, o autocontrole e a autoridade do cargo demandam uma *performance* corporal que se soma ao volume de trabalho, aos conflitos com os advogados e às dificuldades operacionais para promover justiça. O resultado é uma sobrecarga das emoções vocalizada pelos juizes e pelas juizas.

A profissão é uma profissão que pressiona você demais, você tem controles de produtividade que você tem que atender, você tem uma postura que você tem que estar sempre atenta a ela, você é uma pessoa altamente visada na sociedade, então isso exige de você, um autocontrole muito grande, nesse sentido ela é estressante. (Juiz estadual, 51-55 anos, casado com professora, com filhos)

Acho que a juíza mulher relaxa menos numa situação de audiência no sentido de, hoje menos, hoje acho que você consegue numa audiência, eu não sou uma pessoa extremamente rígida e eu consigo que haja uma descontração quando o momento permite, às vezes no final de uma audiência, às vezes uma tentativa de conciliação. Mas no começo eu acho que você fica mais sério justamente para tentar talvez impedir que as pessoas façam uma leitura errada da situação, da sua postura mesmo, pensa antes de fazer, acho que depois vai ficando natural, mas no início é pensado um pouco mais (Juíza estadual, 26-30 anos, casada com juiz, com filhos)

Outros aspectos muito presentes nas narrativas dos entrevistados, revelando sua importância no processo identitário e as formas como se interseccionam no *self*, foram o impacto mútuo entre carreira e filhos, a satisfação em ser magistrado(a) e as percepções sobre a progressão na carreira e o gênero.

Chega um determinado nível, vamos dizer, quando você já é juiz titular, as perspectivas são um pouco limitadas, porque o acesso aos tribunais é bem difícil. Tem o componente de certa forma político e também tem que conciliar o trabalho com a ascensão profissional. De modo que tudo isso é muito dificultoso no dia a dia, porque se você se concentra no trabalho e na família, de uma certa forma, sobra pouco tempo para você vamos dizer, se dedicar a algumas atividades que talvez sejam necessárias para você subir na carreira, como fazer outros cursos que isso seria interessante, só que não há tempo muitas vezes suficiente para tudo isso. (Juíza federal, 41-45 anos, casada com servidor público federal, com filho)

Na pesquisa pudemos observar como o gênero tem impacto diferente nas formas de juízes e juízas vivenciarem filhos, progressão e satisfação. As mulheres abordaram mais as questões relativas à administração da vida pessoal, filhos e carreira e o reflexo disso no padrão de progressão. Ter filhos e casamento associou-se a não se promover no mesmo ritmo que os demais colegas. Já os homens abordaram mais o tema da satisfação, seguido dos custos da carreira para limitar a convivência familiar, em especial com os filhos.

Considerações finais

A análise desenvolvida aqui privilegiou duas dimensões. Em primeiro lugar, focalizou as especificidades da institucionalização de dois tribunais de justiça em São Paulo. Observou-se como o contraste entre a profissionalização na esfera estadual e federal do Judiciário refletiu-se nos respectivos Ministérios Públicos. Em segundo lugar, abordou-se as formas como as diferenças atuam sobre o *self*, interseccionando profissionalismo, gênero, geração e sexualidade.

Na primeira dimensão, o estudo vinculou as estratégias de fechamento generificado com o grau de insulamento e autonomia profissional do tribunal dando peso ao profissionalismo como barreira à progressão das juízas à segunda instância do TJSP, padrão semelhante ao encontrado para as promotoras de justiça. Já no TRF-3 destaca-se a superação do teto de vidro entre a posição de juíza titular e de desembargadora federal, como no MPF, entre procuradora da República e procuradora regional da República. Outro aspecto ressaltado foi o da existência de uma carreira mais permeada pela ingerência do Executivo e da política partidária, nas duas instituições federais.

Na segunda dimensão, deu-se relevância a formas plurais como os(as) magistrados(as) atribuíram sentido às diferenças, tomando como base a tipologia sugerida por Brah (2006). Observamos que a profissão surge em várias narrativas como uma diferença que gera identificação no grupo, contrastando-o com os de fora. Entretanto, essa alteridade não se singulariza nucleando a profissão em um *self* centrado, devido a intersecções com marcadores como o gênero (e a maternidade), a geração, a sexualidade, a raça, a etnia e a classe social. Ao descentrar a profissão de uma identidade fixa, o hibridismo constitui um elo entre o grupo profissional e o “mundo exterior” que se manifesta nas percepções da diferença como relação social se refletindo no *self*. A diferença como subjetividade é vocalizada entre aqueles que procuram ativamente apagar a externalização dela buscando neutralizar marcadores que subordinam, como os estereótipos de gênero. Entretanto, estes acabam sendo reconvertidos em essência feminina que qualifica o gênero como atributo a empoderar a juíza por ser “mais diligente, minuciosa, perseverante, dedicada, sensível para lidar com questões administrativas e trazer outra visão para o ambiente de trabalho.” Várias manifestações discursivas dos entrevistados percebendo a diferença como experiência vieram permeadas desses essencialismos. Mais do que as mulheres, os juizes enfatizaram que o gênero não é fator de diferença na carreira, reconhecendo menos a existência de preconceitos na magistratura do que elas. A diferença como experiência dá sentido a essa percepção

feminina. Embora não identifiquem a existência de segmentação na carreira segundo o gênero, vivenciam a força dos estereótipos e mapeiam os preconceitos que alimentam lutas em torno dessas hierarquizações.

Referências bibliográficas

- ABEL, Richard L. *American Lawyers*. New York: Oxford University Press, 1989.
- BARBALHO, Renne M. A feminização das carreiras jurídicas e seus reflexos no profissionalismo. Tese de doutorado, Sociologia. São Carlos: UFSCar / PPGS, 2008.
- BENEDITO, Camila de P. Profissionalismo e gênero: A construção da identidade por operadoras e operadores do direito da Justiça Federal e do Ministério Público Federal em São Paulo. Monografia de Graduação, Ciências Sociais. São Carlos: UFSCar / DS, 2008.
- BOIGEOL, Anne. Male strategies in the face of the feminization of a profession: the case of the French Judiciary. In: SCHULTZ, Ulrike e SHAW, Gisela. *Women in the world's legal professions*. Oxford: Hart Publishing, 2003.
- BOLTON, Sharon C.; MUZIO, Daniel. Can't live with 'em; Can't live without 'em: Gendered segmentation in the Legal Profession. *Sociology*, (41), Chicago, 2007, p. 47-64.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade e diferenciação. *Cadernos Pagu*, (26), Campinas, 2006, p. 329-376.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COLLINS, Randall. Market Closure and the Conflict Theory of the Professions. In: BURRAGE, Michael; TORSTENDAHL, Rolf (Orgs.) *Professions in Theory and History*. Londres: Sage, 1990, p. 24-43.
- DAVIES, Celia. The sociology of professions and the profession of gender. *Sociology*, (30), Chicago, 1996, p. 661-678.
- DEZALAY, Yves; GARTH, Bryant. *The internationalization of palace wars: lawyers, economists and the contest to transform Latin American states*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- ELIAS, Norbert. *Estabelecidos e Outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FEENAN, Dermot. Editorial introduction: Women and judging. *Feminist Legal Studies* (17), Nova York, 2009, p.1-9.
- FREIDSON, Eliot. *Professionalism: the third logic*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- GIANNINI, Mirella (Org.) The feminization of the professions. *Knowledge, Work & Society*, (3), Paris, 2005.
- HEINZ, John P; LAUMANN, Edward O. *Chicago lawyers: The social structure of the Bar*. Chicago: Russell Sage Foundation e American Bar Foundation, 1982.

- HUGHES, Everett C. *The sociological eye: selected papers*. New Brunswick/New Jersey: Transaction Books, 1984, p. 316-325.
- JUNQUEIRA, Eliane B. A mulher juíza e a juíza mulher. In: BRUSCHINI, Cristina; HOLANDA, Heloísa Buarque. *Horizontes plurais: Novos estudos de gênero no Brasil*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas e Editora 34, 1998, p. 135-161.
- KAY, Fiona; GORMAN, Elizabeth. Women in the legal profession. *Annual Review of Law and Social Sciences* (4), Palo Alto: Annual Reviews, 2008, p. 299-332.
- KAY, Fiona; HAGAN, John. The persistent glass ceiling: gendered inequalities in the earnings of lawyers. *British Journal of Sociology*. (46), Londres, 1995, p. 279-310.
- MALLESON, Kate. Prospects for Parity: The position of women in the Judiciary in England and Wales. In: SCHULTZ, Ulrike; SHAW, Gisele. *Women in the world's legal profession*. Oxford: Hart Publishing, 2003.
- MARQUES JR., Gessé. *Mobilidade espacial e profissional entre juízes e juízas paulistas*. São Paulo, UFSCar, relatório final de pesquisa CNPq, 2011.
- MONSSMAN, Mary J. *The first women lawyers: A comparative study of gender, law and the legal professions*. Portland, Oregon: Hart Publishing, 2006.
- PINHEIRO, Aline; MATSURA, Lilian. Briga no TRF-3 é exemplo a não ser seguido, *Conjur*, 9-8-2009. Disponível em: <www.conjur.com.br>.
- RACKLEY, Erika. Detailing judicial difference. *Feminist Legal Studies*, 17, 2009, p. 11-26.
- SADEK, Maria Tereza. *Magistrados: uma imagem em movimento*. Rio de Janeiro: FGV Editora / FGV Direito Rio, 2006.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. *Revista de Educação e Realidade (Gênero e Mulheres)* (16), 1990, p. 5-22.
- SCHULTZ, Ulrike; SHAW, Gisela (Orgs.) Editorial: Gender and judging. *International Journal of the Legal Profession*, (15), 2009, p. 1-5.
- . *Women in the world's legal professions*. Oxford: Hart Publishing, 2003.
- THORTON, Margaret. *Dissonance and distrust: Women in the legal profession*. Melbourne: Oxford University Press, 1996.
- WEBER, Max. *Economy and Society*. New York: Bedminster Press, vol. I e II, 1968.

Como citar este artigo:

BONELLI, Maria da Gloria. Profissionalismo, gênero e significados da diferença entre juízes e juízas estaduais e federais. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 103-123.

O direito de ter ou não direitos: a dimensão moral do reconhecimento na promoção da cidadania

Fabio Reis Mota¹ e Leticia de Luna Freire²

Resumo: O artigo aborda a dimensão moral do reconhecimento no contexto brasileiro a partir de duas situações etnográficas protagonizadas por mulheres que lutam para permanecer em suas residências ameaçadas de remoção, nas quais o reconhecimento da sua identidade ou a sua desconsideração por parte de agentes públicos aparece como crucial para a garantia de direitos. Evocando as tensões e paradoxos para a constituição de um modelo democrático em nosso país, os autores buscam analisar em que medida a atribuição de identidades deterioradas ou positivadas vincula-se à garantia ou não de direitos de cidadania por parte do Estado e de que forma o argumento da “favelização”, dependendo das identidades dos atores em questão, justifica a sua intervenção nos dois contextos e legitima a atribuição ou não de direitos aos indivíduos, determinando-lhes tratamentos e destinos diferenciados.

1 Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, pesquisador do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisa (NUFEP/UFF) e do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC/UFF).

2 Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (Bolsista CAPES), pesquisadora do Laboratório de Etnografia Metropolitana (LeMetro/IFCS-UFRRJ) e do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC/UFF).

Palavras-chave: Reconhecimento, Identidade, Direitos, Cidadania.

Abstract: *This paper deals with the moral dimension of recognition in the Brazilian context. Its discussion is based on two ethnographic situations in which two females, threatened by the possibility of being removed from their homes, fight to stay in their houses. In this context the State's agents recognition or not of their identity appears as crucial to the guaranty of their rights. Evoking tensions and paradoxes concerning the constitution of a democratic model in our country, the authors try to analyse how the attribution of positive or negative identities are connected to how the State allow the access to citizenship. They also analyse how the argument about "favelização" (the condition of living in a slum), according to the subject's identities, justify State intervention in the two contexts legitimizing the attribution or not of rights to these individuals. That determines differential treatments and fates to them.*

Key words: *Recognition, identity, rights, citizenship.*

Nas últimas décadas, a cidadania tem sido um tema central nos debates sobre a democracia no Ocidente, sobretudo em países como o Brasil, onde vigoraram regimes autoritários na história republicana. Cada vez mais vem se mobilizando um grande número de instituições e agentes (estatais e não governamentais) em torno da formulação e implementação dos "direitos de cidadania". Ao mesmo tempo, a cidadania tornou-se um instrumento semântico e discursivo eficaz na esfera e no espaço público.³ Políticas públicas se revestem do termo "cidadania". É também comum propagandas, ações de agências não governamentais e empresas reivindicarem-no para justificar e angariar recursos para a implementação de projetos que primem pela "construção da cidadania".

O ser cidadão tornou-se algo particularmente relevante enquanto critério de constituição de uma identidade pública. Distinto daquela personagem impessoal descrito por DaMatta (1997), o cidadão, na sociedade brasileira do século XXI, adquiriu um status quase excepcional, caracterizado pela comum expressão "eu sou cidadão, portanto, tenho meus direitos".

Todavia, a cidadania se reveste de conteúdos simbólicos que são particulares a cada sistema social e cultural. Se ela constitui-se a partir da noção da

3 Cardoso de Oliveira (2002:12) contrasta a noção de esfera pública à de espaço público. Enquanto a primeira designa o universo discursivo onde normas, projetos e concepções de mundo são publicizadas e estão sujeitas a exames e debates públicos, a segunda refere-se ao campo de relações situadas fora do contexto doméstico ou da intimidade onde as interações têm efetivamente lugar.

universalidade do homem e de sua estreita vinculação moral com o ideário da liberdade e da igualdade, devemos rememorar os apontamentos de Lévi-Strauss (1976), enunciados em uma conferência da UNESCO nos anos 50, acerca dos limites desses preceitos, tendo em vista que o homem se constitui como tal através de uma cultura particular, de um sistema de significados próprio. Ou seja, a cidadania não é um dado natural nem universal às sociedades e culturas planetárias, mas fruto de um recorte espacial e temporal específico. Particularmente, sua emergência no cenário mundial foi consequência das mudanças advindas das revoluções liberais ocorridas na Europa no século XVIII.

A tradição brasileira está intimamente vinculada à dos países liberais. Partilhamos, sem dúvida, do preceito de que somos uma democracia republicana. Porém, simultaneamente, nosso sistema social e legal legitima a desigualdade em níveis distintos aos de países de tradição liberal, como Estados Unidos e França, no que diz respeito, por exemplo, ao acesso à justiça. Afinal, no Brasil temos diferentes instrumentos que desigualam os indivíduos, como a prisão especial (Kant de Lima; Amorim; Mendes, 2005). Diversos pesquisadores trataram desta questão, apontando os limites e tensões da cidadania em nosso país. Definindo-a seja como uma cidadania relacional (DaMatta, 1985), seja como uma cidadania regulada (Santos, 1979), os autores concordam que a cidadania brasileira está pautada em concepções hierárquicas, não se caracterizando como universal, mas como produtora de desigualdades, distinguindo cidadãos e não cidadãos. Configura-se assim uma cosmologia anti-igualitária (Mota, 2005), que, ao ser pensada como igual, investe-se de um caráter tutelar.

Uma primeira consequência fundamental dessa cosmologia diz respeito ao entendimento e às formas de apropriação do que vem a ser “público”. Isto porque, na tradição liberal, o “público” é, por excelência, a dimensão na qual são assegurados e definidos os limites dos direitos dos indivíduos. Um espaço público deve presumir a ideia de uma coletividade de indivíduos sujeitos a regras que normalizam as condutas individuais no sentido de garantir a liberdade de todos os cidadãos.

No Brasil, a noção de público está estritamente associada ao Estado ou aos seus intermediários (Kant de Lima, 2000), sendo então apropriada de forma particularizada pelos agentes, dependendo dos recursos que dispuserem para tal. Desse modo, a igualdade está submetida aos privilégios concedidos aos indivíduos ou grupos que se apropriam do público. Ou seja, a liberdade é exercida sem o necessário respeito aos limites da liberdade de outrem. Como dizia Ruy Barbosa (apud Mendes, 2005), a regra da igualdade aqui é “tratar desigualmente os desiguais”.

Uma segunda consequência dessa cosmologia refere-se à relação entre o conteúdo atribuído à cidadania e suas implicações nas identidades públicas.

Comparando a relação entre as dimensões legal e moral dos direitos nos Estados Unidos e no Brasil, Cardoso de Oliveira (2002) aponta que em ambos os países há um desequilíbrio entre os princípios de justiça e solidariedade. Enquanto na sociedade norte-americana a absolutização dos direitos individuais expressaria a dificuldade em manifestar expressões de consideração à pessoa, à dignidade de seus concidadãos, em nossa sociedade a dificuldade estaria em respeitar os direitos individuais, em detrimento de uma excessiva manifestação de consideração à pessoa do interlocutor. Em ambos os contextos configura-se um déficit de cidadania, embora no Brasil este possa ser considerado mais grave, uma vez que vulnerabiliza grande parte da população em relação à garantia de direitos básicos de cidadania. Vale lembrar que, no Brasil, é usual, no senso comum, se associar a cidadania a um recurso disponível apenas a determinadas categorias sociais, como “trabalhador” (por oposição a “bandido”) e “pessoa com estudo” (por oposição a “vagabundo”).

Desse modo, o reconhecimento da dignidade demanda um mínimo de atenção à identidade substantiva dos atores sociais como sujeitos, de modo que o não reconhecimento desta identidade implica uma afirmação de inferioridade do interlocutor envolvido na interação. Essa falta de reconhecimento é interpretada como um ato de *desconsideração* ou *insulto moral*, ou seja, “um ato ou atitude que agride direitos de natureza ético-moral” (Cardoso de Oliveira, 2002: 9). Se, por um lado, o direito ao reconhecimento pode ser definido como uma obrigação moral, por outro, não faria sentido transformá-lo em um direito legal a ser garantido pelo sistema judiciário, seja pelas dificuldades de legitimação que a sua legalização enfrentaria, seja pela estrutura dialógica embutida nos atos de reconhecimento, a qual deve refletir uma atitude ou intenção genuína daquele que reconhece.

Estendendo esta discussão sobre a dimensão moral dos direitos de cidadania em nosso país, abordaremos neste artigo duas situações etnográficas distintas nas quais o reconhecimento da identidade dos sujeitos ou a sua desconsideração por parte do poder público aparece como crucial para a sua atribuição de direitos. A primeira situação refere-se ao caso de uma moradora de uma favela que teve sua residência removida em função de uma intervenção urbana realizada pela prefeitura com o propósito de “transformar a favela em bairro”, sendo a ela negado qualquer amparo jurídico que lhe garantisse o direito de permanecer no local. A segunda situação refere-se ao caso de uma antiga moradora de uma ilha administrada pela Marinha Brasileira, que, após sucessivas tentativas de remoção de sua residência sob a acusação de “favelizar” a área de proteção ambiental, impediu provisoriamente a desapropriação ao reivindicar a identidade de quilombola.

Ao descrevermos as duas situações, pretendemos analisar em que medida a atribuição de identidades deterioradas ou positivadas vincula-se à garantia ou não de direitos de cidadania por parte do Estado. Em última instância, analisaremos de que forma o argumento da “favelização”, dependendo das identidades dos atores em questão, justifica a intervenção do poder público nos dois contextos e legitima ou não a atribuição de direitos aos indivíduos, determinando-lhes tratamentos e destinos diferenciados.

Joana: a identidade de “favelada” e o direito de não ter direitos

Nosso primeiro contato com Joana deu-se em julho de 2004, durante a realização do trabalho de campo de Freire (2005) na localidade de Acari, situada na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. Em sua pesquisa de mestrado, a autora acompanhou e descreveu os efeitos da intervenção do Programa Favela-Bairro nas favelas vizinhas de Parque Acari, Vila Rica de Irajá e Vila Esperança entre os anos de 2003 e 2005.⁴ Considerado uma das mais importantes ações empreendidas à época pela prefeitura no âmbito da política habitacional, este programa tinha como objetivo “integrar as favelas à cidade” por meio da execução de obras de infraestrutura urbana e a introdução de serviços, equipamentos públicos e políticas sociais.

Em julho de 2003, a favela de Parque Acari foi “invadida” por engenheiros, arquitetos, operários e máquinas, que ao mesmo tempo em que anunciavam o começo da intervenção, despertavam nos moradores sentimentos de ansiedade e apreensão diante do que estava por vir. Se, por um lado, o início da realização das obras afastava as desconfianças dos moradores frente à implantação do programa e às ações do poder público na localidade, por outro reativava o antigo fantasma da remoção, deixando-os apreensivos diante da possibilidade de terem suas residências removidas para viabilizar a construção de algum dos equipamentos públicos previstos na comunidade.

Joana foi um dos moradores que acabou tendo sua vida entrecortada pela intervenção, tanto do ponto de vista habitacional quanto familiar, uma vez que o Programa Favela-Bairro propôs a remoção de sua residência e a de mais uns oito vizinhos, dentre os quais a sua tia materna. Vaidosa e independente, Joana tinha 36 anos, trabalhava como cabeleireira de um salão de

4 Conforme a autora notou durante seu trabalho de campo, a região que a mídia e o poder público convencionalmente uniformiza sob a denominação de “favela de Acari” difere-se de sua representação por parte dos moradores. Como já havia mostrado Souza (2001), para estes Acari é uma localidade bastante heterogênea, composta por três favelas com perfis relativamente distintos (Parque Acari, Vila Rica e Vila Esperança), além do Conjunto Residencial Areal, conhecido como “Amarelinho” em referência à cor da fachada dos prédios.

beleza próximo à favela e criava sozinha dois filhos (de 16 e 1 ano de idade), fruto de duas uniões anteriores. Na localidade, tinha “fama de valentona e durona”, conforme ela mesma nos dizia, reportando-se ao seu temperamento forte, que não lhe permitia “levar desaforo para casa”. Apesar de ser nascida e criada em Parque Acari, relatava que nunca se identificou com a favela e seus moradores. Seguindo o ditado que sua mãe sempre lhe repetia – “quem anda com porcos, farelo come” –, evitava ter qualquer tipo de relacionamento com pessoas ligadas a atividades criminosas ou mesmo se envolver afetivamente com outros moradores. Assim, dizia que sempre se sentiu ali “um peixe fora d’água”.

Quando conhecemos Joana, ela residia em uma residência de fundos na principal rua de Parque Acari. Considerada no imaginário local a “zona sul” da localidade, esta área dispunha de melhor infraestrutura, um comércio bastante diversificado e uma grande circulação de pessoas durante todo o dia. Ao lado de sua residência, entulhos de concreto traziam à memória as marcas do que até pouco tempo havia sido a residência da sua tia, dona Guiomar, uma senhora de uns 70 anos que vivia ali com seu único filho. Segundo Joana, sua tia foi quem a “adotou” após o falecimento de sua mãe, em agosto de 2000. Além disso, era ela quem cuidava de seu filho caçula enquanto trabalhava no salão de beleza, estratégia familiar que ficava cada vez mais difícil de ser mantida após a remoção da residência de dona Guiomar e sua mudança para um bairro mais distante.

Naquele momento, a fachada da residência de Joana já estava marcada com as iniciais SMH (de Secretaria Municipal de Habitação), seguidas de um número. Esta inscrição sinalizava que o destino de sua residência seria idêntico ao da de sua tia, prenunciando a Joana um futuro ainda incerto. Sua residência era a única que ainda permanecia erguida naquela área, cercada por entulhos e poeira do que havia restado das construções vizinhas.

A moradia de Joana havia sido construída por sua mãe com muito empenho e sacrifício ao longo de vários anos. Representava “o sonho de sua mãe”, com quem dizia ter tido uma relação não apenas de parentesco, mas de sincera e sólida amizade. Embora dissesse nunca ter gostado de morar na favela, emocionava-se sempre ao dizer que “a presença da mãe estava em cada canto da casa”.

Durante o ano de 2000, sua mãe, que sofria seguidas crises de pressão alta, faleceu em decorrência de um tombo doméstico. Poucos dias após seu falecimento, Joana encontrou uma carta escrita por sua mãe em uma folha de caderno. Quando nos mostrou a carta, Joana a havia plastificado, guardando-a numa caixa de madeira como o zelo de quem guarda um tesouro. Sem constar de

qualquer data, o conteúdo da carta, reproduzido abaixo, nos faz pressupor que sua mãe a tenha escrito poucos meses antes de sua morte:⁵

Joana, eu tenho passado mal à noite. Se de repente eu faltar saiba que eu te amo muito e me preocupo com você e o Gustavo [filho mais velho de Joana] o Paulo [irmão de Joana] não deu sinal de vida sexta-feira santa meu aniversário, nem sinal. Olha, este barraco pertence a você e ao Gustavo [filho de Joana], termine a obra e venha morar aqui por favor. Olhe a minha irmã [tia Guiomar], seja paciente com ela, seja uma mãe mais presente na vida do Gustavo que vocês se rendam aos pés de Deus que só ele pode te ajudar. Reviste todas as bolsas, tem fotografias, tem receitas de culinária tem carnê que comprova que tudo está pago. Me despeço te abençoando a você e ao meu neto Gustavo. Em nome de Jesus o nosso amado Salvador. Amem.

Certamente, um primeiro ponto que nos chama a atenção na carta é o fato da mãe de Joana parecer prenunciar a proximidade de sua morte, deixando registrado, por escrito, os seus últimos desejos. Na carta, ela expressa o que lhe parecia ser mais importante a ser resguardado de sua vida, pela exposição de seus sentimentos em relação à sua família, pelos pedidos e conselhos para sua filha. Buscando realizar os desejos da mãe, logo após seu falecimento Joana mudou-se para o que a mãe denominava “barraco” e começou aos poucos a reformá-lo, transformando-o assim em sua “casa”. Enquanto nela viveu, Joana casou-se, morou com seu segundo marido, engravidou, separou-se e vinha então criando sozinha os dois filhos.

Ao ser comunicada da remoção de sua residência pelos técnicos da prefeitura para viabilizar a construção de uma creche e uma praça no local, Joana ficou extremamente “revoltada”, tendo em vista seus recentes investimentos na reforma do imóvel. Sem que lhe tenha sido dada a opção de permanecer, Joana levou vários meses tentando negociar com a prefeitura o valor da indenização.⁶ Para ela, o valor oferecido pela prefeitura era sempre muito aquém do que considerava valer sua residência, não apenas por seu valor material (a qualidade da

5 Todos os nomes citados foram substituídos por nomes fictícios para preservar a privacidade das pessoas envolvidas. Esta carta também foi objeto de análise nos artigos de Carreiro e Freire (2006) e, mais recentemente, no artigo de Mello, Simões e Freire (2010), a partir de perspectivas bastante distintas.

6 Aos moradores que teriam suas residências removidas, eram oferecidas duas formas de se receber a indenização: ou a prefeitura lhes comprava outra residência na favela no valor correspondente ao que foi avaliado pela equipe técnica do programa ou a prefeitura lhes pagava diretamente o mesmo valor para comprarem uma residência onde desejassem. A segunda era a opção mais comum entre os moradores nessa situação, pois assim diziam ter mais autonomia em relação ao uso do dinheiro e à escolha do novo local de moradia.

construção e seu estado de conservação), mas também por seu valor afetivo, o que não poderia ser suprimido por um valor monetário.

Nesse ínterim, as construções ao redor da sua residência foram sendo demolidas. Quando só restava a sua residência no local, o terreno vazio começou a ser utilizado por crianças da localidade como área de lazer, por traficantes como rota de fuga da polícia e por outros moradores que o utilizavam para queimar lixo e descartar móveis e objetos quebrados. A invasão de seu quintal por pessoas estranhas, entulhos e muita sujeira, causou ainda mais indignação a Joana, que resolveu então tornar público o seu pedido por respeito, escrevendo em letras garrafais no muro e na parede externa de sua residência a frase: “Aqui atrás ainda mora uma FAMÍLIA”.

Mesmo com toda a resistência, após meses de difícil negociação com a prefeitura, Joana acabou cedendo à pressão da situação. Cabe dizer que as questões de herança foram totalmente desprezadas pela prefeitura, uma vez que em áreas consideradas “favelas” as benfeitorias são tratadas como “ocupações irregulares”. Assim, durante a intervenção do Programa Favela-Bairro, os técnicos negociavam o valor da indenização diretamente com quem se intitulava o atual proprietário das residências, desconsiderando todo o investimento dos moradores em um tipo específico de “propriedade” e construção de moradia (posse e autoconstrução) que lhes garantia a reprodução de valores e regras morais transmitidos pela família e pelas relações de parentesco e vizinhança.⁷ No caso estudado, era viável negociar um valor indenizatório que satisfizesse ambos os lados, no entanto, a possibilidade de permanecer sequer era cogitada ou apresentada como um direito legítimo dos moradores, haja visto a atual legislação que garante a permanência das pessoas em seus locais de moradia, exceto quando a remoção seja para resguardar a vida destas pessoas, como no caso de áreas de risco, ou resulte de “circunstâncias excepcionais”, isto é, em caso de projetos de infraestrutura e urbanização imprescindíveis à proteção da saúde e do bem-estar coletivos e quando não há alternativas viáveis.⁸ Sendo assim, não restava alternativa a Joana senão aceitar a remoção e ser indenizada. Com isso, comprou um imóvel

7 Esta importante constatação é o ponto de partida da pesquisa realizada por Alexandre de Vasconcelos Weber (2005), que buscou compreender a sistematização dos processos de transmissão patrimonial em favelas, ainda que se trate de formas desautorizadas de construção e transmissão patrimonial. Outros pesquisadores, no entanto, vêm se dedicando à investigação dos múltiplos sistemas de formalização da propriedade imobiliária e das diversas possibilidades de apreensão e exercício da titularidade em favelas, como Alex Ferreira Magalhães (2010) e Cláudia Franco Corrêa (2011), respectivamente.

8 A esse respeito, o Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da ONU define as remoções forçadas como “a retirada definitiva ou temporária de indivíduos, famílias e/ou comunidades, contra a sua vontade, das casas e/ou da terra que ocupam, sem que estejam disponíveis ou acessíveis formas adequadas de proteção de seus direitos”.

no bairro vizinho da Pavuna, para a qual teve ainda que arcar com R\$ 1.000,00 para completar o preço de R\$ 21.000,00, além dos custos com a mudança. As despesas extras e o curto prazo dado para sua saída foram motivos de grande preocupação para a moradora, que ainda pagava algumas dívidas da reforma da residência e tinha apenas dois dias de folga na semana para planejar a mudança. No dia de sua saída, o sentimento de Joana era bastante ambíguo, pois ao mesmo tempo em que estava esperançosa por “sair da favela”, estava desolada por ter que se desfazer da casa a qual tanto investiu material e afetivamente. Alegando “medo de não suportar”, preferiu não presenciar a sua lenta demolição na favela.

Cerca de seis meses depois visitamos Joana em sua nova residência, numa área que, dizia orgulhosa, “não era de favela”. Seu filho adolescente, que não queria ter saído de Parque Acari pelos muitos amigos que lá cultivava, começava a se adaptar à mudança. A dificuldade em pagar as dívidas acumuladas com o processo de compra do imóvel persistia, sendo ainda motivo de preocupação. Além disso, a compra da nova residência com o valor pago pela prefeitura gerou desentendimentos com o irmão, que se sentia no direito de receber metade da indenização, embora tivesse melhores condições financeiras que ela. Ao final, Joana se confessava conformada, apesar de ainda triste com a perda da residência construída por sua mãe.

O caso descrito aponta um aspecto moral que, embora crucial para o desenvolvimento de uma relação democrática entre a prefeitura e a população atingida pelo programa, a situação de remoção não comportava adequadamente. Enquanto para a prefeitura a indenização em dinheiro supria totalmente a perda material da moradia, para Joana ela não dava conta de reparar moralmente os danos simbólicos e afetivos que a perda da casa representava. Sua “revolta” não se referia tanto ao valor monetário oferecido, considerado insuficiente para comprar outra residência nas mesmas condições que a sua, mas a uma atitude autoritária da prefeitura que, sob o pretexto de “desfavelizar” a localidade, cometeu um ato de *desconsideração* com Joana. Na medida em que dispunha apenas da identidade inferiorizada de “moradora de favela” nesse processo de negociação, ela não era reconhecida como um sujeito, dotado de uma história singular e detentor de direitos inalienáveis que devem ser resguardados, dentre os quais o direito à sua moradia.

Dona Sebastiana: a identidade de “quilombola” e o direito de ter algum direito

O caso de dona Sebastiana é fruto do trabalho de campo realizado por Mota (2003) na Ilha da Marambaia, localizada no litoral sul-fluminense, administrada

pela Marinha de Guerra do Brasil desde os anos 1970. Com a eleição da Ilha como área de Segurança Nacional, diversas restrições se impuseram aos moradores tradicionais, como a proibição das roças e o cercamento dos terrenos relativos às residências dos moradores, eliminando até mesmo os pequenos trechos de quintal que poderiam ter continuado na produção de bens para consumo e/ou venda.

Na década de 1960, a Aeronáutica – que, juntamente com a Marinha, administra parte da ilha – impediu os pescadores de utilizarem a área próxima ao seu domínio, na restinga, onde tradicionalmente os moradores pescavam camarão. Com a mobilização dos pescadores da Marambaia e da ilha vizinha de Jaguanum, foi possível cessar à época as intervenções da Aeronáutica, que deixou de obstruir a passagem dos trabalhadores do mar à área. “O meu pai na época enfrentava mesmo o pessoal da Aeronáutica. Não ficavam parados esperando ninguém. Foi um sufoco, mas a gente conseguiu mudar isso”, relata um antigo morador da ilha.

Com um histórico de restrições à sua reprodução social e econômica, os moradores da Marambaia se depararam nos anos 1990 com ações judiciais de reintegração de posse, levadas a cabo pela Marinha, contra as famílias locais, baseada na alegação de que elas eram “invasoras e esbulhadoras do patrimônio público”.

As ações contra os moradores foram distribuídas por diferentes Varas Federais no sentido de dificultar a defesa dos réus. Do mesmo modo, os moradores foram acionados individualmente para não caracterizar uma ação coletiva – o que poderia levar a população a se mobilizar contra a União –, mesmo contendo nas ações judiciais justificativas semelhantes para a expulsão das famílias. Como explica outro morador: “A gente mora em nossa casinha, aí a gente pede pro comandante para fazer umas arrumações na casa para não cair em nossas cabeças. Só que isso é de boca. O comandante não dá nada escrito não. Aí vem outro comandante e diz que a gente tá invadindo, que somos invasores. Só que o outro comandante deixou a gente fazer as modificações. Mas aí vem e derruba a casa ou coloca a gente na justiça”.

Nas ações judiciais, a União Federal alega ser proprietária da Ilha, sem nunca apresentar provas documentais, pois a adquiriu em 1905. Relata-se que a Ilha foi entregue à Fundação Cristo Redentor para a construção da Escola de Pesca em 1939 e que, após a sua falência, a Ilha passou para a administração da Marinha. Argumenta-se ainda que durante o período da Escola e da chegada da Marinha, diversas pessoas invadiram e ocuparam, sempre a título precário, partes da Ilha da Marambaia e que em nenhum caso, seja por meio da Escola ou da Marinha, foi estabelecido qualquer vínculo jurídico com os ocupantes. Deste modo, “por mera tolerância”, tal como exposto nos autos, a Marinha permitiu que alguns poucos pescadores permanecessem em “humildes habitações”

já existentes, alegando que as autoridades sempre fizeram amplos comunicados de que não seria tolerado qualquer acréscimo ou nova construção na Ilha.

No entanto, as residências citadas nos processos são ocupadas por moradores que, em sua maioria, residem na Marambaia desde o século XIX, cujas famílias descendem dos ex-escravos do Comendador Joaquim de Souza Breves, que utilizava a Ilha como uma fazenda de “engorda” de escravos. Um dos casos exemplares é o de dona Sebastiana, que teve sua residência reintegrada à União, após viver seus 83 anos na Marambaia.

Em julho de 1997, o comando da Marinha na Ilha expediu uma notificação à moradora para que ela se apresentasse para esclarecer, em no máximo 15 dias, o possível abandono de sua residência, segundo atestara uma inspetoria ao local. Caso fosse permanecer na residência, era necessário efetuar sua manutenção periódica. Caso não fosse residir mais nela, deveria entregá-la à Marinha no prazo de 30 dias. Como dona Sebastiana se encontrava fora da Ilha para tratamento médico, seu filho foi quem recebeu a notificação. Em seguida, procurou um advogado para auxiliá-lo. Em agosto do mesmo ano, foi enviado um documento ao comandante, atestando a permanência da moradora em sua residência e justificando a sua ausência, solicitando mais esclarecimentos a respeito dos fatos.

O comandante emitiu sua resposta ao documento, alegando que o imóvel, de propriedade da União, vinha sendo ocupado por terceiros, o que comprometia a segurança do local. A utilização por terceiros apenas seria possível mediante o consentimento da administradora dos bens, nesse caso, a Marinha. Ressaltava ainda que a “má utilização” de um bem público deve ser repelida por “meios administrativos independente de ordem judicial” e, não obstante, sendo possível a retomada do imóvel sem ação judicial apenas por uma “questão de cautela e de respeito à pessoa humana”, a administradora entendeu ser justo notificar a referida senhora. Por fim, “a notificação foi admitida como condição de procedibilidade para o exercício das ações protetoras da posse e propriedade. Ocorrendo a resistência da moradora, estaria configurado o conflito intersubjetivo de interesse, tendo o Comando o dever de comunicar o feito à Procuradoria da União”.

Com ou sem conflito de intersubjetividade, a notificação apontava para um encaminhamento à justiça, com vistas a reintegrar a residência de dona Sebastiana. E foi exatamente o que ocorreu. Em abril de 1998, a União Federal propôs uma Ação de Reintegração de Posse contra dona Sebastiana. Nela, o pedido centrava-se na desocupação imediata do imóvel. Além disso, solicitava a condenação da moradora em pena pecuniária como forma de indenizar a União Federal pela reparação do imóvel (construído, na verdade, por seu marido, com recursos provenientes da pescaria) em R\$ 2.000,00, valor muito acima da renda de qualquer família da Ilha.

No final daquele ano, um oficial de justiça esteve na ilha para citação de dona Sebastiana. Esta, por sua vez, negou-se a assinar qualquer documentação, pois, além de ser analfabeta, não estava ciente dos desdobramentos da ação. Do mesmo modo, os moradores da ilha eram muito reticentes em assinar qualquer tipo de documento, pois diversas vezes sofreram retaliações da Marinha por participarem de manifestos ou abaixo-assinados reivindicando seus direitos. Sendo assim, dona Sebastiana procedeu conforme o preceito local, seguido por diversos outros ilhéus. Provavelmente, sem saber ao certo do que se tratava, dona Sebastiana não teve o trabalho de avisar seus filhos para tomarem as medidas cabíveis. Deste modo, o processo foi julgado à revelia, ou seja, não foi passível de defesa.

No início de 2001, o juiz deferiu o pedido da União, reintegrando a residência de dona Sebastiana. Contudo, indeferiu o pedido de indenização, visto que não havia provas nos autos de deterioração do imóvel. Tomado conhecimento do fato, após a ida do oficial de justiça à ilha para executar a decisão judicial (ou seja, demolir a residência), o filho de dona Sebastiana procurou auxílio jurídico no Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisa – NUFEP/UFF. A assessora jurídica entrou com uma Ação Declaratória de Nulidade da Citação argumentando que, em se tratando de uma senhora analfabeta, o oficial deveria possuir na certidão a assinatura de duas testemunhas necessárias para garantir que de fato a citação foi dada para esclarecer à dona Sebastiana os efeitos jurídicos de sua ausência no processo. Ainda, argumentou que a Ilha da Marambaia foi identificada, em 1999, pela Fundação Cultural Palmares como uma área de remanescentes de quilombos e que, portanto, os moradores descendentes de escravos teriam o direito à propriedade da terra. Por cautela, exigiu-se liminarmente o recolhimento do mandado reintegratório, visto que, após a posse dos imóveis, a Marinha os demole. A aquisição do reconhecimento público, a partir da certidão do organismo estatal responsável, à época, pelo reconhecimento e titulação das terras quilombolas imprimiu um novo cenário à controvérsia pública envolvendo Dona Sebastiana.

Em consonância às movimentações judiciais, no mesmo período é publicada uma matéria sobre a situação dos moradores, em especial o caso de dona Sebastiana, no jornal *on line* em 17 de julho de 2001. Com a repercussão, no dia seguinte o Jornal do Brasil republicou a matéria em uma página inteira no caderno “Cidade”, com o título “Marinha expulsa habitantes do Paraíso: moradores da Ilha da Marambaia brigam para não perder casas para militares que alegam deterioração do patrimônio público”. Tratando da ação ganha pela União contra dona Sebastiana, a matéria dizia o seguinte: “O paraíso não é para todos, nem mesmo para quem nasceu nele. É a lição que se tira da história de dona Sebastiana. Passou toda a sua vida morando na Ilha da Marambaia, um

sítio ecológico onde o presidente Fernando Henrique gosta de passar suas férias. Agora aos 83 anos, a velha senhora corre o risco de ter que deixar o lugar porque perdeu um processo de Reintegração de Posse, iniciado pela Marinha há quatro anos. Além disso, foi acusada de deteriorar o patrimônio público, que, no caso, é a própria casa de alvenaria que ela construiu”.

No início de julho de 2001, a referida advogada conseguiu, no entanto, que o pedido de reintegração de posse fosse suspenso, após interpor agravo de instrumento para impedir a demolição da residência. A decisão, ainda que temporária, foi concedida em virtude da idade avançada e do estado de saúde debilitado de dona Sebastiana.

No entanto, o Procurador Regional da República responsável pela elaboração do parecer sobre o caso apresentou argumentações contrárias à dona Sebastiana. Seu parecer preliminar referenciou-se na matéria publicada no Jornal do Brasil. Segundo o Procurador, a agravante usou de má-fé, agindo “como figura de proa por força de sua idade, pintada como perseguida apesar de se encontrar residindo fora do imóvel”. Argumentava, em primeiro plano, que o agravo é intempestivo e que o ato de citação esteve em consonância aos princípios da fé pública e da legalidade. Alegava que o Patrimônio é de domínio público desde 1905, e que a residência encontrava-se fechada desde 1997.

Além disso, se opõe à tese da existência de quilombos na Ilha. Equivocava-se ao dizer que dona Sebastiana se encontrava em julho de 1997 na residência de um suboficial, já que neste período, ela se encontrava em sua residência na Marambaia. Nesse jogo de informação e contrainformação, há um documento da Marinha, destinado ao procurador, em que é informado que dona Sebastiana fora casada com um cabo dos Fuzileiros Navais – fato que se fosse verídico seria concebido como incesto, visto que o citado na ação era seu filho, naquele momento já falecido. Seu verdadeiro marido tinha sido pescador a vida toda. Ao mesmo tempo, alegava que a tese da existência de quilombos correspondia aos interesses de esbulhadores do patrimônio público com o propósito de “favelizar” um patrimônio ecológico.

Portanto, tais argumentos, que se propunham constituir enquanto “verdade real”, operavam como recursos discursivos para *desconsiderar* os direitos fundamentais da moradora e do grupo ao qual pertencia. Em decorrência da batalha judicial, a residência de dona Sebastiana foi lacrada, impedindo-a de usufruir seu próprio bem. Diante de tal circunstância, a antiga moradora foi impedida de poder partilhar das memórias existentes em seu lar, da infância de seus filhos, dos momentos que viveu com sua família durante os anos que se passaram. Foi um momento cujos sentimentos de tristeza, angústia e de humilhação compuseram o enredo desse conflito.

Seu destino, traçado pelo direito de não ter direitos (ou melhor, de ter algum direito), convergiu ao de Joana, pois, diante da situação que se encontrava, não restou à dona Sebastiana outra opção senão mudar-se para a residência de parentes também no bairro da Pavuna, local que foi o leito de sua morte.

No entanto, a aquisição de uma identidade diferenciada – a de quilombo – permitiu que as demandas da família de dona Sebastiana, bem como a dos moradores da Ilha da Marambaia, adquirissem uma visibilidade pública positiva, permitindo que, ao menos, a residência não fosse demolida. Embora Dona Sebastiana tenha seguido o mesmo rumo de Joana, indo morar na Pavuna, seu lar foi mantido em pé simbolizando a luta pelo direito de ter direitos...

Considerações finais

Os dois casos apresentados acima permitem refletirmos sobre a forma como a democracia é atualizada e ressignificada no mundo contemporâneo, particularmente no que concerne à dimensão da igualdade e da liberdade, ideologias orientadas a uma crítica à desigualdade natural do Antigo Regime.

O modelo democrático liberal é regido pelo princípio no qual todos são diferentes individualmente, porém iguais em termos de seus direitos. Cada membro da coletividade relaciona-se individualmente com os outros, seus iguais, opondo-se a eles, concebendo uma ordem na qual todos são diferentes individualmente, porém, iguais juridicamente. O pressuposto aqui é que as oportunidades são, em princípio, formalmente iguais, destinando aos indivíduos os mesmos direitos, embora sejam diferentes entre si. Quer dizer, a diferença aponta para a igualdade de direitos e não para a desigualdade. Com as possibilidades estando acessíveis a todos, estruturam-se os procedimentos de uma meritocracia, em que aqueles que melhor se aproveitarem delas, serão os que, mesmo momentaneamente, se destacarão dos outros, acessando mais e melhores recursos na medida de sua ascensão (Kant de Lima; Mota & Pires, 2005).

O princípio democrático liberal informou, em grande medida, as transformações ideológicas que conformaram as demandas modernas pelos direitos à cidadania e ao reconhecimento público. A ampliação dos preceitos igualitários e individualistas provocaram alterações significativas na conformação das ideologias que correspondem às compreensões e significados sobre direitos, autonomia e respeito (Taylor, 1994). O reconhecimento, a demanda por respeito e a dignidade tornaram-se centrais no debate público contemporâneo e nos tipos de demandas expressas nos conflitos cotidianos.

Além disso, Taylor (2000) aponta que a modernidade, com o fortalecimento das ideologias igualitárias e individualistas, propiciou que a noção de honra – que, no Antigo Regime, correspondia ao *status* de cada membro – cedesse lugar à noção de dignidade universal. Tais mudanças impulsionaram a reformulação da noção moderna de identidade, associada, nesse caso, a uma dimensão da autenticidade e da diferença. De acordo com o autor (op.cit.: 243):

a democracia introduziu uma política de reconhecimento igual que assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual status de culturas e de gêneros. Mas a importância do reconhecimento se modificou e se intensificou a partir da nova compreensão da identidade individual que surgiu no final do século XVIII. Poder-se-ia falar de uma identidade individualizada, identidade particular a mim e que descubro em mim mesmo: um ideal de autenticidade.

A ideia de autenticidade, associada a uma concepção de dignidade, solapou os princípios hierárquicos que organizavam as identidades no Antigo Regime, que determinavam em larga medida a posição e o *status* da *pessoa*. A noção de autenticidade engendra novas formas de identificação e de constituição das identidades individual e/ou públicas.

Essa política da dignidade pode estar associada ao que Margalit (1999) denomina de uma sociedade decente, ou seja, uma sociedade cujas instituições não humilham seus membros. Segundo o autor, “há humilhação cada vez que um comportamento ou uma situação dá a alguém, homem ou mulher, uma razão válida de pensar que ele foi atingido no respeito que ele tem de si mesmo” (idem: 21). Trata-se, nesse caso, de uma significação mais normativa do que psicológica da humilhação, pois o acento é colocado sobre as razões que o fazem ressentir a humilhação como um resultado da conduta do outro. Os sentimentos não são apenas causas, mas também razões. O sentimento de humilhação está aqui intimamente vinculado à ideia de dignidade apresentada por Taylor, pois as condições de vida podem fornecer razões válidas de se sentir humilhado, mas as situações são humilhantes apenas se elas são o resultado de atos de omissão imputáveis a outros seres humanos. Dessa forma, uma sociedade só pode ser considerada decente se o funcionamento de suas instituições não fornece a seus membros razões válidas de ressentir a humilhação.

Outra característica de uma sociedade decente é a não violação dos direitos das pessoas que dependem dela. Isto corresponde à ideia segundo a qual apenas uma sociedade possuindo uma noção de direitos é capaz de deter os conceitos de respeito de si mesmo e de humilhação inerentes a uma sociedade decente.

Ou seja, o projeto de uma sociedade decente só tem sentido no quadro de uma sociedade dotada de uma clara concepção de direitos. Afinal, existe melhor razão de nos sentirmos humilhados do que a violação de nossos direitos, em particular daqueles que visam proteger nossa dignidade? Essa situação é comum em sociedades fundadas numa concepção de que os direitos são fundamentos essenciais à vida pública. Ao contrário, numa sociedade cuja moral seja fundada sobre o dever, mas desprovida do conceito de direitos, um comportamento humilhante não dá às suas vítimas razão válida de se sentirem humilhadas já que estas não têm o direito de serem protegidas da humilhação. A transgressão aqui é vista mais como uma violação dos interditos da sociedade do que dos direitos de alguém. Paradoxalmente, as pessoas podem agir de maneira humilhante sem que alguém seja humilhado.

Segundo o autor, justificar o dever de não humilhar implica, sem dúvida, o fato de que a humilhação provoca dor e sofrimento na vítima, o que pode gerar assim o seu interesse em não ser humilhado. Mas para afirmar que a justificação repousa sobre o conceito de direitos, não é suficiente o ato de interesse da vítima, mas também mostrar que este interesse é uma boa coisa em si. A ausência de humilhação seria isso que é bom em si, de modo que satisfazer os interesses da vítima é apenas um meio de chegar a este fim. Os direitos que podem constituir uma condição suficiente do respeito a si mesmo ou disso que chamamos dignidade são os *direitos do homem* – aqueles que todos possuem, a igualdade unicamente em virtude de sua humanidade. Eles são considerados uma proteção da dignidade humana, mas as sociedades representam de diversas maneiras o ser humano.

O modelo democrático brasileiro traz alguns elementos para contrastarmos, ou mesmo relativizarmos, as bases que fundamentam os direitos e deveres de acordo com os pressupostos dos autores aqui mencionados. Conforme buscamos discutir, a representação sobre as noções de dever e de direito está fundada em um paradoxo, em que duas lógicas operam simultaneamente: uma que concebe a igualdade jurídica e outro que pressupõe a desigualdade, aplicando particularizadamente as regras (Cardoso de Oliveira, 2002; Kant de Lima, 2000; DaMatta, 1997). Assim, os *direitos dos homens* estão relacionados a uma concepção hierárquica em que os diferentes direitos estão disponibilizados de acordo com a categoria ou *status* dos indivíduos. Isto é, os critérios que definem a atribuição de direitos a determinados grupos ancoram-se na “substância moral das pessoas dignas” (Cardoso de Oliveira, 2002).

Os dois casos aqui analisados demonstram como as práticas e os princípios democráticos são atualizados e reatualizados diante das circunstâncias e dos

quadros sociais e culturais que definem o princípio de justiça. Do mesmo modo, revela, no contexto atual brasileiro, como a aquisição de uma identidade legitimada pela esfera pública permite a aquisição de novos papéis sociais, dotados de uma visibilidade até então não gozada pelos cidadãos “sem lenços, nem documentos”. As situações protagonizadas pelas duas mulheres revelam as tensões e paradoxos para a constituição de um modelo democrático, que pode, talvez do nosso ponto de vista, viabilizar a expressão da pluralização das formas, modos de vida e das vozes.

A atribuição de categorias sociais representadas como moralmente inferiores no espaço público determina, em grande medida, o reconhecimento ou não dos direitos dos indivíduos portadores dessas identidades deterioradas, sendo estes destituídos de dignidade. Assim, Joana, que é representada pelo poder público como “favelada”, habitante de uma “ocupação irregular”, não pôde exercer o direito de permanecer em sua residência na localidade, sendo-lhe concedido apenas o direito de não ter direitos. Já no caso de dona Sebastiana, a reivindicação de sua identidade “quilombola”, enquanto membro do grupo de moradores descendentes de escravos que habitavam a região desde o século XIX, se também não lhe garantiu a permanência no local, ao menos paralisou provisoriamente as tentativas de remoção de sua residência, garantindo-lhe, ainda que de uma forma precária, o direito de ter algum direito.

Referências bibliográficas

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Québec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 2002.
- CARRETEIRO, Teresa Cristina; FREIRE, Leticia de Luna. De mãe para filha: a transmissão familiar em questão”. *Revista Psicologia Clínica da PUC-Rio*, v. 18.1, 2006, p.179-191
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil*. O longo Caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CORREA, Claudia Franco. *Controvérsias entre o “direito de moradia” em favelas e o direito de propriedade imobiliária na cidade do Rio de Janeiro. O “direito de laje” em questão*. Tese Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Gama Filho/UGF, Rio de Janeiro, 2011.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- . *A casa e a rua*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- FREIRE, Leticia de Luna. Favela, bairro ou comunidade? Quando uma política urbana torna-se uma política de significados. *Dilemas – Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, n.2, vol. 1, out-nov-dez 2008, p.95-114.
- _____. *Tecendo as redes do Programa Favela-Bairro em Acari*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2005.
- KANT DE LIMA, Roberto. Carnavais, Malandros e Heróis: o dilema brasileiro do espaço público. In: GOMES, Laura Graziela, BARBOSA, Lívia; Drumond, José Augusto (Orgs.). *O Brasil não é para principiantes*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- KANT DE LIMA, Roberto; AMORIM, Maria Stella de; MENDES, Regina Lúcia Teixeira (Orgs.). *Ensaio sobre a Igualdade Jurídica*. Acesso à Justiça Criminal e Direitos de Cidadania no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- MAGALHÃES, Alex Ferreira. O direito da favela no contexto pós-programa Favela Bairro: uma recolocação do debate a respeito do “Direito de Pasárgada”. Tese de Doutorado em Planejamento Urbano e Regional. Universidade Federal do Rio de Janeiro/IPPUR, 2010.
- MARGALIT, Avishai. *La société décente*. Paris: Édition Climats, 1999.
- MELLO, Marco Antonio da Silva; SIMÕES, Soraya Silveira; FREIRE, Leticia de Luna. Um endereço na cidade: a experiência urbana carioca na conformação de sentimentos sociais e de sensibilidades jurídicas. In: KANT DE LIMA, Roberto; EILBAUM, Lucía; PIRES, Lenin (Orgs.). *Conflitos, Direitos e Moralidades em Perspectiva Comparada*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010, p. 51-86.
- MOTA, Fabio Reis. *Nem muito mar, nem muita terra. Nem tanto negro, nem tanto branco*: uma discussão sobre o processo de construção da identidade da comunidade remanescente de quilombos na ilha da Marambaia. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003.
- _____. O Estado contra o Estado: Direito, Poder e Conflitos no Processo de Produção da Identidade ‘Quilombola’ da Marambaia. In: KANT DE LIMA, Roberto (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos 3*. Niterói: EdUFF, 2005.
- _____. Dilemas de uma cidadania à brasileira: dimensão da consideração na promoção de humanos direitos. In: *Direitos Negados*. Rio de Janeiro: Centro de Documentação e Pesquisa da Secretaria Estadual de Direitos Humanos, 2004.
- _____. Conflictos, multiculturalismo y los dilemas de la democracia a la brasileira. In: TISCORNIA, Sofia; PITA, María Victoria (Orgs.). *Derechos Humanos, Tribunales y Policías en Argentina y Brasil*. Buenos Aires, 2005.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Do laissez-faire repressivo à cidadania em recesso*. *Cidadania e Justiça*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1979.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

WEBER, Alexandre de Vasconcelos. A transmissão de patrimônio habitacional em favelas. Constituição de patrimônio material e eleição de sucessores. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 2005.

Como citar este artigo:

REIS, Fabio Mota & FREIRE, Leticia de Luna. O direito de ter ou não direitos: a dimensão moral do reconhecimento na promoção da cidadania. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 127-145.

A sociologia da violência em São Paulo: a formação de um campo em meio à fragmentação de uma *intelligentsia* na transição democrática

Francisco Thiago Rocha Vasconcelos¹

Resumo: O presente trabalho aborda o interesse sobre a violência nas ciências sociais em São Paulo durante a transição democrática, tendo como objeto a produção de três organizações de pesquisa: CEBRAP, CEDEC e NEV/USP. No percurso analisado competem duas visões principais: a violência como cidadania protopolítica ou como autoritarismo socialmente implantado. O estudo sugere que estas possibilidades analíticas expressam as cisões do campo intelectual configurado na transição democrática, surgidas em torno da interpretação dos sentidos da atuação popular para a construção da democracia.

Palavras-chave: História das ciências sociais; transição democrática; violência.

The Sociology of violence in São Paulo: the formation of a field in the middle of an intelligentsia's fragmentation in the democratic transition

Abstract: *This paper addresses the concern about violence in the Social Sciences in São Paulo during the democratic transition, having as object the production*

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade de São Paulo.

of three research organizations: CEBRAP CEDEC and NEV/USP. In the route analyzed competing two main views: violence as protopolitical citizenship or as authoritarianism socially deployed. The study suggests that these analytical possibilities express the division of the intellectual set in the democratic transition that emerged around the interpretation of the meanings of popular efforts to build democracy.

Key words: *History of social sciences; democratic transition; violence.*

Introdução

Este trabalho pretende suprir algumas lacunas da pesquisa desenvolvida no mestrado, quando abordei a história do NEV/USP (Vasconcelos, 2009), investindo mais profundamente nas ligações dos agentes formadores desta organização com a tradição da sociologia paulista e com o contexto político da redemocratização, no sentido de fornecer elementos para pesquisa, ainda em andamento, sobre a formação de um campo de estudos sobre violência no Brasil. Uso o termo *sociologia da violência* para identificar um campo de discussões, cujos contornos muitas vezes não são bem definidos, tendo em vista as diferentes perspectivas teórico-metodológicas, objetos de estudo e áreas de conhecimento que cerca de quarenta anos de produção acadêmica regular produziu. Apesar da diversidade de questões, contextos e disputas simbólicas, os vários balanços da literatura sociológica sobre esta área de estudos indicam a existência de pontos de ligação e concordância entre os diversos grupos.² Tal sorte de pluralismo parece estar ligada ao fato de que este campo garantiu sua unificação em torno de uma categoria – a violência – de múltiplos sentidos e significados, antes uma pré-noção que um conceito, que, se por vezes traz discussões quanto ao caráter científico do conhecimento produzido, conserva as marcas da ligação entre as ciências sociais e o debate público durante a redemocratização.

No contexto de transformação decorrente do processo de abertura do regime militar, os avanços no campo político coincidem com o fim da tranquilidade e com o alarde em torno do crime, que alimenta, por sua vez, em certos setores, a ideia de que na democracia nascente estariam as raízes dos novos males. Esta inquietação mobiliza parlamentares, juristas, cientistas sociais, meios de comunicação e

2 Vale fazer referência aos trabalhos de Maria Célia Paoli (1982); Maria Victoria Benevides (1983); Sérgio Adorno (1993); Alba Zaluar ([1999] 2004), Glauber Carvalho (1999), Roberto Kant de Lima, Michel Misse e Ana Paula Miranda (2000); Renato Sérgio de Lima (2009); Sérgio Adorno e César Barreira (2010).

sociedade civil organizada em reuniões, seminários e congressos.³ Foi a partir das contingências e projetos presentes nas interações entre intelectuais em resposta ao debate público que as opções institucionais foram sendo feitas, como maneira de construir um terreno favorável à autonomia de pensamento e atuação. A violência, antes tema circunscrito aos estudiosos do Direito e da Medicina, na medida em que era colocada na pauta das grandes preocupações da sociedade e do Estado, passa a envolver também cientistas sociais. É nesse sentido que a reação política diante da violência do Estado e do crescimento da criminalidade urbana violenta favoreceu o surgimento da sociologia da violência no Brasil (Benevides, 1983; Carvalho, 1999; Zaluar, [1999]2004; Adorno e Barreira, 2010).

Talvez se pudesse remontar aos estudos sobre os movimentos sociais urbanos – seja pela análise da revolta popular, da violência institucional que tratou de reprimi-los, ou dos conflitos e inconsistências na estrutura de classes sociais – as primeiras tentativas de entender os fenômenos complexos da violência no país. No entanto, se as últimas décadas do século XX significaram uma tomada de consciência da sociedade sobre o tema da violência, foi em especial sobre a representação da *violência urbana* que isto ocorreu. Um novo espaço de legitimidade à violência como objeto sociológico será reivindicado a partir da conjugação entre, de um lado, a influência de referenciais teórico-metodológicos da sociologia norte-americana para o estudo da criminalidade e da análise de Michel Foucault sobre a prisão e, de outro, a atenção a questões de conjuntura presentes no debate público – como a preocupação com as transformações urbanas, com o crime violento e com a repressão política. Assim, embora não se possa negar a influência dos estudos clássicos da sociologia política brasileira e da produção sobre o cangaço e os movimentos messiânicos e os conflitos de terra, cujos fundamentos são reivindicados principalmente em análises que destacam a continuidade de padrões culturais da formação da sociedade brasileira, é em torno de outros referenciais que a violência se tornará problema de investigação a partir do final dos anos 1970.

3 Acontecimento de destaque foi a convocação de juristas e cientistas sociais, feita pelo Ministério da Justiça, para discutir o tema da violência urbana, em 1979. Além deste poderiam ser indicados: a criação do GT Direito e Sociedade na ANPOCS, em 1979; o Seminário sobre criminalidade violenta, promovido pela OAB, no Rio de Janeiro; no mesmo local, o I Congresso Brasileiro de Violência Urbana; a reunião da ANPOCS com o tema violência urbana no Brasil; a formação de uma CPI sobre as causas da violência – todos em 1980; o XII Congresso Mundial da Associação Internacional de Ciência Política, no Rio de Janeiro, cujo tema era violência social em cidades latino-americanas e europeias e o Seminário Crime, Violência e Poder, na UNICAMP, ambos em 1982; o Seminário O Rio contra o Crime, promovido por *O Globo*, em 1984, que foi acompanhado de uma ampla pesquisa de opinião; e a criação do NEV/USP, em 1987 (Benevides, 1983; Carvalho, 1999).

Nesse caminho de legitimação, alguns estudos serão considerados pioneiros, outros relegados a um certo esquecimento.⁴ Será justamente a partir das tensões entre estas linhas de investigação que o presente trabalho pretende investir na análise dos caminhos que consolidaram esse campo, que partem tanto das discussões teóricas quanto da história das organizações que as produziram. Embora o debate e a preocupação sejam nacionais, estarei concentrado em São Paulo, na intenção de compreender a sua contribuição específica. Para tanto, serão investigadas a história e a produção de três organizações de pesquisa: o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP –, o Centro de Estudos de Cultura Contemporânea – CEDEC – e o Núcleo de Estudos da Violência – NEV/USP.

Estabeleceremos diálogo direto com os estudos de Bernardo Sorj (2001), sobre a constituição e o papel do CEBRAP, de Milton Lahuerta, que focaliza inicialmente a formação, o apogeu e a crise do *partido intelectual*⁵ formado na transição democrática (1999; 2001), e de Marco Antonio Perruso (2009), sobre a relação entre intelectuais brasileiros e movimentos populares na constituição do campo de estudos sobre movimentos sociais urbanos nos anos 1970/1980, no qual dá destaque ao CEDEC. Juntos, esses trabalhos avançam consideravelmente no sentido de traçar uma hipótese para a compreensão do desenvolvimento das ciências sociais e de suas novas especializações temáticas, no pós-64, segundo a qual interessa aprofundar o quanto repercutiram as cisões do *partido intelectual* configurado na transição democrática: a estratégia de valorização dos movimentos sociais autônomos; a necessidade de construir contrapesos, mecanismos de controle democrático do Estado, em uma estratégia de composição por dentro do sistema político; e a ênfase nos formalismos e regras do campo institucional que garantam os direitos, perspectivas ligadas, respectivamente, aos grupos de cientistas sociais integrantes do CEDEC, do CEBRAP e do IDESP.

Embora os estudos sejam analisados em conjunto, tendo em vista os fortes laços interpretativos que os unem, existem diferenças fundamentais que serão trabalhadas ao longo do texto. Por ora cabe um alerta com respeito a que um dos

4 É o que parece ocorrer em geral com as pesquisas sobre violência no campo, por exemplo, que se originaram de questões relativas a conflitos de classe e paulatinamente foram sendo incorporadas no debate sobre violência institucional, crime violento e controle do monopólio legítimo da violência. Poderiam ser citados, nesse sentido, o caminho percorrido pelas pesquisas de José Vicente Tavares dos Santos (1978; 1993) e de César Barreira (1992; 1998; 2008).

5 Ideia inspirada em Daniel Pécaut (1990), sobre a relação entre intelectuais e a política nas gerações de cientistas sociais atuantes em três períodos: 1920-1940, 1954-1964 e de 1974-1982. Neste último período, Pécaut afirma a origem de um “partido intelectual”, composto através da interação entre intelectuais e os setores sociais que então se organizavam em resistência à ditadura. Para o autor “[...] não se trata mais apenas de ressaltar a interferência entre o campo intelectual e o campo político. É preciso conceber o meio intelectual como um semipartido político, com seus conflitos, seus locais de debate e seus poderes” (p. 281).

diferenciais dos estudos diz respeito principalmente ao quanto os pesquisadores se distanciam ou se associam do *partido intelectual* que analisam. De um lado, Milton Lahuerta (1999; 2001), enfatiza o papel do CEBRAP como principal força aglutinadora do meio intelectual, formulador de uma nova interpretação do Brasil; de outro, Marco Antonio Perruso (2009) que considera inovadora o posicionamento do grupo de intelectuais ligados ao CEDEC, ao se voltarem para o estudo da atuação dos movimentos populares emergentes, enfatizando a dimensão microssociológica, o que nomeia de “inflexão fenomenológica” (2009, p. 48 - 55). Sorj (2001), por sua vez, não se utiliza da ideia de *partido intelectual*, afirmando que o CEBRAP não teria procurado justificar estratégias partidárias específicas, nem confundir-se com grupos ou classes sociais ou se converter em centro formulador de doutrinas ou ideologias. Embora articulados às demandas sociais, o grupo teria bem demarcadas as linhas entre elaboração do conhecimento científico e militância político-partidária. De minha parte, tentando escapar a uma *filiação partidária*, tentarei entender o desenvolvimento das estratégias do NEV a partir das redes de relação estabelecidas entre os atores sociais interessados na redemocratização.

Ciência, política e violência no contexto paulista: a violência difusa ou estrutural e o protesto popular

Segundo os estudos apontados anteriormente, a luta contra a ditadura é correlata ao reposicionamento dos intelectuais na vida política e na construção de condições adequadas à produção científica (Sorj, 2001). Com a eliminação dos canais de representação e expressão civil, os cientistas sociais sairiam de suas especialidades, convertendo-se em intelectuais, por vezes cumprindo o papel de porta-vozes de setores da sociedade, pois são ligados à transmissão e análise de informações e interpretações diferentes das do regime. Nesse sentido, para alguns se poderia falar de um *partido intelectual*, constituído especialmente na articulação entre o CEBRAP, o Movimento Democrático Brasileiro - MDB, o jornal Opinião e a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC (Pécaut, 1990; Lahuerta, 1999). Este cenário marcou também, em maior ou menor medida, o encantamento do imaginário político e sociológico com a *sociedade civil*, ponto de apoio para as estratégias de transição democrática. Formou-se então uma forte tendência nas ciências sociais do período em assumir a política como aspecto da ciência, atuando na denúncia do caráter autoritário das políticas implementadas e na luta por uma sociedade e Estado democráticos. Assim, apesar do “mandato público” conquistado, nesse momento o intelectual estaria tensionado entre a opção de ser porta-voz dos interesses sociais, colocando-se *acima da sociedade*, ou

apenas mais um ator social particular, tensões que sinalizariam para fissuras “nas hostes do partido da *intelligentsia*” (Lahuerta, 2001; Perruso, 2004; 2009).

A reconstituição deste cenário em São Paulo tem geralmente como ponto de partida a formação do CEBRAP, a partir da influência dos sociólogos formados por Florestan Fernandes na Cadeira de Sociologia I e do *Seminário de Marx*.⁶ Considerado importante fator de coesão entre intelectuais no período da ditadura militar, este centro de pesquisa se originou inicialmente como espaço de organização para intelectuais cassados pelo AI-5, representando uma *ponte* entre a antiga geração de cientistas sociais paulistas pré-golpe e a que se constituirá com a expansão das ciências sociais nas décadas seguintes.⁷ O CEBRAP investiu centralmente na reflexão crítica das teses nacionalistas produzidas pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB e o Partido Comunista Brasileiro – PCB. Para Sorj (2001), o grupo não teria constituído propriamente uma “escola”, mas sim uma forma de resistência político-institucional por meio da preocupação com novos métodos de organização e trabalho. Já do ponto de vista de Lahuerta (1999; 2001), ao mesmo tempo em que dava continuidade à escola uspiana de sociologia, o CEBRAP inovava não somente na adaptação a um novo estilo de trabalho, mas também por se dedicar explicitamente aos problemas políticos e revisando as interpretações sobre o Brasil. Através da análise das características do desenvolvimento econômico brasileiro, do regime autoritário vigente e das alianças de classe necessárias à transição democrática, o grupo abria o debate sobre novos temas de pesquisa, pertinentes para a interpretação e ação à época, como o combate ao *mito da marginalidade*, a atenção aos novos sujeitos sociais, a questão da cidadania e a constituição de instituições políticas democráticas.⁸

Apoiado, de um lado, pela Fundação Ford e por ligações com setores liberais da elite, principalmente empresários e políticos paulistas, e figuras importantes da Igreja Católica, o CEBRAP conseguiu condições suficientes

6 Seminário de Marx foi como se tornou conhecido o conjunto de reuniões para estudo do livro *O Capital* e discussão da realidade brasileira, que sedimentou a formação da maior parte dos membros do CEBRAP.

7 Fundado em 1969, tinha como equipe inicial Fernando Henrique Cardoso, José Arthur Giannotti, Elza Berquó, Paul Singer (cassados pelo AI-5), Juarez Brandão Lopes e Cândido Procópio Ferreira, ocupando a presidência (Montero e Moura, 2009).

8 Ao lado das reflexões sobre a dependência econômica, a análise acerca do autoritarismo, expressa nos ensaios *O modelo político brasileiro* (1973) e *Autoritarismo e Democratização* (1975), de Fernando Henrique Cardoso, podem ser eleitos como referências norteadoras da influência do CEBRAP no debate sobre a violência do regime político vigente no Brasil e os desafios para a democratização. Dialogando com Guillermo O’Donnell, Juan Linz e Nicos Poulantzas, Cardoso procura enfrentar o tema da natureza e duração do autoritarismo estatal e elaborar as saídas possíveis, que envolveriam o fortalecimento da sociedade civil e o controle democrático do Estado, que passa a ser entendido não somente como aparelho repressivo.

para atravessar os períodos mais fechados da ditadura com relativa autonomia, constituindo-se uma referência em termos de autoridade científica e legitimidade política no campo acadêmico e mais amplamente na sociedade (Lahuerta, 1999; Sorj, 2001). É a partir desta rede de sustentação que se originam algumas das demandas e propostas de trabalho que conectam os cientistas sociais do grupo aos problemas da sociedade. Exemplo disto são as encomendas de pesquisa sobre as consequências das transformações recentes na urbanização de São Paulo para as condições do exercício do trabalho, do lazer, da saúde, da segurança, da liberdade, em suma, dos direitos humanos, para os habitantes da cidade, feitas pela Comissão de Justiça e Paz – CJP da Igreja Católica. É nesse sentido que os estudos do CEBRAP, ao focalizarem estes novos fenômenos, acabarão por abordar questões referentes a contextos de violência.

Exemplo deste investimento da CJP é a pesquisa *A criança, o adolescente e a cidade*, feita no Cebrap em 1974, que investe na preocupação sobre o tema da marginalização e dos direitos da infância e da juventude. Ganha destaque em seguida o investimento editorial da CJP, que se inicia com *São Paulo 1975 – Crescimento e Pobreza* ([1976]1982),⁹ que constituiu um quadro de reflexão crítica sobre as transformações vividas que repercutiu de maneira relevante nos processos políticos da época. As palavras do cardeal Paulo Evaristo Arns na *Apresentação* do livro sintetizam a perspectiva assumida, investigativa e combativa contra uma “violência difusa que atinge o povo”, relacionada a uma série de fatores como a desnutrição, às más condições de saneamento e saúde, aos acidentes de trabalho, ao desemprego, à ausência de moradia, à precariedade de transportes, à falta de liberdade de associação, informação e reivindicação. Cumpriria então “chegar às causas dos males e mobilizar-se para combatê-las”. Como causa dos males estaria o crescimento capitalista desordenado associado à violência do autoritarismo, que sufocaria o sofrimento e as demandas da população, principalmente a mais pobre, exigindo segurança, que “no caso, não quer dizer necessariamente polícia, mas muitas vezes significa segurança contra os abusos da polícia, embora não se limite a este aspecto” (Camargo, [1976] 1982: 09 e 149).

O livro, escoando pelos canais do debate público incentiva quatro anos depois outra pesquisa, *São Paulo: o povo em movimento* (Singer e Brant,

9 Constam na elaboração da pesquisa: Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Fernando Henrique Cardoso, Frederico Mazzucchelli, José Álvaro Moisés, Lúcio Kowarick, Maria Hermínia Tavares de Almeida, Paul Israel Singer e Vinícius Caldeira Brant.

[1980]1982),¹⁰ que investiga a emergência dos movimentos sociais populares – o movimento operário, feminista, negro, de bairro, as comunidades eclesiais de base – e sua relação com os partidos políticos. Com esta iniciativa, buscava-se fornecer a consciência crítica que servisse como fundamento para a constituição de canais de expressão dos interesses populares, no sentido de ligar os movimentos da sociedade “a alguma corrente política policlassista capaz de atender suas reivindicações imediatas ou procurar constituir formas de próprias de representação no plano político” (p. 230). Pensar e discutir esta possibilidade eram sinais do início das dificuldades de manutenção da ordem pelo bloco do poder, momento em que se começa a discutir a Anistia, a formação de partidos políticos e a realização de eleições e que coincide com redefinições no *partido intelectual*: há novos espaços de participação política e intelectual e os integrantes se lançam a diversas outras atividades. Alguns, por exemplo, com a Anistia, são reintegrados ao sistema universitário. Outros procuraram conciliar sua atividade intelectual com a construção da política via uma corrente política policlassista, expressa no MDB, ou na construção de formas próprias de representação, caso do PT.

Essas dissensões marcam um debate importante acerca da interpretação sobre a transição política e dos sujeitos envolvidos nesse processo. A questão central girava em torno do que seria mais importante no processo de fortalecimento da sociedade civil brasileira: as regras formais e institucionais da democracia representativa ou a construção autônoma dos movimentos sociais. São estas divergências políticas e teóricas que levam a que alguns dos pesquisadores saiam do CEBRAP para formar outras instituições, como o CEDEC, em 1977 e o IDESP, em 1980. (Lahuerta, 1999; 2001; Sorj, 2001; Perruso, 2009). No sentido de compreender o impacto destes reposicionamentos na reflexão sobre violência nos concentraremos na produção do CEDEC, que levou à maior radicalidade o investimento na problemática do sujeito, da ação política e dos movimentos sociais e onde se institucionaliza o primeiro grupo de São Paulo a se voltar à pesquisa da *violência urbana*.¹¹

10 Participaram de sua elaboração além dos organizadores Paul Singer e Vinícius Caldeira Brant – como organizadores Cândido Procópio Ferrreira de Camargo, Beatriz Muniz de Souza, Antonio Flávio de Oliveira Pierucci, Clóvis Moura e Fernando Henrique Cardoso.

11 Embora Perruso mencione a importância do estudo de José Álvaro Moisés sobre quebra-quebras e a constituição do projeto Cidadania e Participação Popular, no qual se inclui uma linha de estudos sobre “criminalidade, pobreza e violência” de acordo com seu recorte, centrado no momento “heroico”, “romântico” e “triumfalista” das pesquisas sobre os “novos movimentos sociais”, quase nenhum destaque é concedido aos estudos posteriores sobre violência urbana desenvolvidos no CEDEC.

O direito da população à segurança: violência estrutural, violência urbana e crime violento

O CEDEC¹² se dedicou a um amplo leque temático e político – estudo dos movimentos sociais, da questão da cidadania, das formas de participação social e das mudanças no sindicalismo. O sentido das investigações estava atrelado à aposta na possibilidade de constituição de novos sujeitos no espaço público, apontando para o seu significado político afirmativo de ruptura dos novos sujeitos sociais com a dominação vigente. A participação social das *classes populares*¹³ passou a ser preocupação dentro de uma proposta que procurava articular política e ciência: a estratégia de apreender o universo dos sujeitos pesquisados estava ligada à ideia de cooperação com a mudança da realidade a partir dos estudos realizados, concretizados na forma de pesquisa engajada – pesquisa participante, pesquisa-ação... – e em apoio político por meio de assessoria em “educação popular” e “formação política”.

Nesta iniciativa de renovação do pensamento político-social brasileiro sobre as classes populares, ganha destaque *A revolta dos suburbanos ou “patrão, o trem atrasou”* (Moisés et alii, 1978), relacionando as contradições do desenvolvimento urbano em uma ordem capitalista para explicar “a vaga de *quebra-quebras*” de trens ocorridos a partir de 1974 nos subúrbios do Rio de Janeiro e de São Paulo. Contrariando a sua condenação como “atos de vandalismo e selvageria” estas ações coletivas seriam uma solução encontrada pelas classes populares para expressar seu descontentamento em um contexto de inexistência de canais para expressão de demandas. A partir desta orientação geral, o CEDEC passou a incluir em suas preocupações não somente os movimentos sociais organizados, mas inclusive os espontâneos e irruptivos, pensados como atos políticos, uma forma de consciência e protesto, embora turvos, de uma cidadania fragilizada e fragmentada. Nesta perspectiva, são elaborados os textos de José Álvaro Moisés, Lícia do Prado Valladares e Edison Nunes, sobre os *quebra-quebras* de trens, ônibus e metrô no Rio de Janeiro e em São Paulo, presentes em *Cidade, Povo e Poder* (Moisés et al., 1982).¹⁴

12 Compunham o CEDEC, inicialmente, além de Francisco Weffort: José Álvaro Moisés, Eduardo Kugelmas, Marilena Chaui, Perseu Abramo e Francisco de Oliveira (Barbosa, 2009).

13 Designação para um “coletivo socialmente heterogêneo”, composto por operários industriais, assalariados de bancos e comércio, baixa burocracia estatal e por vezes profissionais liberais que, diferente do “caso clássico europeu” encontraria sua unidade não em seu papel ao nível do sistema de produção e na “identidade operária”, mas no plano da política e em uma “identidade popular” (Moisés, 1982).

14 Participam do volume, além de José Álvaro Moisés, Lúcio Kowarick, Lícia do Prado Valladares, Edison Nunes, Tilman Evers, Clarita Muller-Plantenberg, Stefanie Spessart e Pedro Jacobi.

Esses estudos em conjunto, em especial o último, já expressa sinais significativos de mudança em relação à perspectiva do CEBRAP. O ponto de partida, no entanto, é comum. Diz respeito a um consenso de que os movimentos sociais urbanos surgiriam em função do processo de pauperização que atinge as classes populares nas condições do desenvolvimento capitalista de então, caracterizado pela superexploração dos assalariados e que acarretaria a dilapidação da força de trabalho e a redução do nível de sua reprodução. Os movimentos sociais seriam uma via de resistência e de solução coletiva para amenizar os problemas advindos das contradições urbanas, em uma conjuntura de impedimento à articulação política. Em São Paulo, é principalmente Lúcio Kowarick o principal defensor desta perspectiva, consolidada em *A Espoliação Urbana* (1980) e, no volume que estamos analisando, no capítulo *O Preço do Progresso: Crescimento Econômico, Pauperização e Espoliação urbana*.

Em outro texto, *Violência: reflexões sobre a banalidade do cotidiano em São Paulo* (1982),¹⁵ Lúcio Kowarick expõe com mais detalhes as consequências do seu ponto de vista: a violência do crime seria uma dentre outras facetas da violência decorrente do modelo de desenvolvimento urbano-capitalista, que se expressaria ainda em violência no trânsito, questões de saúde, acidentes e doenças do trabalho. A violência criminal é entendida em grande parte como decorrência dos baixos salários conjugados com más condições de vida, em especial quando se trata do crime contra o patrimônio, considerado *estratégia de sobrevivência* das classes populares. Embora ressalte o problema da perseguição política e também da engrenagem “montada para fabricar indivíduos [...] fora da lei” – ligada, de um lado, à violência institucional na seleção do criminoso a partir de sua participação em estereótipos de pobreza e de outro, “verdadeiras máquinas do crime, solidamente estruturadas, principalmente em torno do tráfico de entorpecentes, lenocínio, contrabando, para não falar no jogo do bicho e da recepção de objetos roubados, que pouco têm a ver com a assim chamada *criminalidade comum de rua*” – será em torno da primeira assertiva que incidirá a crítica posterior, da associação crime e pobreza, que por ora não cabe examinar (p. 41-42).

Uma mudança significativa irá se configurar a partir da institucionalização no CEDEC, ao fim dos anos 1970, da linha de pesquisa *Cidadania, violência e instituições judiciárias*, no qual se destacaram, inicialmente, Rosa Maria Fischer e Maria Victoria Benevides. A pesquisa *Menino de rua: expectativas e valores de menores marginalizados* (Fischer, 1980) é o primeiro passo deste grupo na

15 Em coletânea resultante de debate no IUPERJ sobre o tema *Violência e Cidade*, no qual participaram, além de Lúcio Kowarick: Ruben George Oliven, Renato Raul Boschi e Antonio Luiz Paixão.

resposta crítica à preocupação social com o *delinquente juvenil*, considerado pela opinião pública causa da violência urbana. Outro passo importante foram os estudos sobre o debate público a respeito do problema da violência, causas e soluções (Benevides, 1983), e sobre linchamentos (Benevides, 1982; Benevides e Fischer, 1983), violência policial e segurança pública (Fischer, 1985), que em conjunto procuram uma perspectiva própria no reconhecimento do problema do crime violento na percepção pública e na construção de hipóteses para o significado da violência e do crime e das causas do seu aumento.

Nos estudos sobre linchamento é construída uma das hipóteses centrais. Vistos como sinal de descrédito da população em relação aos aparelhos policiais e de justiça, expressão de um fosso existente entre a linguagem dos direitos e a linguagem da violência cotidiana, a violência intrassocial representada pelos atos de “justiça” popular teria ligação com a familiaridade da população com os métodos violentos da polícia: a estigmatização do pobre, aceita pela população em geral, levaria às reações de apoio à arbitrariedade, ao mesmo tempo em que o reconhecimento da ineficácia dos procedimentos policiais e judiciais na garantia da segurança provocaria reações de revolta, como os linchamentos (Benevides, 1982; Benevides e Fischer, 1983). Contudo, para as autoras, trabalhar o problema da violência urbana seria antes analisar as representações sobre as causas da violência e suas principais “terapias”, que são investigadas pelos veículos de imprensa e na fala tanto de autoridades oficiais como nos discursos que se pretendiam alternativos, polarizados entre, de um lado, o discurso da ordem e da força, e de outro, o discurso de combate às causas sociais. Em meio a estas representações emerge a discussão sobre o real aumento da violência, o papel da imprensa assim como da violência policial como fator de destaque (Benevides, 1983).

Sintetizando os esforços de pesquisa anteriores e trabalhando de maneira mais complexa a relação entre mobilização popular e instituições de segurança pública e justiça criminal, o livro *O direito da população à segurança: cidadania e violência urbana* (Fischer, 1985) representa um avanço fundamental em uma definição mais restrita do conceito de *violência urbana* e das limitações nas estratégias organizadas, especialmente a ligada à militância em direitos humanos. O foco principal da pesquisa foram as classes populares e as suas condições de reação politicamente organizada à violência que sofrem. Seguindo uma opção metodológica de proximidade dos sujeitos pesquisados, a autora acompanha etnograficamente, na primeira parte, a relação entre população e polícia na delegacia, segundo o pressuposto da existência de uma relação de confronto social e não de serviço público. Na segunda parte, investigando a mobilização de moradores em dois bairros de São Paulo, aponta os desafios e limitações encontrados na

organização de demandas e na passagem de movimento de reivindicação a movimento social organizado no sentido do controle público do aparelho de Estado.

Antes de apresentar os principais resultados importante é entender o percurso de construção teórico-metodológico da pesquisa. A autora situa a questão principal no cruzamento de dois caminhos: a “análise parcial da violência emergente na atuação das instituições do Estado que executam o controle social” e das concepções de violência e cidadania no interior das representações populares, que orientariam suas aspirações e mobilizações. Esta construção se dá a partir da percepção pública sobre o crescimento da criminalidade violenta na área metropolitana e o crescimento da violência policial que, “embora guardem entre si algumas semelhanças e, muito provavelmente, uma relação de causalidade”, afetariam de maneira diversa e em diferentes momentos os segmentos da sociedade. Expressão desta premissa estaria na abordagem dos meios de comunicação que, na década de 1970, começaram a abrir cada vez mais espaço para o tema da criminalidade, favorecendo a mudança de hábitos em torno do medo e da insegurança que teria impactado as cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, mas não dando tanto destaque à violência policial, que se destacaria apenas em casos tratados como esporádicos, a exemplo do *Esquadrão da Morte* em São Paulo e do *Mão Branca*, no Rio, ou no acompanhamento das denúncias de tortura de presos políticos.

Subjacente à pesquisa estaria presente a dúvida sobre a correspondência entre a percepção de insegurança e o crescimento real das taxas de criminalidade violenta nas cidades. Mas, não pretendendo uma mistificação do fenômeno da criminalidade violenta, a autora passa a pautar sua pesquisa a partir de uma problematização do conceito de *violência urbana*, que considera por demais abrangente e frágil em termos de análise. A sua adoção se dá apenas na medida em que o cenário urbano corresponde aos limites do levantamento de campo. Assim, mesmo considerando o fato de que a “essência” das leis tende a reforçar as condições de dominação e a grande inadequação dos órgãos judiciais na aplicação da lei, “a pesquisa considerou as ações e práticas de indivíduos, grupos sociais e instituições como violentas desde que transgredissem os códigos legais em vigor no país”, “ficaram excluídas da análise [...] as condições estruturais de vida das camadas populares como pauperismo, desnutrição, dificuldade de acesso aos serviços e bens públicos” (p. 8-9)

A autora justifica o seu recorte “pela preocupação em não carrear águas para a fonte aparentemente inesgotável das análises amplas, que reforçam modelos explicativos perversos – como o que coloca a miséria como geradora de condutas desviantes” (p. 63). Desse modo, há uma recusa à perspectiva dos estudos

que buscam elaborar as causas socioeconômicas para a violência criminal, tanto por seu grau de generalidade, que acaba por correlacionar crime-pobreza, quanto por utilizarem a criminalidade oficialmente reconhecida como critério para análise. Cita o exemplo do estudo de Antonio Luiz Paixão (1982), que sugeriria estar a criminalidade associada a uma “estratégia de sobrevivência das classes populares” ou a tese mertoniana da “defasagem entre as aspirações culturalmente prescritas no meio urbano e os meios socialmente estruturados para obtê-las”. Apoiada em Edmundo Campos Coelho (1978; 1980), critica essa linha explicativa por considerá-la “metodologicamente frágil, politicamente reacionária e sociologicamente perversa”. Para Fischer, a maioria das explicações provenientes de cientistas, juristas, policiais e do próprio povo teria um “sabor de sociologia do senso comum”: ao evidenciarem as causas econômicas, se por um lado apoiam as reivindicações populares por melhores condições de vida, por outro abastecem o “discurso autoritário” que reivindica maior poder às instituições de polícia e justiça criminal (p. 68).

O referencial teórico-metodológico da pesquisa, portanto, busca o olhar dos sujeitos sobre o que é violência, em uma típica opção do que Perruso caracterizou como “inflexão fenomenológica” (2009). Contudo, mesmo adotando as referências para análise dos movimentos sociais urbanos, que considera mais adequadas por privilegiar o enfoque da ação e da organização, este não ofereceria um apoio muito seguro. Seus resultados de pesquisa apontariam para “questionar os limites do instrumento de organização popular frente ao desafio da conquista do direito e da afirmação perante o Estado” (p. 65). A pesquisa centra o foco justamente nas dificuldades de organização da sociedade local. Uma primeira dificuldade de politização, como apresentado em pesquisas anteriores, eram os linchamentos, embora não seja a estratégia típica de reação popular, havendo mais fatores inibidores que estimuladores a estas práticas. Uma segunda refere-se à fragmentação e à dispersão dos sujeitos observados, pois geralmente não se colocavam como um movimento social organizado em torno da imposição de pautas políticas, fiscalização das ações estatais e participação nas políticas públicas desenvolvidas. Alimentada pelo medo da represália, seja da polícia, seja da criminalidade, e ciosa da diferenciação entre o “bandido” e o “homem de bem”, a postura adotada era na maioria das vezes simplesmente reivindicatória, ao considerar o problema assunto para ser resolvido pelo Estado.

Este cenário de limitações levaria ao apelo da autora à reformulação das estratégias dos grupos organizados no sentido de tornar mais concreto, na interação com as classes populares, o ideário dos direitos humanos que estaria sendo trabalhado de modo muito abrangente e universalista. Para o combate

às arbitrariedades e violências do Estado, no sentido de reforma de suas instituições de controle social como objetivo não dependente das mudanças nas desigualdades estruturais da sociedade brasileira, caberia organizar a luta tendo como horizonte o longo prazo. Assim, os estudos sobre violência no CEDEC caminharão para o enfraquecimento da aposta na organização política das classes populares em nível local e mais para a reforma das instituições estatais. Nesse sentido, a entrada de Sérgio Adorno no CEDEC, em 1985, reforçaria a tendência, tendo em vista a eleição deste sociólogo para a atuação da justiça criminal.¹⁶

Ao fim dos anos 1980 não é apenas o grupo do CEDEC que chega a uma definição mais restrita do conceito de *violência urbana*. Esse contexto abre espaço para o amadurecimento de outras perspectivas, que já se apresentavam nas pesquisas de Teresa Caldeira (1984) e de Vinícius Caldeira Brant et alii (1986)¹⁷ no CEBRAP, que indicavam, cada um a seu modo, as resistências e desacordos entre a pauta política da democracia e dos direitos humanos. O livro *São Paulo: trabalhar e viver* (Brant, 1989), trabalho coletivo do CEBRAP, também encomendado pela CJP, expressa bem esta mudança.¹⁸ No capítulo *Ter medo em São Paulo*, o crime violento sai dos espaços marginais dos noticiários e passa a ocupar as primeiras páginas, o horário nobre da televisão e as campanhas eleitorais, e emerge mudando a paisagem da cidade a partir do medo. Muros, grades, trancas e sistemas de alarme se multiplicam. Os habitantes mudam sua rotina. Saem menos à rua, evitam certos caminhos, armam-se ou contratam guardas armados. Mas não se trataria de “pura paranoia coletiva”: as estatísticas disponíveis¹⁹ comprovariam a elevação das taxas de criminalidade violenta na cidade de São Paulo e em sua região metropolitana na década de 1980, em especial a constância de elevação das taxas de homicídio. Este é o quadro inicial que o estudo oferece para introduzir o leitor no debate acadêmico sobre as características e as causas deste aumento que, se é marcado pela controvérsia, ao menos parte de um ponto comum, de que o problema da violência é um dos que mais

16 Sociólogo formado na USP, onde tivera um primeiro contato com o tema da violência em pesquisa sobre egressos penitenciários, comandada por Maria Célia Paoli (Relatório de Pesquisa, FAPESP, 1976), realizou suas primeiras pesquisas sobre a questão carcerária e reincidência criminal no Instituto de Medicina Social e Criminologia – IMESC, de 1984 a 1989 (pesquisas registradas também no âmbito das pesquisas do CEDEC e posteriormente NEV).

17 A pesquisa, intitulada *O trabalhador preso no estado de São Paulo*, investigou o perfil da população prisional do Estado de São Paulo.

18 Além de Brant, participam da edição Amélia Cohn, Antonio Flávio Pierucci, Elza Berquó, Emir Sader, Helena Menna Barreto Silva, Marcelo O. C. de Lima, Milton Campanário, Nabil Bonduki, Paul Singer e Teresa Pires do Rio Caldeira.

19 Coligidas a partir dos Anuários Estatísticos do Estado de São Paulo, 1981-1987, da Fundação Seade.

suscita paixões, revelam preconceitos e ódios, expressando assim a dificuldade da convivência com os diferentes na metrópole.

Entre as hipóteses explicativas para o aumento da violência criminal no debate sociológico, combinadas ou não, estariam: de um lado, a recessão econômica e deterioração de vida das classes populares e de outro, a deficiência dos aparelhos de segurança e proteção, tanto a polícia quanto o sistema judiciário, cujos estudos mais recentes estariam enfatizando. Neste ponto o estudo cita Edmundo Campos Coelho (1987) e sua reflexão acerca do crescimento da criminalidade urbana violenta no Rio de Janeiro e em São Paulo, que em momento de recessão econômica tendeu a declinar, enquanto que o movimento ascendente das taxas coincidiria com o período de reduções na despesa per capita com segurança pública. Contudo, afirma o estudo que estas “pesquisas não têm sido capazes de dar explicações cabais sobre os motivos da violência”, mas “têm permitido desqualificar velhas imagens e preconceitos com relação à caracterização do criminoso” (p. 163). Os estereótipos que associam analfabetismo e desemprego com a condição de criminoso em potencial não se sustentariam; no entanto, a experiência da violência e do medo, independente do real impacto da criminalidade oficial, reorganizaria o cotidiano na cidade a partir das “falas sobre violência”, “basicamente uma construção e uma demarcação de distâncias sociais” (p. 165). O discurso de falha das regras e instituições reforçaria o discurso da ordem, pensado em termos privados e violentos.

O capítulo finda com a “questão do menor”, preocupação que de maneira mais clara percorre as pesquisas do CEBRAP e do CEDEC, para a qual emergiam como fatores explicativos o cruzamento da miséria, da desagregação familiar, e com cada vez mais força a atuação das redes de ação policial, parapolicial e de gangues e o fracasso das instituições totais. A partir desses fatores conjugados na caracterização da *violência urbana*, percebe-se que os estudos do CEBRAP e do CEDEC expressam um percurso importante: seria necessário diferenciar a violência inerente às condições de vida das camadas desfavorecidas – que extrapolaria a discussão para o tema mais amplo da estrutura socioeconômica do país –, da ocorrência de atos violentos em situações de criminalidade (assaltos, homicídios, agressões físicas). A ênfase na *violência estrutural* abre espaço para a realidade própria de uma *criminalidade urbana violenta*, para a qual seria conveniente definir indicadores quantitativos e qualitativos, assim como perceber o quanto o Estado, através da *violência policial*, coopera neste cenário.

Desse modo, caminhando no mesmo sentido que Edmundo Campos Coelho (1978) e Alba Zaluar ([1985], 2000) no Rio de Janeiro, a relação entre pobreza e criminalidade, convenientemente aceita pelo debate público e autoridades é

contestada, sendo concebida como justificadora de procedimentos policiais arbitrários. Diante da insuficiência tanto da percepção pública quanto dos dados quantitativos oficiais para a caracterização desta violência, o seu estudo passa paulatinamente a significar a investigação sobre o funcionamento das instituições de segurança pública e justiça criminal em suas relações com a população. Contudo, ainda estaria em aberto a explicação para o crescimento da criminalidade violenta, assim como para a continuidade de traços autoritários no Estado e na sociedade brasileira, como a percepção popular a respeito da necessidade do uso de mais violência na contenção dos conflitos sociais.

A violência urbana e a “decepção com o popular”

Naquele que talvez seja o primeiro exercício de revisão crítica da literatura sociológica sobre o tema da violência urbana, Maria Célia Paoli (1982) afirma que os primeiros estudos no Brasil desembocaram na questão da “ausência da cidadania” e os mecanismos que reproduziriam as dificuldades de sua construção, consolidadas em três perspectivas: 1) os impedimentos aos direitos de organização autônoma para a defesa de interesses, por conta da Lei de Segurança Nacional; 2) a cultura política da sociedade brasileira, marcada pelas práticas relativas ao favor, ao clientelismo, à subordinação direta à autoridade e ao recurso à violência e 3) a incapacidade da ordem jurídica, seja pelo arbítrio policial, seja pela impunidade e privilégios, em se tornar um efetivo mediador dos conflitos da sociedade. A cada uma dessas interpretações decorreriam sentidos de atuação diferentes e articuladas, como a luta político-partidária, a mobilização ideológica ou a reforma do sistema de justiça. Em acréscimo ao debate, Paoli sugere que a violência urbana apontaria para um contingente populacional variado, formado por grupos sociais desprovidos de poder e de uma identidade coletiva reconhecida. Seriam os trabalhadores pobres sem atividade fixa, os velhos, as crianças, os negros, os homossexuais, as mulheres, os loucos, os criminosos, cujos mundos de significação estariam ocultos na dimensão privada e local do cotidiano. Nesse sentido, a questão trazida pela *violência urbana* seria a da construção de um *espaço civil* de mobilização e reconhecimento de diferenças, demandas e direitos.

Essas quatro perspectivas reunidas oferecem um panorama sintético das principais tendências teóricas e políticas dos estudos sobre violência em São Paulo no contexto de resistência à ditadura. Interessa indicar o quanto no debate sobre violência faz-se notar a atuação de diversos movimentos sociais, como o feminista, o negro, o de trabalhadores rurais e do operariado, o de bairros e favelas, as práticas associativas ligadas à Igreja, assim como as entidades de defesa dos direitos humanos e sua denúncia da situação dos presídios, da violência contra crianças

e adolescentes e o emprego da tortura. Esses movimentos, articulando-se à luta pela anistia e pelo voto direto, pareciam indicar a existência de uma sociedade civil autônoma e democrática como antes não existira na história brasileira.

Contudo, como vimos antes, as pesquisas sobre criminalidade urbana violenta começam a apontar para os problemas do apoio popular à violência do Estado assim como para as dificuldades de organização da militância em direitos humanos. Essas mudanças corresponderiam ao que Alba Zaluar ([1999] 2004) denominou “decepção com o popular”, que teria marcado parte da intelectualidade nos anos 1980. De acordo com a antropóloga, dos anos 1970 até 1984 havia predomínio de estudos sobre a violência vinda do povo e da sociedade – movimentos messiânicos, cangaço no campo, quebra-quebras urbanos –, colocando em causa a violência legítima contra o Estado ilegítimo e ilegal. Em contraste com esses estudos, o debate sobre violência nos anos 1980 teria se encaminhado para uma “decepção com o popular”: as práticas de linchamento entre a população pobre e o apoio social às ações policiais repressivas ilegais presentes também nestas camadas, teria criado uma fissura na nítida separação entre a violência legítima dos movimentos populares e a ilegítima dos órgãos estatais. A essas práticas não se podia mais considerar indício de uma cidadania adormecida e, ao mesmo tempo, obrigavam a refletir sobre o aumento da criminalidade, considerada por muitos cientistas sociais preocupação exagerada pelo sensacionalismo da imprensa.

Seriam então retomadas as ideias sobre as falhas e faltas da formação cultural da sociedade brasileira – a ausência de concepção de cidadania, seja pela continuidade da ideologia do favor, seja pela incompletude de uma sociedade de indivíduos em uma sociedade baseada em princípios hierárquicos. Um culturalismo que se afirmariam diante da frustração das apostas e das promessas de transformação social e de democracia diante da presença da violência e do autoritarismo na sociedade. A falta de apoio da população à política de direitos humanos expressaria com bastante força esta “decepção”, que Zaluar afirma poder ser atribuída a uma concepção idealizada do povo entre os intelectuais, embora nem sempre explícita em seus textos. No sentido de entender essa “decepção com o popular” e os caminhos político-intelectuais para a sua superação, ganha destaque em São Paulo a linha de estudo e militância sobre a questão da violência policial, que tem nas Comissões de Direitos Humanos ligadas à OAB e à Igreja Católica²⁰ o principal apoio e, para o que nos interessa, na construção do NEV sua principal resultante.

20 Em São Paulo, a Comissão de Direitos Humanos da OAB, a Comissão Teotônio Vilela – CTV, o Centro “Santo Dias” de Direitos Humanos, da CJP e o NEV, e no Rio de Janeiro, a Comissão sobre os Crimes da Baixada Fluminense e o grupo Tortura Nunca Mais.

Em busca de saídas para a “decepção com o popular”: a construção político-intelectual do Núcleo de Estudos da Violência (NEV/USP)

O Relatório *Violência policial no Brasil: execuções sumárias e tortura em São Paulo e Rio de Janeiro*, do *The Americas Watch Committee*, publicado em 1987, demonstra exemplarmente esta coalizão de forças. O documento marca o maior engajamento da Igreja Católica na defesa dos direitos humanos. No plano internacional este engajamento resulta do Concílio Vaticano II (1962-1965), da Conferência Latino-Americana dos Bispos em Medellín, Colômbia, 1968 e no Brasil, do contexto de repressão militar e da luta pela redemocratização, no qual se torna marcante a estratégia de reforma do Estado a partir dos governos de Franco Montoro (1983-1987), em São Paulo, e de Leonel Briozola (1983-1986), no Rio de Janeiro, duas experiências com intenções progressistas que ocupam um lugar importante na discussão sobre as relações entre democracia e violência.²¹

Destacando a autoanistia dos militares com relação aos atos criminosos na administração, o relatório aponta que a transição para o governo civil não teria apagado os efeitos do governo militar e para o fato “irônico” de que “a preocupação com os direitos humanos, surgida por causa da ditadura militar, tenha até certo ponto voltado ao esquecimento” (p. 9). Apesar dos maus tratos contra os presos políticos terem praticamente desaparecido, persistiriam a violação de direitos humanos de cidadãos comuns e é menor a atenção e apoio dos meios de comunicação e do público em geral para o tema. Foi em resposta a essas demandas de ativistas em direitos humanos brasileiros que a *Americas Watch* justificou a sua missão no Brasil. A violência policial é abordada no contexto urbano, indicando a sua interferência nas taxas de crime violento, seja pelo homicídio, caso da Polícia Militar, ou pela tortura, caso da Polícia Civil. A fonte desta violência institucional é buscada na história brasileira, principalmente na herança inquisitorial e na federalização dos controles militares nos anos 1960. A resultante seria

21 Até hoje há uma divisão da opinião pública e que envolve também cientistas sociais, a respeito do papel destes dois governos: para uma parte da opinião pública seriam os responsáveis pelo crescimento da violência criminal; para outra, seriam experiências importantes para o fortalecimento da democracia e do combate à violência. O estudo, ainda por se fazer, das relações dos *intelectuais* com as forças políticas desta época teria muito a iluminar as clivagens do debate público sobre o crescimento da criminalidade, as políticas de direitos humanos e o fortalecimento da democracia, assim como poderia discutir a tese da conversão da *intelligentsia* em espécie de “anel burocrático” no período da redemocratização. Referências iniciais que destacam a vitória oposicionista nos dois estados e o papel da intelectualidade na ocupação de postos podem ser encontradas também no estudo de Pécaut (1990) e de Lahuerta (1999).

o aperfeiçoamento sistemático da violência no regime militar e os desafios para a mudança nas estruturas do Estado e do modelo de trabalho policial.

Como base do discurso, está implícito o diálogo com as explicações sociológicas da época, com destaque para a de Paulo Sérgio Pinheiro e sua análise da relação entre o autoritarismo das instituições do Estado e o autoritarismo da sociedade. Em seus trabalhos iniciais na área da violência (Pinheiro, 1979; 1982; Pinheiro e Sader, 1985) é possível perceber o desenvolvimento desta concepção. O ponto central é que, embora a violência organizada por parte do Estado tenha se tornado preocupação da sociedade somente a partir do momento em que contingentes das classes médias são atingidos, ao longo da história brasileira há uma continuidade no emprego da violência arbitrária sobre a população mais pobre, na forma de maus tratos, tortura ou mesmo degredo e eliminação. Haveria uma “perversa semelhança” entre as práticas policiais apesar das mudanças de regimes políticos. Ao contrário do aparente abrandamento da repressão com os interregnos de *democracia restrita*, toda vez que o autoritarismo se reforça haveria um acirramento dos maus tratos nas delegacias e prisões.

O caso da Polícia Militar é utilizado como exemplificação deste processo. A sua instrumentalização pelo sistema político – transformação das antigas forças militares estaduais em instituição submetida ao Exército, em nome da Segurança Nacional – é o argumento central do autor: a visão dessas agências sobre o controle da criminalidade seria baseada na guerra contra o inimigo, os agentes do mal-infiltrados em um povo naturalmente pacífico e ordeiro, trazendo à tona a confusão entre a repressão política e o combate ao crime. A consequência mais grave deste processo é “regressão” dessas agências à condição de grupos ilegais, diante do encorajamento, omissão ou ausência de controles legais sobre as instituições de repressão. Em situações de crise política, sob a cobertura de uma Justiça Militar corporativa, no sentido de “provar” sua eficiência, alguns policiais resolvem atuar por meio do sequestro, tortura e eliminação dos “marginais”. A partir da atuação de órgãos oficiais como as Rondas Ostensivas Tobias Aguiar (ROTA), é traçada uma linha de continuidade com as práticas de “vigilantismo” popular, passando pela formação dos “Esquadrões da Morte”.

A principal conclusão a que chega Pinheiro é a incongruência entre o processo de transição democrática e a sobrevivência de um aparelho policial hipertrofiado e militarizado. Esta concepção, ao contrário de realizar um controle do crime, produziria objetivo oposto: o aumento da escalada da violência em uma sociedade marcada pela inexistência de canais políticos de participação e por um processo de “privatização social”: a falta de informação, a conformidade forçada às normas sociais pela repressão e o incremento do consumismo

teriam reduzido a visão e a circulação dos indivíduos aos circuitos privados de interação. Subjacente a esta concepção está o entendimento de que a história política e social brasileira, desde a Independência, a abolição da escravidão e a proclamação da República é marcada por uma relação fortemente desequilibrada entre o Estado e a sociedade civil, na qual esta é constituída e reconstituída a partir daquele. O regime militar de 1964 é visto como expressão mais recente desse protagonismo do Estado e das oligarquias dominantes na história nacional frente a uma sociedade civil “gelatinosa”.

Por conta desse processo nunca teria prevalecido a noção de que a função da polícia é uma delegação feita pelos cidadãos ao Estado para que a proteção, a segurança de todos seja melhor concretizada, sem que os cidadãos recorram à violência individual (Pinheiro e Sader, 1985: 79). Nenhuma mudança teria posto em causa a exclusão das classes subalternas do processo de decisão e jamais o aparelho policial no Brasil se deixou permear pela democratização. Apoiado em Guillermo O’Donnell,²² Pinheiro adota a tese do *autoritarismo socialmente implantado*, segundo a qual a legitimidade existente na sociedade explicaria a continuidade da violência do Estado. A continuidade das práticas repressivas arbitrárias se estabeleceria não somente em razão dos interesses das classes dominantes ou das resistências dentro das estruturas do Estado, mas também pela legitimidade conferida pela sociedade civil. Nesse sentido, na transição para a democracia no Brasil, seria preciso desvendar e combater toda uma rede de “microdespotismo” e “pequenas autoridades” na sociedade civil, que desenvolvem e aperfeiçoam os mecanismos de violência e sujeição, construindo assim o caminho de construção de um Estado de Direito. Esta transição duraria enquanto as mudanças formais e jurídicas ainda não se concretizarem em uma cultura política substantivada nas instituições e na vida cotidiana. A persistência desse descompasso entre ordem legal e cultura política o faz conceituar o regime político brasileiro como uma *democracia limitada*: há direitos políticos exercidos, eleições e rotatividade do poder, mas persiste a continuidade autoritária não obstante estas formalidades.

Como consequência da linha argumentativa de Pinheiro, contra a persistência do “entulho autoritário” seria necessário fortalecer os controles sobre a atuação do Estado e investir contra a impunidade, sendo, assim, as graves violações de direitos humanos e civis o teste da democracia nascente. É nesse sentido que surge a iniciativa de construção do NEV que, constituído em 1987, procuraria

22 Em uma de suas formulações iniciais sobre a ideia de autoritarismo socialmente implantado, o cientista político argentino se utiliza das referências de Roberto Da Matta a respeito das características hierárquicas da cultura brasileira para compará-la à argentina e explicar as razões da existência de um regime político ditatorial menos autoritário no Brasil (O’Donnell, 1986).

unir a pesquisa sobre violência ao ativismo em direitos humanos. A sua principal parceria se constituiu com a Comissão Teotônio Vilela (CTV),²³ formada por uma fração da elite intelectual e política de esquerda no contexto da redemocratização voltada à situação dos direitos humanos em prisões e instituições fechadas.²⁴ Com o fim do governo Montoro, o refluxo do apoio ao tema de direitos humanos, a ideia inicial de um centro auxiliar da militância transformou-se na intenção de criar uma organização de pesquisa universitária que pudesse qualificar as informações sobre direitos humanos no longo prazo, problematizando a passagem para o governo civil. Embora o tema da violência seja central, as questões referenciais do grupo estão ligadas no âmbito da discussão sobre direitos humanos e democracia e não propriamente à questão do crime e da segurança pública. Esses dois universos de preocupação se inserem antes como campo empírico na medida em que a continuidade do uso abusivo da força por parte do Estado e a existência de uma sociedade não pacificada resultam em graves violações de direitos humanos que afetam a consolidação da democracia.

No que se refere ao debate sociológico do período, a principal contribuição do NEV é tanto a análise crítica da atuação do Estado como também o início uma leitura mais desencantada da sociedade civil, visto que ele se constitui na tensão entre a aposta em uma sociedade civil não organizada o suficiente e legitimadora do autoritarismo e a aposta na ação de um Estado que, apesar de algumas transformações, é marcado por rotinas pouco democráticas e por ações violadoras dos direitos humanos. A tese do *autoritarismo socialmente implantado*, conceito estratégico para o grupo, buscava justamente captar teórica e politicamente o jogo de mútua interferência entre Estado e sociedade na conformação de uma cultura política democrática ou autoritária, possibilitando tanto a reforma do Estado como da sociedade (Vasconcelos, 2009). Além disso, apesar das *tinturas culturalistas* do argumento, mais preocupado em destacar a continuidade de padrões culturais que a mudança, ele serviu também para dar respostas a demandas conjunturais, como a explicação do aumento

23 A CTV foi criada em 1983, como resposta a intervenções governamentais e revoltas nas prisões do Rio de Janeiro e de São Paulo (Pinheiro e Braun, 1986). Sua figura central era o Senador Teotônio Vilela que, ao final da ditadura militar, presidiu a comissão sobre Anistia no congresso nacional. Tendo como mandato preferencial a situação dos direitos humanos nas prisões e instituições fechadas, a CTV colocava-se como movimento direcionado ao combate das continuidades do regime autoritário na democracia brasileira. Sobre a CTV, conferir Fabio Silva Tsunoda (2009).

24 Junto com Paulo Sérgio Pinheiro, compuseram a CTV até 1986: Severo Gomes, Agostinho Duarte de Oliveira, Eduardo Matarazzo Suplicy, Emir Sader, Fernando Gabeira, Glauco Pinto de Moraes, João Baptista Breda, José Gregori, Hélio Bicudo, Hélio Pellegrino, Margarida Genevois, Maria Helena Gregori, Marilena Chaui, Radhá Abramo, Alberto Dines, Antonio Candido, Fernando Millan e Miguel Pereira.

da criminalidade urbana violenta. A violência intrassocietária, como modo de resolução violenta dos conflitos sociais, teria colaborado em grande parte para a explicação do crescimento da criminalidade urbana violenta, em especial dos homicídios em São Paulo (Lima, 2011).

Já em termos políticos, a atuação do NEV teria favorecido o investimento na análise crítica da atuação do Estado na área de segurança pública, em especial nos períodos de crise, como as ocasionadas pela rebelião da penitenciária do estado em 1987, com 29 mortes, alguns casos graves de sequestro, mas principalmente o “Massacre do Carandiru”, em 1992. A repercussão desses casos teria aberto espaço para os pesquisadores nos meios de comunicação e junto ao Estado. A continuidade mais intensa da conciliação militância/pesquisa se daria nesse contexto, até o momento em que as relações entre direitos humanos e segurança pública começam a ser renegociadas, a partir, fundamentalmente, da Cúpula Mundial dos Direitos Humanos em 1993 e da elaboração e promulgação do Programa Nacional de Direitos Humanos (1996), sob responsabilidade de intelectuais ligados ao NEV (Vasconcelos, 2009).

Da *intelligentsia* à profissionalização: tensões e trânsitos entre vocação pública e especialização acadêmica

Esta descrição sumária da formação do NEV aponta para uma fragmentação da *intelligentsia* frente ao fim de “retorno à normalidade democrática” e a estruturação das ciências sociais como campo científico e profissionalizante, já sinalizado por Lahuerta (1999; 2001) e por Perruso (2009), mas pouco explorado em sua análise, uma vez que o autor se voltara ao período 1969-1979 e ao *partido intelectual* formado na relação entre o CEBRAP, o MDB, o jornal *Opinião* e a SBPC. O que a presente análise demonstra é a continuidade e diversificação desta rede de atores, referente à articulação entre a Igreja Católica, o MDB, a *Folha de S. Paulo*, os juristas da OAB e a imprensa na ABI, que se organizaram no período 1979 – 1989 e enfrentaram os temas da Anistia, da implementação de políticas no governo Montoro e a re-institucionalização democrática do país, cujo marco é a Constituinte.

Nesse sentido, vive-se um contexto de recomposição de forças no qual, cientistas sociais, com experiência de internacionalização (pelo exílio “voluntário” ou “forçado”), convertem-se em lideranças intelectuais, tanto pelo conteúdo e sentido político de suas argumentações como por se constituírem em verdadeiros *institutional-builders*. A trajetória de Fernando Henrique Cardoso é exemplar, conforme indica Lahuerta (1999). Para o contexto analisado, é Paulo Sérgio Pinheiro quem exerce papel similar. Primeiro, na origem da CTV, que acentua

uma clivagem neste período, ligada à repercussão das medidas tomadas pelo governo Montoro, no setor referente à Justiça, defesa dos Direitos Humanos e em prol da *humanização dos presídios*. Depois, na formação do NEV, como reação acadêmica à polarização em torno dos direitos humanos entre os *formadores de opinião*. Com a colaboração de Sérgio Adorno, então pesquisador do CEDEC, recupera-se ao mesmo tempo a influência dos estudos anteriores na área.²⁵ A intenção era criar um centro de pesquisa seguindo o modelo de organizações como o CEBRAP, o CEDEC e o IDESP, mas “comprando a brigã” para instalá-lo dentro da USP, apostando que “a universidade tinha a condição de ser um intelectual coletivo para temas de média abstração, como a questão da violência” (Entrevista 24.11.08).

Ganha relevo nesta construção os vários vínculos político-institucionais entre intelectuais nos centros de pesquisa elencados. É constante a interação entre as instituições, expressa na realização de pesquisas, no fluxo de pesquisadores ou no envolvimento através de consultoria institucional.²⁶ Uma interação ligada à estratégia de recomposição de espaços de pensamento e atuação fragmentados pela ditadura, na qual as interações entre intelectuais e agências de fomento é outro aspecto importante desta questão. A história da Fundação Ford no Brasil é fator fundamental para o entendimento desses processos, tanto para a coletividade de cientistas sociais, como para o campo de estudos da violência, no sentido de conciliar as características de organização de militância política, de intervenção aplicada e de instituição acadêmica de pesquisa. Com a consolidação de uma comunidade acadêmica e de um sistema oficial de fomento à pesquisa por parte do Estado brasileiro, a Fundação começou a reorientar seus recursos para projetos aplicados ou de intervenção, reduzindo o apoio ao campo propriamente acadêmico e passando a investir na capacitação e gestão das ONGs, constituindo uma sorte de competição por recursos entre estes dos perfis de organização do trabalho intelectual. Como consequência, houve em todo o país uma expansão significativa de grupos de pesquisa institucionalizados na forma de núcleos e laboratórios e voltados à extensão universitária. Nesta política de intervenção se gestou uma mudança

25 Pode-se afirmar que em sua fase de pesquisador do IMESC e do CEDEC, Adorno mantinha uma relação de maior distanciamento das questões políticas do seu objeto, mas a partir do NEV começa uma mudança de posicionamento. É então que Adorno começa a tematizar os maus-tratos, as torturas e o desrespeito aos direitos humanos nas prisões (Carvalho, 1999; Vasconcelos, 2009). É o que se constata em sua investigação sobre o julgamento dos crimes dolosos contra a vida no Tribunal do Júri (Adorno, 1994).

26 Como a participação de Sérgio Adorno no CEDEC, de Pinheiro como membro do conselho editorial da Revista de Cultura e Política do CEDEC e de Rosa Maria Fischer como membro do Conselho Deliberativo do NEV.

de padrão de trabalho intelectual, sendo a área de direitos humanos paradigmática desses processos (Adorno e Cardia, 2002).

Pode ser traçada, assim, uma linha de continuidade, ao menos no que diz respeito aos estudos sobre violência, segurança pública e direitos humanos, entre os “centros independentes de pesquisa” surgidos nas décadas de 1970 e 1980 e a criação dos núcleos de pesquisa universitários. A linha de continuidade apresentada sugere a fragmentação e do “partido intelectual” surgido na resistência à ditadura e na luta pela democracia (Lahuerta, 1999) e sua recomposição no âmbito de um sistema universitário.²⁷ O posicionamento de cientistas sociais nos temas relativos à democracia e violência demonstrou que, na tentativa de constituição de uma nova cultura política pró-sociedade civil e pró-movimentos sociais em substituição ao “estatismo” do pensamento político, a intelectualidade brasileira foi levada a se questionar sobre o seu próprio papel diante do surgimento de novos sujeitos sociais e da diversificação dos espaços de atuação (Perruso, 2004). A concomitância entre a atuação política e a construção das condições para o exercício do fazer científico repercutiu na disputa entre visões mais políticas ou mais profissionalizadas acerca do papel do intelectual neste novo cenário. A história do NEV, em seu período de afirmação institucional, sinalizaria para o debate, imanente a esse processo.²⁸

As dificuldades na tarefa de conciliar militância e o trabalho de pesquisa e produção de conhecimento levariam o próprio Pinheiro a reconhecer que, a esta época inicial, “às vezes as coisas foram muito confundidas, a gente não sabia muito bem o que era o Núcleo” (Entrevista 24.11.08). Esta fala aponta para a maior radicalidade dos posicionamentos devido ao contexto de tensão do período de transição democrática, e um possível descompasso existente entre o papel intelectual e a formação de um campo de conhecimento pois, “em termos

27 As disputas e os arranjos institucionais envolvendo a formação e continuidade de centros de pesquisa nas últimas décadas, contudo, não se encerra nas fórmulas apresentadas. A vitalidade do CEDEC e do CEBRAP exemplifica as diferentes feições que a relação entre universidade e centros de pesquisa pode ter. A oposição e a competitividade ou a colaboração e a complementaridade entre esses dois perfis institucionais só podem ser definidas de acordo com a conjuntura histórica que se tem como foco (Cohn; Vigevani, 2002).

28 Como é demonstrado na opinião de Fábio Wanderley Reis sobre a questão: “a contribuição das ciências sociais tem de ser uma contribuição que se distinga pela força analítica e pelo interesse intrínseco do conhecimento trazido, e não pode ser uma contribuição em que os palpites do cientista social bem-intencionado simplesmente compitam em igualdade de condições com os palpites do leigo [...] Veja o exemplo do Núcleo de Estudos sobre a Violência da USP: podemos saber pouco ou nada sobre o conhecimento por ele produzido (que pode até ser muito meritório), mas somos regularmente expostos a suas manifestações indignadas de repúdio à violência dos violentos” (Reis; Velho, 1997, p.42).

do papel a desempenhar como intelectuais isso estava claro para nós. Quanto à constituição do campo como disciplina, isso, pelo menos para mim, não estava claro” (Entrevista 24.11.08). O Núcleo, portanto, projeta-se como a continuidade de uma militância, iniciada, principalmente, com juristas e membros da Igreja Católica e pouco a pouco se institui como fator de consolidação de um campo de pesquisa, iniciado, em São Paulo, nos anos 1980, por Vinícius Caldeira Brant, Teresa Caldeira, Rosa Maria Fischer, Maria Victoria Benevides, Sérgio Adorno e Paulo Sérgio Pinheiro, no qual nem sempre as diferenças entre pesquisa e militância estiveram delineadas.

Esta característica, se pode ser alvo de críticas, condiz também com a visão de que se a afirmação de uma ética profissional passou a ser o critério decisivo na definição da atividade profissional, isto não significou obrigatoriamente abdicação da vocação pública. Nem teve como consequência a abstinência política por parte dos cientistas sociais (Lahuerta, 1999). Desse modo, as ciências sociais brasileiras, apesar das diferenças, irão convergir na medida em que se inscrevem na vida pública em torno de uma agenda de reformas sociais, em que pouco lugar haveria para uma *intelligentsia* de tipo mannheimiano, ou seja, como estrato substitutivo das elites e dos partidos. Sendo assim, concordando com Werneck Vianna, na segunda experiência de contato dos cientistas sociais com a democracia, “os laboratórios, centros de pesquisa e departamentos universitários é que se têm constituído nas agências de intelectuais orientados para a ‘mudança social provocada’” (1997, p. 228).

Os desafios da violência para a consolidação da democracia

No percurso que analisamos, a violência vista a partir das questões estruturais da sociedade brasileira, dos conflitos de classe e do sistema capitalista começa a ser estudada de forma mais pontual e circunscrita, levando em conta o crescimento da criminalidade urbana violenta e o funcionamento das instituições do sistema de justiça criminal. Vimos como as primeiras reflexões do CEBRAP articulam a crítica do regime autoritário às situações de “violência estrutural” e às demandas por segurança. No momento seguinte, de abertura política, a ênfase nos temas estruturais transforma-se em atenção aos aspectos institucionais, a questão da cidadania e do cotidiano, quando se destaca a produção do CEDEC, que aborda a violência como sinais de ruptura dos novos sujeitos sociais com a dominação vigente. Esta aposta, contudo, esbarrou em percalços na organização popular enquanto movimento social, seja pelo descompasso entre militância em direitos humanos e classes populares, pela violência do Estado

e sua resistência em se abrir ao controle público ou pela persistência de uma cultura política autoritária. Conclusões próximas às desenvolvidas posteriormente no CEBRAP, ligadas à preocupação com a criminalidade violenta e o medo do crime na instauração de distâncias sociais e mudanças nas relações urbanas.

Desde o início deste percurso de discussões, o principal interlocutor, implícito ou explícito, é Lúcio Kowarick e sua tese da *espoliação urbana* que, se auxiliou na consolidação de toda uma *sociologia urbana* e dos movimentos sociais (Barreira, 2010), trazia ainda consigo reverberações da associação criminalidade e pobreza. Embora tal simplificação não faça jus à sua produção, que buscou justamente em substituir uma *teoria da marginalidade* por uma *teoria da marginalização*, em um contexto polarizado pelo aumento da criminalidade, suas teses se aproximavam do viés explicativo que os cientistas sociais preocupados em explicar (e combater) o problema da violência tentavam deslegitimar. Em grande parte a sequência das discussões sobre violência sofreu o impacto também das conclusões de Ruth Cardoso (1983) acerca da necessidade de uma visão menos polarizada e mais relacional entre movimentos sociais e Estado, contrariando a tendência de ênfase em uma essência democrática advinda do povo ou autoritária, que viria do Estado. Afirmações que sinalizam para a reflexão sobre o que Alba Zaluar chamou de “decepção com o popular”, espécie de inversão das expectativas criadas em torno dos novos movimentos sociais diante das dificuldades de organização das classes populares frente ao crescimento da criminalidade urbana violenta e também da associação dos movimentos sociais com o Estado.

No refluxo do otimismo exacerbado em torno da sociedade civil organizada se começou então a se apostar na violência policial como fator explicativo do crescimento da criminalidade urbana violenta, embora ele não demonstrasse guardar relação de dependência total à ação ou omissão do Estado. As resistências à expansão dos ideais de direitos humanos ao criminoso comum forneceu então a base para que cientistas sociais recuperassem a discussão precedente, investindo na associação entre violência do Estado e a cultura política brasileira, considerada hierárquica e violenta. É então que o NEV é criado, expressando uma tendência de análise e combate à violência pelo fortalecimento de contrapoderes para a criação de leis e normas que fiscalizem e controlem a ação dos aparelhos coercitivos do Estado, o que aproxima, por um lado, da aposta na organização da sociedade civil e, por outro, da militância em direitos humanos ligada à Igreja Católica e sua estratégia de *evangelização das estruturas do Estado*. Na articulação entre estes dois aspectos, a universidade surge como espaço de conexão, lugar de autonomia frente aos interesses políticos

imediatos e de investimento na produção de conhecimento e *expertise* sobre o tema do funcionamento das instituições coercitivas do Estado e do fenômeno da violência na sociedade. O combate à continuidade do autoritarismo na democracia constitui um programa político-intelectual.

As descontinuidades entre a produção das três organizações não são aqui analisadas no sentido valorativo de superioridade de uma contribuição sobre a outra. Os avanços de conhecimento se dão na medida de um aprendizado histórico com as lutas políticas de cada momento, não significando que os novos pontos de vista anulem as anteriores.²⁹ Ao contrário, mesmo com ênfases diferentes, as perspectivas dos três grupos influenciaram-se mutuamente e acabam colocando a mesma questão: os desafios trazidos pela violência do Estado e da sociedade para os contornos da democracia brasileira. Esta discussão prossegue, o que torna cada vez mais complexa e diversificada a rede de relações entre cientistas sociais, centros de pesquisa, administração pública e sociedade civil. O presente trabalho terá cumprido o seu dever caso tenha demonstrado que os diferentes usos e significados da violência apontam para o fato de que temos um debate público e um campo de estudos unificados sob uma categoria de múltiplos significados e sentidos políticos. Além disso, o tema da violência impõe limites, ao mesmo tempo, tanto a uma visão encantada da sociedade civil quanto à ideia de um Estado-inimigo e ainda à ideia de um Estado que se abre sem resistências ao conselho dos cientistas sociais, o que não impede que se invista em ambos os caminhos, de modo mais realista, buscando avançar no processo de implementação de conteúdos e procedimentos democráticos.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Sérgio et alii. Preso um dia, preso toda a vida: a condição de estigmatizado do egresso penitenciário. *TEMAS IMESC*. Soc. Dir. Saúde. São Paulo, 1(2): 101-07, 1984.
- . A prisão sob a ótica de seus protagonistas: Itinerário de uma pesquisa. *Tempo Social*. Revista de Sociologia. USP 3(1-2), 1991.
- . Crime, justiça penal e desigualdade jurídica. Os crimes que se contam no Tribunal do Júri. *Revista USP*, vol. 21, 1994, p. 132-151

29 Exemplo disto é a recuperação da perspectiva do CEDEC, feita por Angelina Peralva (2000). Para a autora, re-atualizando os estudos sobre quebra-quebras, a perspectiva do “entulho autoritário” não levaria em conta a interpretação da violência como produto de uma oferta insuficiente de ordem legal e do “igualitarismo” resultante das transformações da sociedade brasileira nos anos 90, incentivando um olhar mais atento aos significados políticos da construção da individualidade através da violência e do risco.

- _____. A criminalidade urbana violenta no Brasil: um recorte temático. *BIB – Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 35, 1 semestre, 1993, p. 3-24;
- _____. e CARDIA, Nancy. Das análises sociais aos direitos humanos. In: BROOKE, Nigel; WITOSHYNKY, Mary (Orgs.). *Os 40 anos da Fundação Ford no Brasil: uma parceria para a mudança social*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da Universidade de São Paulo/ Fundação Ford, 2002.
- _____. e BARREIRA, César. A violência na sociedade brasileira. In: *Horizontes das Ciências Sociais – Sociologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010.
- AMERICAS WATCH. *Violência policial no Brasil: execuções sumárias e tortura em São Paulo e Rio de Janeiro*. Relatório, 1987.
- BARBOSA, Leonardo Martins. História e crise na redemocratização brasileira: o conceito de crise na Revista de Cultura Contemporânea (1978-1982). In: *Tempos Históricos*. Vol. 13, semestre 1, 2009, p. 71-86.
- BARREIRA, César. *Trilhas e atalhos do poder: conflitos sociais no sertão*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1992.
- _____. *Crimes por encomenda: a pistolagem no cenário brasileiro*. Coleção Antropologia da Política. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1998.
- _____. *Cotidiano despedaçado: cenas de uma violência difusa*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/Funcap/CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores, 2008.
- BARREIRA, Irllys. Cidade, atores e processos sociais: o legado sociológico de Lúcio Kowarick. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 25, n. 72, 2010.
- BENEVIDES, Maria Victoria. Linchamentos: violência e “justiça” popular. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; DA MATTA, Roberto; PAOLI, Maria Célia. BENEVIDES, Maria Victoria. *Violência brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.
- _____. *Violência, povo e polícia: violência urbana no noticiário da imprensa*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BENEVIDES e FISCHER, Rosa Maria. Respostas populares e violência urbana: o caso do linchamento no Brasil (1979-1982). In: PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Crime, violência e poder*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BRANT, Vinícius Caldeira (org.). *São Paulo: trabalhar e viver*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- CALDEIRA, Teresa. *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira (Org.). *São Paulo 1975 – crescimento e pobreza*. São Paulo: Edições Loyola, [1976], 1982.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *O modelo político brasileiro e outros ensaios*. São Paulo: DIFEL, 1973.
- _____. *Autoritarismo e Democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

- CARDOSO, Ruth. Movimentos sociais urbanos: balanço crítico. In SORJ, Bernardo e ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares (Orgs.). *Sociedade e política no Brasil pós-64*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CARVALHO, Glauber Silva de. Abordagens teóricas da violência criminal: respostas das Ciências Sociais a um momento político. Dissertação de Mestrado em Sociologia, São Paulo, FFLCH, USP, 1999.
- COELHO, Edmundo Campos. A criminalização da marginalidade e a marginalização da criminalidade. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, 12(2): 139-161, 1978.
- . *Sobre sociólogos, pobreza e crime*. Revista de Ciências Sociais, 23, n. 3, 1980.
- . *Criminalidade urbana violenta*. Rio de Janeiro: IUPERJ, Série Estudos, n. 60, 1987.
- COHN, Amélia e VIGEVANI, Túlio. A produção do conhecimento e os centros de pesquisa: a trajetória do Cedec. In: *São Paulo em perspectiva*, 16(3):42-47, 2002.
- FAPESP. *Polos de Agressão na sociedade urbana: análise sociológica da criminalidade e de suas formas de contenção*. Relatório de Pesquisa, 1976.
- . *Meninos da rua: Expectativas e Valores de Menores Marginalizados em São Paulo*. São Paulo: Editora da Comissão de Justiça e Paz/Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 1980. 170 p.
- FISCHER, Rosa Maria. *O Direito da população à segurança: cidadania e violência urbana*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea – CEDEC, 1985.
- KANT DE LIMA, Roberto de; MISSE, Michel; MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Violência, Criminalidade, Segurança Pública e Justiça Criminal no Brasil: uma bibliografia. In: *BIB*, Rio de Janeiro, n. 50, 2 semestre de 2000, p. 45-123
- KEINERT, Fábio Cardoso e SILVA, Dimitri Pinheiro. A gênese da ciência política brasileira. In: *Tempo Social* – revista de sociologia da USP. vol. 22, n. 1, junho, p. 79-98, 2010.
- KOWARICK, Lucio. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- LAHUERTA, Milton. *Intelectuais e transição: entre a política e a profissão*. Tese de doutorado, USP, 1999.
- . Intelectuais e resistência democrática: vida acadêmica, marxismo e política no Brasil. In: *Cadernos IFCH*, Unicamp, 2001.
- LEITE, Fernando Baptista. Posições e divisões na Ciência Política brasileira contemporânea: explicando sua produção acadêmica. In: *Revist. Sociol. Polít.*, Curitiba, v. 18, n. 37, p. 149-182, out., 2010.
- LIMA, Renato Sérgio de. *Entre palavras e números: violência, democracia e segurança pública no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2011.
- LIMA, Renato Sérgio de et alii. *Mapeamento das conexões teóricas e metodológicas da produção acadêmica brasileira em torno dos temas da violência e da segurança pública e*

- as suas relações com as políticas públicas da área adotadas nas últimas duas décadas (1990-2000)*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública/FAPESP, 2009.
- MARTINS, José de Souza. Linchamentos: a vida por um fio. *Travessia*, v. II, n. 4, p. 21-27, 1989.
- MOISÉS, José Álvaro. O Estado, as contradições urbanas e os movimentos sociais. In: MOISÉS, José Álvaro e outros. Cidade, povo e poder. *Revista de Cultura & Política do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 14-30.
- MOISÉS, José Álvaro e MARTINEZ-ALIER, Verena. A revolta dos suburbanos ou “patrão, o trem atrasou”. In: MOISÉS, José Álvaro e outros. Contradições urbanas e movimentos sociais. *Revista de Cultura & Política do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 13-65.
- MONTERO, Paula e MOURA, Flávio (Orgs.). *Retrato de grupo – 40 anos do CEBRAP*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- NEV. *Continuidade Autoritária e Construção da Democracia*. Relatório Final. Projeto integrado de pesquisa. Mimeo, 1999.
- O’DONNELL, Guillermo. *Autoritarismo e democratização*. São Paulo: Vértice, 1986.
- PAIXÃO, Antonio Luiz. A organização policial numa área metropolitana. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 25, n. 1, 1982, p. 63 a 85.
- _____. Crimes e criminosos em Belo Horizonte, 1932-1978. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Crime, Violência e Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- PAOLI, Maria Célia. Violência e espaço civil. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; DA MATTA, Roberto; PAOLI, Maria Célia; BENEVIDES, Maria Victoria. *Violência brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990.
- PERALVA, Angelina. *Violência e democracia: o paradoxo brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- PERRUSO, Marco Antonio. Intelectuais, movimentos sociais e pensamento social brasileiro. *Sociedade e Cultura*. Goiânia: GO, PPGS/UFG, v. 7, n. 2, p. 139-150, 2004.
- _____. *Em busca do “novo”*: intelectuais brasileiros e movimentos populares nos anos 1970/80. São Paulo: Annablume, 2009.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio. Violência do Estado e Classes Populares. Em: *Dados – Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: n. 22, 1979.
- _____. Polícia e crise política: o caso das polícias militares. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; DA MATTA, Roberto; PAOLI, Maria Célia; BENEVIDES, Maria Victoria. *Violência brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

- PINHEIRO e SADER, Emir. O controle da polícia no processo de transição democrática no Brasil. In: *Temas IMESC*, Soc. Dir. Saúde. São Paulo, 2(2): 77-95, 1985.
- PINHEIRO & BRAUN, Eric (org.). *Democracia x violência – reflexões para a Constituinte*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986
- _____. Entrevista 24.11.2008.
- REIS, Elisa Pereira; REIS, Fábio Wanderley; VELHO, Gilberto. As Ciências Sociais nos últimos 20 anos: três perspectivas. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 12, n. 35, 1997.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos Santos. *Razões da desordem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- SINGER, Paul & BRANT, Vinícius Caldeira (Orgs.). *São Paulo: o povo em movimento*. São Paulo: Ed. Vozes/CEBRAP, [1980] 1982.
- SORJ, Bernardo. *A construção intelectual do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. *Colonos do vinho: estudo sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- _____. (1993), *Matuchos: exclusão e luta*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. Violências e Dilemas do Controle Social nas Sociedades da “Modernidade Tardia”. In: *Revista São Paulo em Perspectiva – Controle Social, segurança e cidadania*. vol. 18 n. 1, 2004.
- TSUNODA, Fábio Silva. *Violência, participação social e direitos humanos: estudo com a Comissão Teotônio Vilela. Trabalho de conclusão de curso de Ciências Sociais. Faculdade de Filosofia e Ciências. Universidade Estadual Paulista – Júlio de Mesquita (Campus de Marília)*, 2009.
- VASCONCELOS, Francisco Thiago Rocha. *Violência e Academia: a construção político-intelectual do Núcleo de Estudos da Violência (NEV/USP)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará, 2009.
- _____. A construção político-intelectual do Núcleo de Estudos da Violência (NEV/USP). In: BURITIY, Joanildo; RODRIGUES, Cibele Maria; SECUNDINO, Marcondes (Org.). *Desigualdade e justiça social: dinâmica Estado e sociedade*. vol. 1. Fino Traço Editora, 2011.
- VELHO, Otávio. Processos sociais no Brasil pós-64: as ciências sociais. In: SORJ, Bernardo e ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de (Orgs.). *Sociedade e política no Brasil pós-64*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- WERNECK VIANNA, Luiz. A institucionalização das ciências sociais e a reforma social: do pensamento social à agenda americana de pesquisa. In: *A Revolução Passiva – Iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Revan/IUPERJ, 1997.
- ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, [1985] 2000.

_____. Violência e crime: saídas para os excluídos ou desafios para a democracia? In: ZALUAR, Alba. *Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004, publicado originalmente como Violência e Crime In: MICELI, Sergio (Org.) *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. vol. 1: Antropologia. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999.

Como citar este artigo:

VASCONCELOS, Francisco Thiago Rocha. A sociologia da violência em São Paulo: a formação de um campo em meio à fragmentação de uma *intelligentsia* na transição democrática. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 147-178.

Egoísmo e interação

Rodrigo Figueiredo Suassuna¹

Resumo: Este artigo busca propor um conceito de egoísmo, com vistas à compreensão de contextos microsociais, ou de contatos face a face. O ponto de partida é a tese geral da existência do alterego, de Alfred Schutz. Segundo essa tese, a interação é uma experiência vivida pelo eu (ego) a respeito do outro (alter) em um caráter de simultaneidade vívida. No egoísmo, o outro não se constitui como tal para o agente, mesmo partindo de um contato visual ou conversacional. O egoísmo seria assim um atributo de microcontextos em que, graças a obstáculos ou a desistências, as interações não chegam a se concretizar. A insegurança nos contatos sociais aparece como fator emocional da psicogênese do egoísmo. Propõem-se três tipos-ideais de contatos egoísticos: o estranhamento, o alheamento e o retorno.

Palavras-chave: Egoísmo, interação, teoria social, fenomenologia, Alfred Schutz.

Abstract: *This paper aims to propose a concept of egoism, so as to comprehend microsocial contexts, or face-to-face contacts. The starting point is the general thesis of the existence of alter-ego, by Alfred Schutz. According to such thesis interaction is an experience by the ego with the alter, in vivid simultaneity. During egoism, the alter do not present himself as such to the agent, even though there is visual or conversational contact. Egoism is so an attribute of microcontexts where, due to waivers or obstacles, interactions do not come to existence. Insecurity in social contacts appears as an emotional factor in the psychogenesis of egoism. Three ideal-types of egoistic contacts are proposed: strangeness, alienation and homecoming.*

Key words: *Egoism, interaction, social theory, phenomenology, Alfred Schutz.*

1 Doutorando em Sociologia da Universidade de Brasília.

Introdução

Neste trabalho, pretende-se construir um conceito sensibilizador de *egoísmo* com vistas a compreender o egoísmo em contextos empíricos de pesquisa social. Mais especificamente, os objetivos do artigo são: 1) produzir orientações para pesquisas que tenham objetos ligados ao conceito de egoísmo e 2) sensibilizar pesquisadores para as propriedades da realidade que possam ter vínculo analítico com tal noção.

O egoísmo ocorre quando o *eu* (ego) desiste da interação com o *outro* (alter) ou interpõe obstáculos que dificultam ou impedem essa interação, a partir de disposições individuais para o controle interpessoal. Essa definição contém dois componentes: um fenomenológico e outro psicológico. O elemento fenomenológico é a desistência ou o aparecimento de obstáculos em interações concretas e é tratado, neste artigo, a partir dos estudos de Alfred Schutz sobre a experiência do eu com relação ao outro. Já o componente psicológico é a interpretação de que desistências e obstáculos existem em função de disposições psíquicas para o controle interpessoal, o que será analisado por referência à análise sociológica das emoções. Esses dois elementos analíticos serão, dentro do possível, tratados em conjunto, de modo a dar unidade e coerência ao conceito de egoísmo como ferramenta de interpretação da realidade. Entretanto, do ponto de vista analítico, será privilegiado o elemento fenomenológico, seguindo a orientação metodológica de tomar o que é apreensível pelos sentidos (as coisas) como objeto primordial da pesquisa social (Garfinkel, 2007).

O egoísmo como fenômeno

Como ponto de partida para analisar o fenômeno do egoísmo, podemos começar com o questionamento de Schutz acerca de como é possível a experiência do outro na vida cotidiana: “... *como é possível para mim, tomar como certo que eu entendo e posso entender o outro?*” (Nasu, 2006: 387).² A resposta de Schutz parte da constatação de que a interação com o outro tem um caráter de *simultaneidade vívida*: a vivência com o outro pode ser experimentada no presente imediato, ao contrário da autoconsciência, que exige uma virada reflexiva para apreensão de atividades passadas. Em outras palavras: por um lado, a corrente de pensamento do outro é apreendida em presença vívida, como um agora; e, por outro lado, para ter a experiência de minha própria ação ou corrente de pensamento, eu preciso da ação de recordar, de voltar-me para o passado, para o “agora a pouco” (Schutz, 1942; Nasu, 2006).

2 As traduções são de responsabilidade do autor deste artigo.

Tal constatação fundamenta a proposição por Schutz de sua *tese geral da existência do alterego*: a corrente de pensamento experimentada como simultaneidade vívida, e que não é minha, mostra a mesma estrutura fundamental de minha própria corrente de pensamento. Ou seja, a experiência de se amadurecer juntos, em simultaneidade vívida, “*significa que o Outro é como eu, capaz de agir e pensar*” (Schutz, 1942: 355). Assim, eu passo a perceber uma série de analogias entre o eu e o outro, fruto de experiências específicas vividas em simultaneidade: analogias entre minha estrutura temporal e a do outro, entre minha atenção e a do outro, entre minha memória e a do outro, entre outras. Schutz propõe que essas analogias decorrem da interação, de modo que o outro pode ser tratado na esfera mundana. Desse modo, não há, para o autor austríaco, necessidade de se recorrer à abordagem transcendental, na qual as analogias entre eu e o outro são pré-requisitos para o reconhecimento do outro e, logo, para a interação (Schutz, 1942).³

Várias outras implicações decorrem dessa tese, algumas delas de importância para amplas discussões sociológicas. Em primeiro lugar, a esfera do “nós” preexiste à esfera do *Self* (o agente como objeto de si mesmo), já que o “nós” existe no presente vívido e o *Self* só se apreende por meio da virada (pausa) reflexiva (Schutz, 1942: 355). Assim, a tese de Schutz repercute sobre as divergências presentes na teoria sociológica, com respeito à relação entre o eu, o outro e o *Self*. Essa formulação se opõe a duas ideias de elevado *status* dentro do campo da teoria social: (1) a ideia de que o outro e o *Self* são, de alguma forma, administrados pelo eu, subordinados à definição pelo eu, precedendo à interação ou copformance. Tal premissa está presente principalmente nas abordagens que pressupõem que as estratégias são recorrentemente construídas pelo ator social antes das interações, estas sempre submetidas aos projetos do ego (Elster, 1994; Archer, 2000), tendência que podemos chamar de egocentrismo metodológico.

A tese geral da existência do alterego opõe-se também (2) à noção de que o eu, tanto quanto o *Self*, é formado como resultado dos fluxos de interação. Na fenomenologia de Schutz, o eu preexiste ao encontro com o alter e deve ser responsável pela virada reflexiva para que exista o *Self*. Formulações de cunho objetivista sustentam que tanto o eu como o *Self* são decorrências de sistemas de interações, diretamente ou por meio da incorporação das normas desse sistema nos processos de socialização (Parsons e Shils, 1962; Bourdieu, 2006; Bourdieu e Wacquant, 1992; Glynn, 2006). Dessa forma, os fluxos de interações teriam

3 A hipótese de que as analogias entre o eu e o outro precedem a interação é sustentada por Husserl (Schutz, 1967) e por Waksler (2006).

forte influência não apenas sobre a construção do *Self*, mas também pelas escolhas do eu no decorrer dos encontros, ao contrário do que propõe Schutz. Essa ideia pode ser compreendida sob o termo altercentrismo metodológico.

A distinção entre ego, alter e *Self*, bem como a problematização da relação entre eles em interações concretas, pode ser vista em abordagens sociológicas, por exemplo, a etnometodologia (Garfinkel, 1967), o interacionismo simbólico (Blumer, 1969), os trabalhos de Erving Goffman (1967; 2005) e a sociologia figuracionista (Elias, 1994), sem a pretensão de uma lista exaustiva dessas correntes teóricas. A problematização desses termos é limitada nas abordagens egocêntricas e altercentristas, e, em decorrência, são restritas às suas contribuições para a compreensão do egoísmo em termos fenomenológicos.

Uma segunda implicação relevante da tese de Schutz é que ela é o pré-requisito para a existência das ciências sociais empíricas: apenas pressupondo que podemos compreender o outro por meio da experiência simultaneamente compartilhada, podemos ter um conhecimento empírico da (e não apenas sobre a) realidade social. Para Schutz, os atos individuais não são objetiváveis, e a coperformance é a única possibilidade de apreendê-los (Schutz, 1942; Nasu, 2006), ponto de vista que também é compartilhado por todas as pesquisas ligadas à etnometodologia (Garfinkel, 1967; 2007).

Ao trazer essa implicação à tona, pretendemos enfatizar que o estudo proposto sobre o egoísmo diz respeito também às interações que envolvem o pesquisador em campo. O conhecimento do pesquisador social só pode ser construído pela implicação de seu ego em interações que também possuem um alter. Portanto, a relação de pesquisa deve ser problematizada como uma relação entre ego e alter, o que também leva à problematização do que venha a ser o *Self* científico em pesquisas específicas.

Citamos ainda uma última implicação, que consiste na contribuição fenomenológica que a tese de Schutz traz para o conceito de egoísmo aqui proposto. Uma vez que a interação é o pré-requisito para que eu reconheça o outro, então o egoísmo, como propriedade da realidade, aparecerá quando (a) eu desistir da interação, ou (b) eu impor obstáculos que possam impedir que a interação ocorra – nesses dois casos, a mínima compreensão do outro pelo ego é prejudicada. A desistência da interação ou a criação de obstáculos significa que haverá dificuldades para que o alter exista cognitivamente para o ego.

Não postulamos que, na realidade objetiva, possa existir um eu não socializado. Apenas desejamos iluminar as situações nas quais há uma tendência para o ego e contrária ao alter, o que significa, segundo depreendemos de Schutz, uma tendência contrária à concretização de interações. Nessa linha, o trabalho de Nasu (2006)

mostra a possibilidade de se tratar o egoísmo fenomenologicamente, a partir da tese de Schutz, o que, de forma análoga, é parte dos esforços aqui empreendidos.

O egoísmo e as emoções

Partindo do fenômeno do egoísmo, pode-se perguntar por que o ego desiste da interação, ou por que ele interpõe obstáculos à constituição do fenômeno interativo. A resposta pode ser encontrada no vínculo emocional que os indivíduos mantêm na interação, bem como na tendência para o autocontrole e para o controle interpessoal nos encontros.

Goffman trata do vínculo emocional ao expor o conceito de *face*, entendido como o valor social positivo reivindicado pelo indivíduo em uma sequência de representações de seu *Self* diante de outros: “*Face é a imagem do self delineada em termos de atributos sociais aprovados – embora uma imagem que outros podem compartilhar*” (Goffman, 1967: 5). O autor afirma que os indivíduos se vinculam emocionalmente à sua face que aparece em determinado encontro: “*Uma pessoa tende a experimentar uma resposta emocional imediata à face proporcionada por um contato com outros*” (Goffman, 1967: 6). Ao dizer isso, Goffman afirma que o indivíduo sente-se bem ou mal em função do que ocorre com a face que ele sustenta em determinada interação.

Além disso, há também, segundo esse autor, vínculos emocionais com as faces dos outros, de modo que se pode afirmar que os indivíduos encontram-se envolvidos afetivamente em um “sistema contextual de faces”. As normas desse sistema, se infringidas, geram desconforto emocional, fazem com que o indivíduo “sinta-se mal”. Disso decorre a disposição universal dos indivíduos para “salvar sua face” e as dos outros nas interações, ou seja, os interagentes esforçam-se constantemente para manter as faces, próprias e alheias, de acordo com as normas vigentes no contexto (Goffman, 1967).

De forma ainda mais contundente, o vínculo emocional do indivíduo com seu contexto interativo foi evidenciado pelos experimentos realizados por Garfinkel. Neles, o autor mostra que a manifestação de desconfiança ou de dúvida por parte do outro na interação, assim como qualquer elemento que confira instabilidade às interações cotidianas e familiares ao indivíduo, é sancionada pelo indivíduo (pelo ego), por meio de reações afetivas a tal elemento. Essas reações evidenciam a tendência dos indivíduos para estabelecer um tipo de controle⁴ sobre a interação

4 Quando nos referimos a controle na interação, não queremos dizer necessariamente que se trata de uma hierarquia ou de uma manipulação. O magnetismo pessoal e a sedução são exemplos de controles com um caráter horizontal, além de benigno do ponto de vista psicológico, como lembra Layder (2004).

pautado em expectativas de estabilidade e continuidade. Disso decorre que, segundo o senso comum dos membros da sociedade, existe uma equivalência entre normalidade e moralidade, de modo que os indivíduos buscam essa normalidade de maneira quase sempre inconsciente. Garfinkel afirma que, quanto maior a familiaridade e a apreensão dos elementos cotidianos pelo indivíduo, mais intensas serão as reações emocionais contra os elementos de instabilidade e, nesses casos há a tendência para um controle mais rígido (Garfinkel, 1967).

Das análises de Goffman e Garfinkel, podemos inferir a existência de disposições individuais para o controle da interação, o que se dá em função de um elo emocional com normas, sejam elas ligadas ao sistema de faces ou ao cotidiano com o qual o indivíduo tem familiaridade. Essa disposição para o controle ajuda a explicar o egoísmo como propriedade de interações, mas deve-se ainda acrescentar um elemento muito importante ao conceito de controle interativo: a intencionalidade.

Derek Layder apresenta o conceito de controle interpessoal, entendido como o processo social em que um indivíduo tenta conseguir que outros façam o que ele deseja, no âmbito de um relacionamento interpessoal. Trata-se, portanto, de uma disposição intencional nas interações. Tal conceito engloba as formas de dominação, embora controle e dominação não sejam sinônimos. O controle pode assumir formas brandas, caracterizadas pela mutualidade e não pela obediência, como o uso do magnetismo pessoal e a sedução (Layder, 2004).

Embora Layder enfatize interpessoalidade do controle, pode-se afirmar que o controle sobre si mesmo nas interações é uma forma tão ou mais fundamental que aquele que se dirige ao outro. Nesse sentido, Giddens ressalta que, para que o indivíduo participe da vida em sociedade, é fundamental que ele tenha adquirido certa autonomia, possibilitada por um mínimo de *monitoração reflexiva*. Esse conceito diz respeito ao “*caráter deliberado, ou intencional, do comportamento humano, considerado no fluxo de atividade do agente*” (Giddens, 2009: 443). Se controle interpessoal é a convergência entre a minha intenção e a ação do outro, pode-se dizer que a monitoração reflexiva é a convergência entre minha intenção e minha própria ação. O controle interpessoal e o autocontrole são elementos que compõem o que aparece como disposição para o controle sobre a interação.

Deve-se enfatizar que, frequentemente, nem o controle interpessoal nem o autocontrole se encontram em um nível de consciência “plena” pelo indivíduo:

Giddens lembra que as formas de monitoração reflexiva, mútua ou autocentrada, não são apreendidas pelo agente de um modo que possa ser expresso discursivamente: eles se encontram no nível da consciência prática, que é um conhecimento de si e da realidade prática a respeito do qual o agente nem sempre consegue falar (Giddens 2009). Tanto Layder quanto Giddens enfatizam que, durante a infância, no processo em que se forma a grande parte da consciência prática, as formas de controle interpessoal já aparecem, por exemplo, quando a criança chora por alimento: ela tenta conseguir com que as ações de sua mãe se deem de acordo com sua intenção ou vontade. O mesmo ocorre com o autocontrole ou monitoração reflexiva: em determinado momento do desenvolvimento da consciência prática, o indivíduo se reconhece como agente, imprimindo-se um autocontrole automático típico dos outros agentes com quem ele interage em sua vida prática.

As influências do controle interativo sobre os encontros dependem, em grande parte, das *disposições psicológicas* do indivíduo. Para Layder, as disposições psicológicas podem ser compreendidas a partir da ideia de *integridade do Self*. O Self, para Layder, contém o arranjo de carências emocionais de um indivíduo, e sua integridade depende do suporte a essas carências.⁵ Seguindo esse pensamento, tem-se que o controle interpessoal e o autocontrole são formas de suporte e validação dessas carências, do que decorre a disposição individual para o controle. Dessa forma, o ego cria soluções para o alívio de pressões emocionais, constituindo-se no que o autor designa como um *sistema de segurança*. Entre as estratégias de segurança que podem ser usadas por um indivíduo de forma mais ou menos consciente podem ser citados os desenvolvimentos do autodomínio e da inteligência emocional. Deve-se enfatizar que nem sempre as estratégias do ego para o controle sobre a interação resultam em controle efetivo, havendo falhas no controle sobre os outros como sobre o próprio papel na interação (Layder, 2004).

Uma das funções sociais do controle interpessoal é permitir que o indivíduo lide com a incerteza inerente aos encontros sociais e relativas à imprevisibilidade com relação aos outros e com relação ao futuro. Nesse sentido, o ego, no nível da consciência prática, atuaria como um regulador das ansiedades ligadas às interações sociais (Layder, 2004). Nesse ponto, estabelece-se a convergência

5 Layder incorre também na falácia do egocentrismo metodológico, ao considerar o Self como parte sujeito e anterior às interações em que o indivíduo participa. Utilizamos os argumentos do autor em conformidade com o pressuposto de Schutz, referido anteriormente, que problematiza distinção entre ego e Self.

com a ideia de Garfinkel de que a normalidade é normativamente sancionada pela implicação nela das emoções subjetivas.

A partir dessa afirmação, podemos explicar o egoísmo nas interações por meio das disposições individuais para o controle nas interações, disposições essas de substrato emocional, e enfatizando-se que tal controle pode ter um caráter mútuo ou autocentrado. Pode-se dizer que, no egoísmo, a busca contínua pelo apaziguamento de carências afetivas, ligadas à segurança dos vínculos de familiaridade com o cotidiano, acarreta em desistência ou imposição de obstáculos à interação por parte do ego.

Essa definição dá um lugar especial à constituição psíquica do indivíduo como variável explicativa do fenômeno do egoísmo, constituição esta que possui algumas subcategorias de considerável importância para a análise: o padrão de carências do Self (Layder, 2004), o grau de firmeza com que o *background* de insumos para a interação é apreendido pelo agente, as determinações biográficas dos interagentes (Garfinkel, 1967), a intenção ou disposição volitiva individual do agente (Giddens, 2009), entre outras. A importância atribuída à constituição psíquica na explicação nos permite falar de uma *psicogênese* do egoísmo.

O estranhamento

Passamos agora à consideração de certos tipos específicos de egoísmo, que podem ser assim enumerados, em uma lista que não se pretende exaustiva: (a) egoísmo de estranhamento, (b) de alheamento e (c) de retorno. Tal classificação enfatiza as diferenças com respeito às formas de interação analisadas, ou seja, privilegia as variações no elemento fenomenológico do egoísmo.

Ocorre egoísmo por estranhamento, quando o ego interpõe obstáculos ou impedimentos para que a interação venha a se constituir. Nesse caso, ainda não há outro constituído, apenas um outro em potencial, que é previamente excluído da interação. O fenômeno do estranhamento é aqui tratado, principalmente, por referência ao ensaio “*The stranger*”, de Alfred Schutz (1944), trabalho que trata do estranho, entendido como (a) aquele que tenta ser aceito ou tolerado em determinado grupo e, nessa tentativa, (b) enfrenta obstáculos. Schutz não considera o ajuste social por que passa o estranho, mas o processo que antecede esse ajuste: nisso consiste o caráter de egoísmo, de vez que a interação, bem como o outro, ainda não se constituiu, como seria no caso da assimilação progressiva do novo membro.

O principal obstáculo que aparece no egoísmo por estranhamento consiste da incongruência entre os sistemas de relevâncias mútuos, ou, mais precisamente, trata-se da distorção apresentada pelo sistema do estranho no novo

contexto. Sistema de relevâncias é o estoque de conhecimentos do indivíduo, hierarquizado conforme sua importância para o uso cotidiano. Segundo Schutz, o agente, no cotidiano, faz uso de um “*conhecimento graduado de elementos relevantes, sendo o grau de conhecimento desejado correlacionado com sua relevância*” (Schutz, 1944: 500). Dessa forma, nas interações com esse tipo de incongruência, o estranho (a) não adota padrões típicos em relação ao outro, (b) considera traços individuais como típicos e (c) é obrigado, para definir a situação, a questionar os padrões culturais dos membros internos, aspectos que marcam a exclusão interativa do estranho (Schutz, 1944; Nasu, 2006).

O estranho não adota os padrões típicos do grupo que aborda, pois seu sistema de relevância encontra-se graduado de acordo com o que é praticamente importante em seu grupo de origem. O fato de o estranho não incorporar o que é típico no grupo abordado é ainda mais dificultado pelo fato de ele se ver obrigado a considerar traços isolados como recorrentes no padrão cultural do grupo abordado (Schutz, 1944).

O que é mais central no fenômeno do estranhamento, contudo, é o questionamento dos padrões culturais familiares aos membros do grupo abordado, o que Schutz chama de “questionar o inquestionável” (Schutz, 1944). Para o autor, os membros internos de qualquer grupo estão inconscientemente convencidos de que eles conhecem seu próprio padrão cultural, conhecimento este que se sustenta em algumas premissas: 1) que a vida, em especial a vida social, continuará a mesma – os mesmos problemas, requerendo as mesmas soluções e exigindo, no máximo, o conhecimento que já se possui; 2) que o agente pode se fiar no conhecimento recebido ao longo de sua vida; 3) para administrar ou controlar um evento, basta conhecer sobre o seu tipo geral; e 4) as premissas anteriores e os sistemas de conhecimento são usados e aplicados pelos associados no grupo. Com as premissas acima, definimos o que Garfinkel denomina normalidade da vida cotidiana, e tanto ele como Schutz falam das reações emocionais que advêm da quebra dessa normalidade.

Pode-se dizer que, uma vez que essas premissas sobrevivam a recorrentes e habituais testes de aplicabilidade, as carências organizadas no Self são apaziguadas e mantidas em segurança. Por outro lado, há o que Schutz chama de crise, quando essas premissas não passam nos testes de aplicabilidade, ficando os sistemas de conhecimento restritos a situações históricas específicas – é o que ocorre no estranhamento: (a) as premissas trazidas pelo estranho desde seu grupo de origem não passam nos testes de aplicabilidade ao contexto do grupo abordado, e (b) o estranho questiona constantemente esse conjunto “inquestionável” de premissas do grupo abordado. A crise tem repercussões emocionais, e o controle egoísta nas interações nada mais é do que uma medida de segurança

da psique individual contra esse tipo de crise. Com a interposição de obstáculos à interação, o ego se protege das incertezas em se lidar com um outro insólito, caracterizando o egoísmo de estranhamento.

A quarta premissa de normalidade é muito importante para considerarmos o problema do egoísmo: pode-se dizer que o ego constantemente testa a hipótese de que o outro compartilha o mesmo mundo social e possui a mesma familiaridade com tal mundo. O eu busca, dessa forma, exercer o controle interpessoal, que mantém o senso de familiaridade, evitando as incertezas que poderiam advir de se lidar com o insólito sistema de relevâncias do outro. Isso é válido tanto para os membros do grupo quanto para o estranho: o ego estranho também busca controlar as situações pré-ajuste sustentando a segurança que se baseia nos padrões de seu grupo de origem. Quando o controle é exercido nesse sentido, pelo *insider* ou pelo estranho, a tendência é que a interação não ocorra, uma vez que essa monitoração dissociante é exercida antes do ajuste ao encontro.

O fenômeno de estranhamento ocorre numa variedade de situações do cotidiano. O processo de ajustamento do estranho, não se confina ao estrangeiro recém-chegado, por exemplo, mas é um princípio geral da experiência cotidiana, referindo-se à transformação, mais ou menos completa, do desconhecido em elemento do conhecimento garantido (Nasu, 2006). Portanto, o conteúdo do estranhamento aparece frequentemente ligado a marcas de diversidade social, tais como raça, geração e classe.

Nas relações intergeracionais, as interações entre indivíduos de diferentes gerações podem não ocorrer em função da incongruência entre seus sistemas de relevância, formados em coerência com contextos práticos diferentes em termos de períodos históricos. Algumas interações entre policiais e jovens das periferias urbanas ilustram esse problema: o uso de bermudão, gorro e camisa de grupos de rap, além do comportamento de circular em vias públicas durante a noite, são elementos que ajudam a compor o estereótipo de suspeito ou criminoso em potencial, segundo os sistemas de relevância de alguns policiais. É frequente que o comportamento desses jovens seja considerado como imoral, suspeito e, até mesmo, criminoso, segundo o sistema de relevância prevalecente entre policiais que trabalham em patrulhamento urbano, conforme apontado por pesquisas sobre o tema (Nascimento, 2003; Suassuna, 2008). Isso porque, pode-se supor, tais elementos comprometem as premissas de familiaridade que garantem o apaziguamento das carências emocionais dos policiais, cujo padrão pertence a uma geração diferente.

O mesmo pode ser dito das interações de pesquisa etnográfica ou dos vários tipos de pesquisa social nos quais o pesquisador está implicado no campo.

Nesses casos, o pesquisador social é quase sempre um estranho que, em muitos casos, não abre mão das expectativas inerentes a seus contextos familiares, entre os quais se encontra o seu meio profissional: a academia. Assim, o ego científico se inclina à proteção de seu sistema de carências emocionalmente vinculado a tais contextos, e a análise do mundo social estudado encontra-se pautada pelo sistema de relevâncias adequado ao mundo acadêmico. Quando isso ocorre, evidencia-se que as interações de fato entre o pesquisador e os pesquisados não chegaram a existir, persistindo o estranhamento pré-ajuste. Por essa razão, Garfinkel (1967) argumenta que, para se compreender efetivamente o mundo social pesquisado, torna-se necessário o autodomínio dos medos por parte do cientista social. Isso quer dizer, supõe-se, conscientizar-se das carências emocionais que estão envolvidas em seu vínculo de familiaridade com o mundo acadêmico, lançando-se ao complicado e emocionalmente custoso processo de ajuste ao contexto estudado – só assim ocorrem as interações que permitem a compreensão do mundo social dos pesquisados.

Acrescentando contribuições ao estudo do estranhamento na modernidade, Rawls e David (2006) consideram o pressuposto de que as interações modernas frequentemente se dão entre estranhos. Segundo os autores, em grande parte das interações modernas, há pouco núcleo comum de padrões culturais compartilhados para que se possa falar em interações entre não estranhos. Apoiando-se nesse pressuposto, os autores afirmam que as interações estão, quase sempre, abertas a todos que são competentes para delas participar, em termos das habilidades comunicativas necessárias para a interação. Assim, na modernidade, há poucos candidatos efetivos a estranho. As fronteiras sociais passaram do exterior para o interior da experiência social: a condição de estranho é produzida no interior das práticas sociais.⁶

Admitindo esse pressuposto, temos que o estranhamento no interior das interações se dá, primordialmente, pela interposição de narrativas.⁷ As narrativas são formas comunicativas que não são feitas necessariamente para o outro e nem para a avaliação do outro, mas, frequentemente, são sobre o outro e a respeito do outro, não sendo compartilhadas por ele. Na modernidade, em que basta mostrar competência interativa para participar da interação, as narrativas

6 Os autores chamam os excluídos da interação de "Other". Aqui preferimos chamá-los de estranhos para manter a coerência com a teoria do estranhamento de Schutz e evitando a confusão com o que é chamado de outro nas relações entre não estranhos.

7 Outro tipo de obstáculo interno surge quando o ego se nega a conceder o benefício da dúvida, ou seja, agarra-se a prenoções sobre o outro, o que se constitui em uma quebra de confiança e, consequentemente, em uma denegação da competência interativa do outro (Rawls e David, 2006).

têm um efeito excludente, pois o indivíduo sobre quem se fez a narrativa não participa competentemente do encontro (Rawls e David, 2006). Caracteriza-se assim o que podemos chamar de estranhamento no interior da interação: a interação pode ser interrompida, até mesmo precocemente, a partir da exclusão gerada pelo uso da narrativa.

Rawls e David, analisando interações interétnicas em uma metrópole global, mostram o efeito excludente das narrativas que começam com a expressão “*you people*”, cuja tradução é algo como “você do seu povo”. Essas narrativas excluem o alter, que deixa de ser o interlocutor da conversa para ser alguém de quem se está falando (Rawls e David, 2006). Os autores afirmam, sobre o estranhamento, que: “*É uma forma de exílio interativo. Uma negação do self e do autovalor. Um exílio da habilidade de fazer sentido como pessoa com Outros e, assim, do status humano*” (Rawls e David, 2006: 494-5).

Dentro do esquema interpretativo ora proposto, a narrativa pode ser tida como uma estratégia de segurança do ego: por meio dela, o ego mantém sua própria produção comunicativa no interior de seu padrão de familiaridade, defendendo a premissa de que seus sistemas culturais são compartilhados pelo outro e evitando o desconforto emocional de se estabelecer uma interação com estranhos. Pode-se dizer que a narrativa é um tipo de controle interpessoal egoísta típico da modernidade.

O alheamento

Passamos agora à análise do egoísmo por alheamento: este ocorre quando o ego desiste da interação após ter nela se engajado. Tal análise inspira-se no estudo de Goffman sobre o que ele chama de “alienação da interação”, definida como uma violação das normas de etiqueta que definem como a atenção de cada participante deve ser alocada na interação (Goffman, 1967). Essas normas de etiqueta devem ser incorporadas para que a interação de fato ocorra: Garfinkel afirma que as interpretações sequenciais pelos agentes constituem, além de obrigações mútuas, requisitos sem os quais não há interação (Rawls e David, 2006). Desse modo, as normas de etiqueta pertencem, não ao contexto, mas à interação, que Goffman caracteriza como “*um pequeno sistema social com suas próprias tendências para manutenção de fronteiras*” (Goffman, 1967: 113). É nesse sentido que o alheamento é um tipo de egoísmo: se o ego está alheio, a interação não ocorre e o alter não se constitui como tal.

O subtipo mais óbvio de egoísmo por alheamento é aquele em que o ego dirige sua atenção para preocupações externas, ao invés de participar da interação (Goffman, 1967). Esse é um caso em que o ego sente que suas expectativas

de familiaridade não estão ameaçadas, e a diminuição de incertezas ligadas à interação faz com que o controle interativo se encontre relaxado, especialmente a monitoração reflexiva. Por essa razão, pode-se supor que o alheamento por preocupação externa é mais frequente em relações íntimas, especialmente naquelas em que o ego sente a segurança dos vínculos, tomando-a como certa.

Outras formas de alheamento dizem respeito à atenção dada pelo ego a elementos formais da própria interação nos subtipos designados por Goffman como: (a) autoconsciência, quando o ego retira-se da interação propriamente dita para dar atenção à própria performance no encontro; (b) consciência da interação, quando a atenção é voltada para a forma com que a interação se desenrola; e (c) a consciência do outro, quando o ego é distraído da interação pela performance do alter (Goffman, 1967).

O alheamento por autoconsciência é um caso típico de disposição para o controle na interação em resposta ao que o ego percebe como ameaça ao arranjo de carências do Self. Esse fenômeno mostra a suscetibilidade do ego para com a imagem que ele sustenta para o outro. De acordo com Goffman, “*Quando essa definição do self é ameaçada, o indivíduo tipicamente retira atenção da interação em um esforço apressado de corrigir o incidente ocorrido*” (Goffman, 1967: 119). É muito esclarecedor sobre esse fenômeno observar que a autoconsciência aparece tipicamente como expressões emocionais de embaraço: o ego se retira da interação como defesa contra situações embaraçosas, real ou potencialmente, voltando a atenção para si próprio (Goffman, 1967).

Já na consciência da interação, como na consciência do outro, o ego se retira da interação para se proteger de ameaças percebidas, localizadas na estrutura formal da interação. Assim, o indivíduo pode ficar alheio quando percebe insinceridade ou afetação na performance do outro, na medida em que esses elementos forem vistos como ameaças aos parâmetros de familiaridade e confiança na interação. O mesmo se pode afirmar com relação ao alheamento do outro: ele viola a estabilidade a que o indivíduo se liga emocionalmente e pode levar a um novo alheamento, em uma espécie de reação em cadeia produzida pela desistência da interação (Goffman, 1967). Esse tipo de reação em cadeia aparece claramente quando dizemos: “*Mas você não está prestando atenção no que estou falando*” – o alheamento de não prestar atenção induz à consciência do outro, em um ciclo de retiradas da interação.

O egoísmo que consiste da consciência da interação aparece frequentemente nas descrições etnográficas, quando se destacam os detalhes formais da interação, mas não os conteúdos vivenciados pela participação no contexto. Nesses casos, mostra-se o alheamento do etnógrafo com relação aos

encontros de que ele toma parte no campo de pesquisa. Essa retirada se explica, do ponto de vista subjetivo, pelo custo emocional da familiarização com o contexto da pesquisa.

Já a consciência do outro aparece frequentemente em interações entre pessoas de baixo status social e operadores do direito nas cortes judiciárias, especialmente no Brasil. Os estudos antropológicos de Kant de Lima (1997) e Cardoso de Oliveira (2008) observam que, nesses encontros, os elementos formais que identificam o baixo status, como a maneira de falar e as demonstrações de pouca instrução formal, podem atrair a atenção dos operadores do direito, em detrimento dos conteúdos propriamente jurídicos reivindicados por quem procura os órgãos de justiça.

Exemplos paradigmáticos da consciência do outro são dados também pela psicanálise da emoção do ressentimento, conforme elaborada por Kehl (2007). De acordo com a autora, no discurso ressentido típico, é marcante a presença de acusações e outros tipos de censura à conduta do outro, ao passo que o ego⁸ busca manter sua posição moral como inquestionável. O custo de se manter nessa posição de inviolabilidade é, segundo a interpretação aqui proposta, a não implicação do ego nos fluxos interativos, mantendo-se em vigília constante contra a performance do outro. Podemos ver aí a tendência para o alheamento, fundado na consciência do outro.

O retorno

Por fim, trataremos do egoísmo de retorno, que se dá quando o ego dificulta ou impede que um outro retorne à interação, uma vez que dela tenha se retirado. Essa ideia está relacionada com o retorno a um fluxo contínuo de interações face a face, fluxo este que é a característica definidora dos grupos primários, o que é apontado por Alfred Schutz, em seu ensaio “*The homcomer*” (1945). Para a compreensão do que ocorre no retorno, o autor enfatiza que a interação ocorre em um fluxo que se encontra em constante mudança, de forma que o grupo primário nunca é o mesmo no decorrer do tempo. De forma correlata, aquele que se retira de um grupo primário engaja-se em novas interações, o que promove uma nova definição do Self e novos dispositivos de segurança emocional e familiaridade adequados ao novo contexto.

8 O conceito de ego é utilizado aqui de acordo com a terminologia de Schutz; não se trata, portanto, do conceito psicanalítico utilizado por Kehl.

Considerando a tese de que só se pode ter conhecimento do outro na simultaneidade vívida da interação, infere-se que não há mais conhecimento mútuo nessa situação, de retirada do grupo primário. Para o que ficou, como para o que partiu, a realidade do outro é insólita. Assim, quando alguém se retira de um fluxo de interação e, posteriormente, a ele retorna como um estranho, o reencontro com o grupo primário está sujeito aos obstáculos típicos do egoísmo de estranhamento, mas com um agravante: os membros internos do grupo pressupõem que o que retorna ainda é parte do fluxo interativo. E, correlativamente, o que retorna ignora os desenvolvimentos do fluxo interativo do grupo e pressupõe que a interação está como ele a deixou. Em outras palavras, o que retorna pressupõe que a interação continua do ponto em que o fluxo foi deixado, ao passo que aquele que permaneceu no grupo pressupõe que o que retorna acompanhou as mudanças no fluxo interativo. Dessa forma, as incongruências entre sistemas de relevância, que são típicas do estranhamento, são ainda mais notórias no retorno, pelo fato de esses sistemas conterem um estereótipo já bastante sólido e completo sobre o outro. Esse estereótipo dificulta a entrada da nova realidade do outro no sistema de relevâncias do ego, e isso constitui um obstáculo ao ajuste quando do retorno; a interação pode, dessa forma, não chegar a se constituir (Schutz, 1945).

A existência desse estereótipo sobre o outro é mais uma assertiva de controle da interação por parte do ego. Pressupor uma familiaridade com o outro tem como função a proteção dos vínculos emocionais com o cotidiano. O fato de essa familiaridade não ser mútua em realidade é o que constitui mais um obstáculo ao ajuste entre o indivíduo que permaneceu e o que retorna, além das dificuldades típicas do estranhamento. No retorno, evidencia-se que a consideração do alter em uma interação que flui até aqui é parte da normalidade com a qual mantemos vínculo emocional (Schutz 1945).

Como ilustração do egoísmo de retorno, temos os relacionamentos afetivos de codependência, também denominados de “amor vicioso”. Esse exemplo, fornecido por Layder (2004), trata de “*relacionamentos nos quais os amantes estão tão dependentes e focados um no outro, que eles excluem outras pessoas de seu mundo social*” (Layder, 2004: 77). Neste grupo primário tão restrito, as saídas do fluxo interativo trazem consequências: “*Assertivas de independência (...) mostram-se ameaçadores ao outro parceiro, que pode assim tornar-se hostil e resistente*” (78). Os relacionamentos de codependência exibem vínculos de familiaridade frágeis e instáveis em virtude de serem restritos ao que ocorre no âmbito do relacionamento a dois. Quando alguém se retira de um relacionamento como este, a interação

passa a um egoísmo de retorno: o controle egoísta do que permaneceu fiel ao vínculo, como afirma Layder, mas que é também parte das disposições do que retorna em virtude do conforto emocional proporcionado pelos novos relacionamentos. Trata-se de egoísmo, nesse caso, pois todo o fluxo da interação pode chegar ao fim, terminando-se o relacionamento e a existência de um alter em tal fluxo.

O artigo de Schutz, “*The Homecomer*”, publicado no ano do término da Segunda Guerra Mundial (1945), apesar de mostrar conclusões de amplo alcance para a análise microssociológica, versava principalmente sobre os soldados que retornavam a seus países após o término do conflito. A dificuldade de ajuste enfrentada no retorno desses militares é, sem dúvida, uma situação paradigmática do egoísmo de retorno. Schutz aponta para a incongruência de expectativas entre, de um lado, os soldados e, de outro, aqueles que aguardavam suas voltas. Tal discrepância decorre, segundo o autor, das diferenças entre a dinâmica interativa do front de batalha e aquela que prossegue se desenvolvendo no país de origem, criando uma significativa divergência entre os sistemas de relevância adaptados a cada um desses contextos. O que é mais notório nesses reencontros, contudo, é o obstáculo que advém da pressuposição de que a interação dos veteranos de guerra em suas comunidades de origem reiniciará, quando do retorno, do ponto em que ela estava na ocasião da partida dos soldados. Para Schutz:

Muito foi feito e mais ainda será feito para preparar o veterano que retorna para o necessário processo de ajuste. Entretanto, parece igualmente indispensável preparar o grupo de origem da mesma maneira. Eles devem aprender (...) que o homem que eles esperam será outro e não quem eles imaginavam que ele fosse (Schutz, 1945: 376).

Outras situações ilustrativas podem ainda ser enumeradas, como, por exemplo, os mecanismos de supervisão nas organizações. Para o caso das organizações policiais, Poncioni (2005) aponta que, nas academias de polícia, por exemplo, os futuros agentes da lei compartilham do fluxo interativo próprio de um grupo primário. Entretanto, quando os policiais saem das academias para o cotidiano do policiamento, encontram o que chamam de “o verdadeiro aprendizado”, em que a realidade do policiamento vai criando novos sistemas de relevâncias adequados ao contexto, e, portanto, novos vínculos emocionais com o novo ambiente que se descortina. Entretanto, os policiais das ruas, mesmo aqueles que saíram há bastante tempo das academias, serão avaliados pelos padrões vigentes nas instituições de formação policial,

padrões segundo os quais a realidade do policiamento de rua é insólita. Nesse quadro, aparece o egoísmo de retorno: nele, dificilmente será constituída uma interação entre um eu e um outro, a partir da mínima congruência entre sistemas de relevâncias.

Considerações finais

No presente artigo, buscamos um conceito de egoísmo que tivesse como ponto de partida o fenômeno concreto da interação. Considerou-se, então, a tese de Schutz de que o outro, bem como o Self, apenas se constituem por meio da interação, definindo egoísmo como: a interposição de obstáculos ou a desistência da interação pelo ego, baseado em uma disposição psíquica individual para o controle da interação.

Tal definição baseia-se, primordialmente, na fenomenologia da interação, que forneceram insumos da maior relevância, já que problematizam a relação entre o ego, o alter e o Self na vida social. Por outro lado, essa problematização é deficiente nas abordagens que podemos chamar de egocentrismo e altercentrismo metodológicos.

Outro pressuposto fundamental na definição de egoísmo é aquele que trata dos vínculos emocionais e das disposições psíquicas individuais para a manutenção desses vínculos e que influem para que se desista ou para que obstáculos sejam interpostos na interação. O alheamento da interação, assim como o estranhamento e o retorno ao fluxo interativo evidenciam os obstáculos à constituição de uma interação entre o ego e o alter.

Referências bibliográficas

- ARCHER, Margareth. *Being Human – The Problem of Agency*. Londres: Cambridge University Press, 2000.
- BLUMER, Herbert. *Symbolic Interactionism – Perspective and Method*. Berkeley: University of Califórnia Press, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. *Revista de Sociologia e Política* (26), Curitiba, UFPR, 2006, p. 83-92.
- BOURDIEU, Pierre e WACQUANT, Loïc J. D. The purpose of reflexive sociology (the Chicago Workshop). In: BOURDIEU, Pierre e WACQUANT, Loïc J. D. *An invitation to reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 61-215.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (67), ANPOCS, 2008, p. 136-46.

- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- ELSTER, Jon. *Peças e engrenagens das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1967.
- . Lebenswelt origins of the sciences: Working out Durkheim's aphorism. *Human Studies* (30-1), Dordrecht (Holanda), Springer, 2007, p. 9-56.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GLYNN, Simon. The Atomistic Self versus the Holistic Self in Structural Relation to the Other. *Human Studies* (28-4), Dordrecht (Holanda), Springer, 2006, p. 363-74.
- GOFFMAN, Erving. *Interaction ritual: essays on face to face behavior*. Nova York: Pantheon Books, 1967.
- . *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KANT de LIMA, Roberto. Polícia e exclusão na cultura judiciária. *Tempo Social* (9-1), São Paulo: 1997, p. 169-83.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.
- LAYDER, Derek. *Emotion in Social Life: the lost heart of social life*. Londres: Sage Publications, 2004.
- NASCIMENTO, Nívio Caixeta do. Entre as leis e o mundo: polícia e administração de conflitos numa perspectiva comparativa. Tese de doutorado, Antropologia social, UnB, 2003.
- NASU, Hisachi. How is the Other Approached and Conceptualized in Terms of Schutz's Constitutive Phenomenology of the Natural Attitude? *Human Studies* (28-4), Dordrecht (Holanda), Springer, 2006, p. 385-396.
- PARSONS, Talcott, e SHILS, Edward. *Toward a General Theory of Action*. Nova York: Harper Torchbooks, 1962.
- PONCIONI, Paula. O modelo policial profissional e a formação profissional do futuro policial nas academias de polícia do estado do Rio de Janeiro. *Sociedade e Estado* (20-3), Brasília, UnB, 2005, p. 585-610.
- RAWLS, Anne Warfield e DAVID, Gary. Accountably Other: Trust, Reciprocity and Exclusion in a Context of Situated Practice. *Human Studies* (28-4), Dordrecht (Holanda), Springer, 2006, p. 469-97.
- SCHUTZ, Alfred. Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego. *Philosophy and Phenomenological Research* (2-3), International Phenomenological Society, 1942, p. 348-358.
- . The stranger: an essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology* (49-6), The University of Chicago Press, 1944, p. 499-507.
- . The homecomer. *American Journal of Sociology* (50-5), The University of Chicago Press, 1945, p. 369-76.

- _____. The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl. In: SCHUTZ, Ilse. *Collected Papers*, vol III. A Haia, Martinus Nijhoff, 1967, p. 51-67.
- SUASSUNA, Rodrigo Figueiredo. 2008. O *habitus* dos policiais militares do Distrito Federal. Dissertação de mestrado, Sociologia, UnB, 2008.
- WASKLER, Frances. Analogues to ourselves: who counts as an other? *Human Studies* (28-4), Dordrecht (Holanda), Springer, 2006, p. 417-29.

Como citar este artigo:

- SUASSUNA, Rodrigo Figueiredo. Egoísmo e interação. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 179-197.

Republicanism e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina¹

Joanildo A. Burity²

Resumo: Questões desafiadoras têm sido levantadas sobre os novos papéis assumidos por grupos religiosos nas sociedades contemporâneas. Este processo coincide com uma retomada do discurso republicano como forma de fazer frente à má qualidade da vida democrática e ao impacto privatista do neoliberalismo. As disparidades sociais e culturais existentes, por sua vez, chocam-se com a representação tradicional da comunidade política no republicanism, exigindo novos ajustes à teoria e à prática. Este artigo apresenta uma abordagem panorâmica desses debates, desde uma perspectiva ancorada na teoria pós-estruturalista do discurso, baseada nos casos brasileiro e argentino, e põe questionamentos à linha predominante dos novos discursos republicanos, liberais e multiculturalistas.

Palavras-chave: Religião e republicanism, pluralismo religioso, novos atores religiosos, religião e estado.

Abstract: *Challenging issues have been raised by the new roles taken on by religious groups in contemporary societies. This process coincides with a renewed interest*

1 O autor agradece ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pelo financiamento que tornou possível a pesquisa na qual este trabalho se baseia. Também agradece a Ângelo Junior pelo trabalho de tradução de uma primeira versão deste trabalho, em inglês.

2 Conferencista sênior e diretor do Programa “Fé e Globalização” da Universidade de Durham (Reino Unido).

in Republicanism as a means to provide deeper quality to democratic life, which immediately raises issues about religion/state relations and the “management” of differences/plurality in highly heterogeneous societies. Existing social and cultural disparities have clashed with traditional Republican representations of the political community, calling for further adjustments to theory and practice. This article offers an overview of such debates, from a discourse theory perspective, based on the Brazilian and Argentinian cases, and raises questions to the prevailing Republican, liberal and multicultural discourse.

Key words: *Religion and republicanism, religious pluralism, new religious actors, religion and state.*

O momento é propício para alguns, apreensivo para outros, e há dúvidas, muitas dúvidas. As religiões se movem com confiança na esfera pública institucionalizada das democracias ocidentais, seja nos países ricos ou nos emergentes (para não ampliar muito a referência espacial). A persistência – não o retorno, pelo menos não o retorno de algo que se imaginava ter ido (mas de onde e por quê?) – das religiões na cena pública, sua visibilidade e mobilização, os conteúdos e formas de sua ação, tudo isso delinea uma cena que, por um lado, é construída simultaneamente com seus atores, e por outro, sofre permanentemente a refração e interferência de outras cenas.

O lugar da religião na esfera pública *democrática* está em reconstrução (e isso afeta especialmente aqueles que já tinham um lugar ali), porque durante as últimas décadas novos atores entraram em cena questionando o *status quo*, alguns reivindicando inclusão ou reconhecimento;³ outros reagindo contra o que é visto como uma crise nas relações entre estado e minorias resultante⁴

3 Tais demandas possuem, de uma só vez, conteúdo material e vão além das coisas, recursos e posições de poder determinadas. Há dimensões simbólicas no que é material, e certas demandas envolvem nada menos que um reordenamento político das relações sociais, indo muito além da mera obtenção de bens ou posições, por exemplo. Mantenhamos isso em mente cada vez que a palavra “demanda” for utilizada neste texto.

4 “Minorias” aqui deve nos remeter, desde o início, a uma consideração política: essas minorias são definidas em relação a ordens hegemônicas, não à quantidade de pessoas que as constituem como grupos. Mulheres, pessoas negras ou comunidades urbanas pobres nas grandes cidades, por exemplo, estão longe de ser uma simples minoria numérica. No entanto, quando referidos a ordens hegemônicas, tais coletivos de pessoas objetiva ou imaginariamente identificadas com/por certas características biotípicas, culturais ou ideológicas, assumem o caráter de minorias por serem assimétrica e subordinadamente posicionadas na ordem existente. Isso pode retroagir a uma longa história de marginalização, exclusão ou violência, ou pode surgir em torno de demandas expressas aqui e agora (mesmo se tais exigências são articuladas através de narrativas que os ligam ao passado). *Minoria, portanto, é um conceito político*: um grupo que é visto como exterior aos acordos que definem uma identidade (nacional, cultural, religião, classe) hegemônica, posicionada como inferiores (ou como algo desprezível, ameaçador, ou simplesmente com uma

da invisibilização ou discriminação de determinadas religiões; outros, ainda, opõem forte reação às mudanças legais e políticas que vêm desafiando a moral tradicional (pessoal ou comunitária) ou ao impacto ameaçador de tendências globais sobre tradições de fé locais. Assim, tal emergência desloca as fronteiras e as relações do poder no interior da ordem existente, reconstituindo uma cena enquanto as demandas formuladas impactam tanto os grupos minoritários quanto as instituições estabelecidas.

Tal cena não é composta somente por lugares, cenários, e *scripts*, mas também por atores. Estes últimos, mesmo se preexistentes como grupos e pessoas, necessitam ser reposicionados e na verdade remodelados com base em sua relação com aquelas reivindicações de inclusão ou reconhecimento. Não avalio aqui o quão válidas ou justas tais demandas sejam. O ponto fundamental é insistir em que a cena e seus atores são constituídos simultaneamente, nenhum dos dois elementos plenamente constituídos antes do conflito que se segue, nem imunes a seu desenrolar.

A cena se refere à “chegada” de novos atores religiosos à esfera pública de diversas sociedades contemporâneas e ao impacto que isso tem produzido na ordem democrática. Esses novos atores podem ser (auto)denominados como “religião” ou como “religiões” específicas. Eles queixam-se de exclusão e invisibilidade ou reagem às crises e às ameaças percebidas. Podem falar e agir em nome próprio ou de bases sociais maiores, demandas mais gerais. Mas também têm que lidar com aqueles que “não aguardavam” sua vinda, que não estão dispostos a oferecer hospitalidade aos recém-chegados, que não gostam do efeito (real ou presumido) que estes novos atores trazem ao “estar-em-casa” da ordem política existente, ou temem pelo que pode acontecer à política por conta dessa chegada.

Em tudo isso, há um problema de *hospitalidade e imunidade*, como Derrida apontaria. De como *dar boas vindas* a tais convidados estranhos ou indesejados (uma vez que eles precisamente *não* são os grupos religiosos já conhecidos: o que fazer com pentecostais, católicos carismáticos, evangélicos, muçulmanos e adeptos da Nova Era, para mencionar apenas claros “concorrentes” a um lugar nas Américas e na Europa?). Trata-se enfim de como *proteger* as culturas e os

classificação social inferior) e que não possuem os meios de acesso (voz, reconhecimento social, representação, participação) que faria jus à sua dignidade e demandas para as ordens sociais e políticas mais amplas. Mas também pode nomear o “medo dos pequenos números” (Appadurai) associado com a insurgência, intolerância, violência, instabilidade dos fracos e dos marginalizados, e essa ambivalência é parte integrante da mobilização discursiva do termo. Para interessantes elaborações sobre esta interpretação, (Appadurai, 2006:40-46, 62-86; Connolly 2008:323; 2011:59-61, 66-67).

regimes dominantes, *imunizá-las* dos perigos ou distúrbios que tais convidados podem causar às rotinas diárias da “casa”⁵

Há igualmente um problema de *identificação*: por que dizer “a religião”, em geral, quando se trata de várias, muitas, ora reunindo ora dividindo os agrupamentos religiosos e não religiosos que já estavam “em-casa”? Por que não falar de religiões, no plural? O problema vai além de qualquer tentativa de delimitar o que seria *propriamente* político ou *propriamente* religioso na nova cena que surge. Ele ultrapassa a possibilidade de *delimitar* de maneira pura e estável o religioso do político. E isto incomoda aqueles que querem estar *na* política, mas mantendo-se como *apenas* religiosos. Perturba aqueles que desejam *proteger* a política dos grupos religiosos. E é assim que a entrada na política dos “evangélicos” na América Latina e dos “muçulmanos” na Europa ilustra o que está em questão nos debates de nosso tempo sobre inclusão social, justiça, liberdade, cidadania, democracia e a própria política. Isso é parte da história através da qual termos como reconhecimento, multiculturalismo, fundamentalismo, pluralismo, esfera pública ou república, povoam nossas mentes e discurso, colorindo e dando forma de várias maneiras as cenas em que vivemos, desencadeando lutas e negociações em torno delas.

Na tentativa de fazer minha problematização mais concreta, proponho-me a realizar esta discussão destacando o *descompasso* entre a elaboração teórico-política da relação entre religião e esfera pública nas formações sociais contemporâneas na América Latina e a cambiante cena de emergência desses *novos atores, suas demandas*⁶ e *impacto* sobre as representações existentes da ordem política, com atenção específica dada aos discursos⁷ *multicultural* e *republicano*, tomando por base os casos brasileiro e argentino, particularmente a partir dos anos de 1990.

5 “Casa” que, face a esses hóspedes estranhos ou indesejáveis, tende a ser descrita como um reino de concórdia, “comunidade”, bem-estar, hospitalidade e respeito, como se a casa da democracia ou da cultura local realmente existentes no momento da chegada do outro não estivesse terrivelmente bagunçada ou sofresse de incoerências e fragilidades crônicas. Frente a novos, ou talvez maiores, inimigos ou ocupantes não confiáveis da casa, até mesmo os mais ferozes adversários dão-se as mãos e encontram solidariedade entre si. A mera presença ou chegada do hóspede, segundo Derrida (2002), desconstrói nosso estar-em-casa, questiona o que significa para nós estarmos “em casa” – antes mesmo que possamos julgar isso como bom ou mau, ou como ocasionando o bem ou o mal.

6 Na elaboração sobre estas questões sou bastante devedor ao trabalho de Ernesto Laclau, especialmente a sua mais recente sistematização de uma teoria do ator coletivo baseada na noção da demanda, e não em conjuntos distintos de características de identidade, classificações ou repertórios de ação (2005).

7 Uso “discurso” aqui num sentido analítico que vai além de uma definição puramente linguística. Se o pensamento é visto, em linha saussuriana convencional ou pós-saussuriana, como um sistema de diferenças, no qual a identidade (ou significado) dos seus elementos constitutivos só pode ser determinada em sua relação com os outros, dentro e fora dos limites do seu posicionamento discursivo, então conceito de discurso pode ser aplicado a práticas sociais para incluir tanto elementos linguísticos como não linguísticos. Discurso é um campo de práticas significantes baseado na articulação de diferenças e na

1. Que lugar é este, o da nova cena, e como é percebido?

Vista como uma questão de novos atores suscitando demandas que, para serem assumidas ou reconhecidas como legítimas, oportunas ou apropriadas, desestabilizam o acordo existente que constitui a comunidade política, a presença pública das religiões torna-se diretamente relevante aos debates sobre como lidar com a pluralidade crescente de formas de vida nas sociedades contemporâneas. Ela é parte integrante da agenda de demandas que compõem a conturbada cena da política no contexto de declínio das formas tradicionais de agregação de vontades, representação de interesses e implementação de imagens de virtude e *accountability* na política convencional.⁸ Os novos atores religiosos servem como caso específico para ilustrar esse debate.⁹

Ora, o problema é que o debate teórico nos países estudados tende a alarmar-se frente às inclinações públicas dos novos atores religiosos ou rejeitam o efeito a longo prazo de tais expressões de politização em nome de uma tendência subjacente à secularização sociocultural *enquanto* declínio da religião.

O silêncio, a escassez de dados e argumentos, a redução das lógicas religiosas a lógicas culturais e políticas mais amplas e a desconfiança da voz pública dos agentes religiosos são algumas das modalidades principais de construção discursiva do tema. Assim, ao interrogar a teoria política e social sobre questões contemporâneas de religião e política, frequentemente precisamos nos contentar com frases esparsas, ou palavras isoladas (como “religião”, “religioso”, “fundamentalista”, “fanatismo”, “(in)tolerância religiosa”) e observações curtas, *en*

tentativa de estabilizá-las (inscrevendo-as em uma determinada formação discursiva) ou desestabilizá-las (por desafiar a sua posição ou significado atuais). Neste contexto, palavras, símbolos, gestos corporais, pessoas, organizações e ações fazem parte de configurações complexas. Utilizar “discurso” é também uma forma de chamar a atenção para a natureza artificial da separação entre significado e ação. Discursos sociais são, portanto, tanto as representações da realidade dos grupos sociais específicos, quanto campos de luta pela/contra a hegemonia político-cultural.

- 8 Existe uma vasta literatura sobre o mal-estar nas formas tradicionais de fazer política. Explicações institucionais, culturais e macroestruturais têm sido oferecidas para a crise da representação, da política ideológica, da participação. A maior parte dos comentaristas destacará os déficits democráticos por trás de certas formas de regressão política associadas a vitórias eleitorais da direita, ao neoliberalismo, à xenofobia, à fragmentação social e à (re)emergência da religião como fator político. Mas pode-se também pensar nas falhas persistentes, irresolvidas ou não enfrentadas da modernização e da construção democrática em várias partes do mundo que fornecem outro contexto de crítica às formações hegemônicas existentes. Em ambos os casos, a saliência pública das demandas republicanas e religiosas são sintomas que demandam explicação. Para importantes intervenções nesses debates, no contexto latino-americano (Cardoso, 2004; Hopehayn, 2005; Cheresky, 2006; Dagnino, Olvera and Panfichi, 2006; Sorj and Martucelli, 2008).
- 9 Discussões altamente sugestivas do que define um “caso” e como uma experiência ou tema particulares podem ter tomadas para “ilustrar” um argumento ou condição mais geral, são realizadas por Riha, 2004; Flyvberg, 2001; e Glynos e Howarth, 2007.

passant, que representam fragmentos de um discurso de relutância, perplexidade ou crítica.

No caso específico da reflexão sobre as transformações da esfera pública em democracias recentes tal tendência acaba por invisibilizar dimensões importantes de processos sociais, políticos e culturais em curso. O contexto de pluralização de sujeitos sociais, formas culturais e complexos econômico-sociais decorrentes do impacto diferenciado da globalização em distintos registros do nacional exige que se confira a devida atenção às transformações em curso no campo religioso. As demandas por inclusão, o estatuto contemporâneo da cidadania, as novas formas assumidas pela ação coletiva, a interrogação sobre a articulação entre liberdade, participação e justiça/igualdade têm múltiplos cruzamentos com a religião pública.

Um caminho a seguir no enfrentamento dos problemas da teorização latino-americana é ampliar o escopo da leitura, interrogando os debates sobre republicanismo, pluralismo, e multiculturalismo, três linhagens discursivas que têm enfrentado histórica e recentemente o desafio das relações entre as religiões e a modernidade ou o estado-nação moderno. Ao fazê-lo, pode-se explorar, não só seu grau de percepção da questão, mas também a aplicabilidade de suas conclusões e propostas para a nova cena. No que se seguem, alguns elementos de análise sociológica são formalizados e a politização religiosa é trazida à tona sem o recurso a descrições empíricas dos padrões de afiliação religiosa, alterações na adesão e fidelidade à vida congregacional ou ritual etc. O exercício, entretanto, é inteiramente perpassado por uma sensibilidade a tais dimensões empíricas. Neste aspecto, corroboro o argumento de Cécile Laborde (2008: 94) de que a teoria não deve ser avaliada com base em seu rigor e idealidade internos, mas através da *interação* entre suas dimensões normativas e conceituais, por um lado, e por outro, os complexos fatores sociopolíticos que invariavelmente falsificam ou desafiam a habilidade do raciocínio teórico de dar conta do “mundo real”¹⁰

2. “Novos atores” como indicador descritivo complexo: os contextos euro-americano e latino-americano

Muito da discussão anterior sobre a nova cena tem a ver diretamente, na Europa e nos Estados Unidos, com a questão da *imigração* e da *integração* de

10 Um “olhar” sensível a esses arranjos sociais compósitos no contexto anglo-americano pode ser encontrado na teoria pluralista de William Connolly, que é relevante para a argumentação desenvolvida aqui (Connolly, 1995; 1999; 2008; 2011).

gerações de imigrantes e seus filhos, muitos dos quais não possuem o status legal de cidadãos, mas também não podem mais ser considerados como residentes temporários. Tampouco podem ser vistos como mantendo inalteradas suas identidades “originais”, anos e mesmo décadas após sua chegada, o mesmo se dando com seus filhos e netos. Em todo o caso, há milhares de novos imigrantes que chegam a cada ano trazendo com eles um número de expectativas e demandas por integração às sociedades ricas, liberais, os quais são, ao mesmo tempo, desafiados pelas estruturas culturais, jurídicas e políticas do país “receptor”. Essas expectativas e reivindicações geram frustração e tensão em ambos os lados da tumultuada economia das últimas décadas, quer o dos trabalhadores quer o das elites econômicas (Davie, 2006:285).

Um amplo conjunto de questões emergiu, assim, que refere o debate a demandas étnico-raciais das populações há muito estabelecidas nestes países (povos indígenas, negros, asiáticos, minorias regionais), bem como a novas demandas feministas, de gays e lésbicas, ou demandas ambientalistas (particularmente as tocantes à preservação ou proteção de formas tradicionais de vida). Entretanto, quando se trata de religião e esfera pública a maior parte do debate centra-se no desafio do pluralismo religioso à ordem social e em que medida as demandas de grupos associados diretamente a uma identidade religiosa podem ser atendidas (Walzer, 1994; Ammerman, 1997; Parekh, 2000; Kymlicka, 2001; 2007; Vásquez e Marquardt, 2003; Davie, 2004; Marty, 2005; Scott, 2005; Pettit, 2006).

É difícil, para um leitor que vê esses debates a partir de outro contexto não se impressionar com a imagem de *exterioridade* e *superveniência* que cerca tais leituras: as reivindicações da religião parecem *vir de fora*, requerendo decisões e procedimentos que se aplicariam a *outras culturas*. O contexto é retratado como estando sob a ameaça de forças externas e as religiões já estabelecidas historicamente são utilizadas às vezes como um contraexemplo benigno ao tipo de religião que vem de fora. Mais uma vez, uma questão de hospitalidade e imunização! De um lado, o outro é recebido sob condições, ou negado acesso sob a alegação de que sua cultura e religião são ameaçadoras (ou pior, coniventes com a violência, o patriarcalismo, o terrorismo). De outro lado, a própria religião *interna* é ativada como *antígeno*, para neutralizar a ameaça da religião *externa*: seja porque deve empenhar-se em diálogos inter-religiosos com os novos correntes diluindo seu potencial perturbador, seja porque deve colaborar com a defesa contra a religião agressiva e iliberal, denunciando-a como falsa religião, ideologia política ou tradicionalismo cultural pré-moderno.

Nos contextos brasileiro e argentino, as questões levantadas pela cena dos novos atores religiosos alterando os scripts do debate e da participação públicos

raramente se relacionam com impactos contemporâneos da velha ou nova imigração. Aqueles atores não vêm de fora, não fisicamente. As questões têm a ver, sim, com: (a) *etnicidade* resiliente ou ressurgente, enquanto diferença não assimilada ou a mestiçagem inacabada, como no caso dos afrodescendentes e das identidades indígenas; (b) *diferenciação religiosa*, como no exemplo da diminuição demográfica e estreitamento dos espaços políticos para o Catolicismo, em contraste com crescimento do protestantismo evangélico, especialmente pentecostal, e de outras religiões minoritárias; (c) *desigualdades de gênero* e debates sobre a aplicação de *novos direitos sexuais e reprodutivos* (Freston, 2001; Frigerio, 2003; Seyferth, 2004; Assunção, 2005; Giumbelli, 2005; Vaggione, 2005; Bartolomé, 2006; Burity, 2006; Pinto, 2006; Wade, 2006; Hopenhayn, 2005; Mallimaci, 2008; Mattos, 2008).

Uma perspectiva comparativa pode mostrar, por exemplo, como o que é apresentado como “a resposta liberal” (particularmente, aqui, a multicultural, centrada na “diversidade” e na “liberdade de escolha”)¹¹ ou “a resposta republicana” (centrada na identidade comum de cidadão e na injunção à participação cívica) deve ser visto mais precisamente como um agregado de tais diferentes trajetórias, conseqüentemente carregando as marcas de sua contingência. De certa forma, eu diria, baseado nos casos estudados, que temos somente articulações “argentinas”, “brasileiras”, “americanas”, “britânicas”. Articulações modernas (em que modelos latino-americanos e anglo-americanos têm se coimplicado historicamente); articulações associadas às circunstâncias históricas de cada formação social (colonialismo; independência; lutas sociais etc.); articulações em processo de mudança. Trata-se de experiências particulares elevadas ao nível de princípios universais, seja por meio da institucionalização política, de compromissos normativos ou de argumentação teórica. Em outras palavras, são construções histórico-políticas ou ético-políticas do particular enquanto universal.¹²

11 Embora admita que liberalismo e multiculturalismo não são sinônimos, nem apresentam-se fundidos numa única constelação discursiva, é de se destacar não só a forte vertente liberal do discurso multicultural, como a presença de elementos do discurso liberal mesmo em formulações multiculturalistas de teor mais comunitário ou republicano (Kymlicka, 2001; Levey e Modood, 2009; Velasco, 2006; Souza, 1997). Assim, assumindo a limitação desta leitura, explorarei aqui a articulação liberal-multicultural como uma formação discursiva.

12 O que subjaz a este argumento é um conceito de pluralismo, não de diversidade. O reconhecimento da diversidade sempre foi uma característica das sociedades latino-americanas, ex-colônias e receptoras das ondas de imigrantes chegados a partir do final do século XIX. Apesar das tentativas enérgicas de produzir uma imagem homogênea da nação, os artífices da nacionalidade, intelectuais e ativistas sociais, sempre apontaram para a composição multiétnica, multirreligiosa e multicultural das sociedades latino-americanas, a qual eles se mobilizaram para transformar ou reafirmar. O desmanche das formas

Assim, ao examinar e avaliar os argumentos multiculturais e republicanos contemporâneos deve-se-lhes aplicar a atitude antiessencialista de que suas características constitutivas têm se desenvolvido contingentemente e, embora estabilizadas ou cristalizadas por meio da prática e da argumentação, podem ser também desfeitas em ambos os casos.

Por difícil que pareça, tanto para liberais (multiculturalistas) quanto para republicanos, não basta apenas uma reformulação teórica. Apesar de toda ambiguidade e impureza das demandas concretas por reconhecimento, igualdade, e participação por parte de grupos minoritários, as mudanças produzidas pela religião pública estão ocorrendo “na prática” e os enigmas que tais casos põem ao raciocínio científico-social e político são intrigantes. Pois embora elas estejam reconfigurando os termos de partições clássicas (tais como igreja/estado, ou religião/política), a direção de tal reconfiguração não é predeterminada e necessita ser analisada em contexto. As demandas por reconhecimento podem ser particularistas e geradoras de privilégios e desigualdades, ou acompanhadas por comportamentos políticos não virtuosos (intolerância, corrupção, corporativismo). Mas elas podem, também, ser parte de discursos sociais mais amplos, formando equivalências entre diferentes demandas por reconhecimento e igualdade.

Assim, os “novos atores” funcionam como um indicador descritivo complexo de mudanças significativas na esfera pública das democracias contemporâneas e em suas culturas políticas. Uma combinação de processos endógenos de mudança e diferenciação e o impacto de tendências globalizantes, tais como a interação crescente de movimentos de pessoas através das fronteiras nacionais, têm conduzido ao surgimento de novos competidores na esfera pública, disputando reconhecimento, influência e participação nas “religiões civis” em seus respectivos sistemas políticos. Nem tudo é igual, mas a emergência de tais concorrentes e os desafios que trazem ao *status quo* político, legal e cultural, constituem um denominador comum (Birman, 2003; Oro, 2006; Costa, 2006).

Trata-se de um indicador complexo, porque há processos em curso de rearranjos do campo religioso, que não necessariamente deveriam produzir

“sincréticas” ou híbridas de coexistência e interpenetração da diferença cultural, étnica, linguística e religiosa, legadas pelo período colonial, suscitou a necessidade de um novo regime que vai além da celebração da diversidade. Pois, é sempre uma questão de como essa diversidade é composta, articulada e posta para funcionar. Pluralismo, por outro lado, é um regime específico de diversidade, no qual, mais do que simplesmente deixar que as diferenças existam, lado a lado, suas relações são o objeto de ação positiva, exigindo tanto reconhecimento mútuo quanto respeito agonístico. É um assunto político-cultural, demandando mudanças institucionais e identitárias de todas as partes envolvidas. Uma perspectiva semelhante que resiste a confundir diversidade e pluralismo, embora desde uma orientação teórica muito diferente, pode ser encontrada em Frigerio e Wynarczyk (2008).

a publicização da religião (ou de determinadas religiões). No entanto, uma vez implicadas no debate público, as religiões não conseguem manter-se ao largo de espinhosos dilemas institucionais e identitários que sua participação ampliada provoca. Suas fronteiras se tornam porosas tanto aos valores democratizantes, quanto às controvérsias que décadas de governamentalidade liberalizante (em tensão, na América Latina, com duradouras tradições de antiliberalismo autoritário e democrático-popular) tem produzido. Tal porosidade apresenta vários índices, dos quais destaco alguns: valorização de formas participativas de representação e deliberativas de tomada de decisão, com pressões para dentro das organizações religiosas (oriundas de atores seculares ou de parte de ativistas sociais religiosos); demandas pluralistas exigindo, como contrapartida ao reconhecimento das religiões, negociação de uma nova relação entre ética religiosa e ética pública (borrando a distinção entre religioso e secular); publicização, por meio da regulação estatal, da judicialização ou da mobilização feita por movimentos sociais, de temáticas tradicionalmente afeitas ao discurso das religiões, como sexualidade, reprodução, definições do humano vis-à-vis as inovações tecnológicas e científicas. Em cada caso, o caráter relacional desses processos envolve choques, negociações e alianças que incidem sobre as identidades de atores não religiosos, inclusive em nível das instituições públicas. O resultado é uma construção discursiva em que torna-se cada vez mais volúvel e instável a fixação de uma definição incontestada do que é religioso, de onde está a religião e do que a distingue de outras identidades sociais.

Trata-se, ainda, de um indicador complexo, porque a percepção de sua importância nesses processos não exige postular sua centralidade para a compreensão da “totalidade” do social. Assim, a nova cena da religião incide sobre questões clássicas de definição da identidade nacional, ao mesmo tempo em que ensaia todos os lances da articulação entre a afirmação de novas identidades e a reivindicação de direitos de minorias. Participa da pluralização daquela identidade, enquanto lança mão da linguagem dos direitos e dos recursos de participação popular disponibilizados pelos avanços democratizantes.

Trata-se, por fim, de um indicador descritivo complexo, porque nem é possível associar o perfil mobilizado publicamente das religiões com sua nova face contemporânea, nem antecipar o impacto dessa participação ampliada sobre os distintos públicos religiosos. As minorias religiosas emergentes não atuam monoliticamente, nem necessariamente rejeitam qualquer aproximação com a religião majoritária, o catolicismo. Tampouco se esquivam de articularem-se com parceiros não religiosos, se por tais entendermos especificamente atores organizacionais ou coletivos que não se definem primária nem diretamente por filiação

ou identificação religiosa. A natureza das questões ou dos deslocamentos vividos numa determinada conjuntura é que contribui para ativar ou desmobilizar tais articulações entre atores religiosos ou destes com atores não-religiosos. No processo, o que constitui estritamente o “dentro” e o “fora” do discurso religioso, ou o que define publicamente uma demanda como religiosa dependerão de fatores contingentes, não do posicionamento numa cartografia do sagrado/profano. Face aos grandes vetores de polarização contemporânea nos países latino-americanos, não é possível localizar estável e categoricamente as identidades e organizações religiosas. Encontramos atores religiosos de todos os lados: afinados com a lógica do neoliberalismo (e suas modulações social-democratas), com a lógica do novo republicanismo (com seu forte acento na sociedade civil organizada e politizada em escalas local e global), ou com o populismo étnico-nacionalista dos casos venezuelano, boliviano, paraguaio e equatoriano.

Agregue-se a isso a histórica característica das sociedades pós-coloniais de se construírem por meio da justaposição *ad hoc*, tentativas de transposição, lutas por rearticulação em chave autônoma de discursos e práticas portadores de temporalidades distintas “na origem”, e temos um quadro de plasticidade e permanente pressão a pôr-se em dia com a “contemporaneidade”. A fluidez e o caráter compósito dessa situação de desenvolvimento desigual e combinado tornam a própria compreensão de termos como religião, liberalismo, multiculturalismo, republicanismo um exercício de discernimento contínuo. Pois, embora haja manifestações “ortodoxas” destes, nos moldes dos respectivos discursos hegemônicos no mundo norte-atlântico, a repetição-com-alteração derridiana (iterabilidade) é a norma historicamente. Por outro lado, nunca é o caso de que fluidez e heterogeneidade constitutiva signifiquem ausência de cristalizações. A questão aqui é que estas são sempre produtos e expressões de práticas hegemônicas e o discernimento possível sobre o que é “propriamente” isto ou aquilo será analítico e político, mas raras vezes podendo apelar a um dado objetivamente patente.

Desta maneira, a complexidade trazida pela chegada dos novos atores religiosos requer cautela no julgamento tanto de quem são os atores religiosos quanto do que esperar de sua atuação pública, num contexto em que não agem sozinhos, nem possuem chances realísticas de liderarem uma formação hegemônica nova.

3. Liberalismo, multiculturalismo e republicanismo pelo prisma da religião pública: duas questões para o debate

Na América Latina, a crescente *percepção da pluralidade religiosa* no contexto de crescente aceitação das diferenças culturais e o debate sobre os *contornos*

e papéis da esfera pública numa nova figuração da democracia reacenderam o interesse no republicanismo como perspectiva conducente a uma mais profunda qualidade da vida democrática, por meio do chamado ao envolvimento dos cidadãos na vida pública como obrigação decorrente da liberdade e como forma de conter os efeitos nefastos da mera dependência de procedimentos formais para garantir resultados democráticos. Também se passou a associar as virtudes republicanas com a contestação dos altos níveis de desigualdade e exclusão mantidos ou aprofundados pelo neoliberalismo. Dada a força da tradição francesa sobre o pensamento republicano latino-americano, esta ressurgência republicanista cedo ou tarde suscitaria questões sobre as relações religião/estado e a “gestão” das diferenças ou da pluralidade. E isto aconteceu tanto de parte dos defensores da laicidade republicana quanto de parte dos novos atores religiosos.

Por outro lado, as disparidades sociais e culturais dos países latino-americanos chocam-se com as representações republicanas da comunidade política de cidadãos unificada ou homogênea, além de problematizarem definições liberais do pluralismo. Demandam ajustes a ambas as teorizações. Não que as ênfases republicanas na igualdade tenham historicamente se traduzido em igualdade econômica ou sido um obstáculo à perpetuação de desigualdades. Formas oligárquicas e elitistas de republicanismo têm tão longo *pedigree* histórico quanto as liberais. Mas os casos latino-americanos têm fundamentalmente demonstrado uma associação incrivelmente estável entre modernização, concentração de riqueza, pobreza, correspondentes arranjos sociais e políticos. Os processos de democratização política (ou liberalização) associados a discursos modernizantes mostraram-se impotentes durante muito tempo para desfazer aquela associação. O novo republicanismo difundido a partir dos anos de 1990 como contradiscurso ao neoliberalismo tentou enfrentar tal questão insistindo na ilegitimidade desse vínculo entre democracia e altos níveis de desigualdade, pobreza, violência, como violações da liberdade e do bem comum (da república) (Silva e Michelotti, 2007; Burity, 2005; 2009b; Cardoso, 2004; Bignotto, 2000; Schweinheim, 2007; Vianna, 1997; Starling, 2007; Segato, 2007; Brayner, 2008; Almeida e Martins, 2008; Silva, 2008).

Duas características cruciais deste debate, dado o proeminente passado histórico republicano da política argentina e brasileira, concernem (i) à *legitimação* da “presença” religiosa na vida pública, por meio da representação política, na formulação e implementação de políticas públicas, no ativismo civil da sociedade; e (ii) às circunstâncias em que o reconhecimento da religião ou de atores religiosos específicos como parceiros legítimos na construção da ordem social implica na *(re)definição da religião para fins políticos*. A primeira característica é tratada

mais convencionalmente pelos cientistas sociais, e tem a ver com os problemas mais “empíricos” enfrentados por eles. Já a segunda, por sua vez, raramente recebe atenção e exige que insistamos no *caráter relacional do que “se dá como” religião e política, igreja e estado, religião e esfera pública*, isto é, realçar o quanto estamos de imediato frente a noções *mutuamente implicadas e flutuantes*, continuamente dependentes de fixações contingentes de seu significado e termos de relacionamento.¹³

3.1 Legitimando a presença pública da “religião”

Uma característica marcante dos discursos brasileiros e argentinos sobre tais questões é a escassa elaboração feita pelos teóricos sociais e políticos em todos os níveis, produzindo uma *rarefação discursiva* que, contudo, não é sem sentido nem deixa de produzir efeitos. Entre estes temos a hipótese de que de há muito teria-se definido a questão da ordem secular; o suposto de certa invariância temporal das formulações legais, particularmente constitucionais, sobre tais questões; e uma tendência a meramente *aludir* ao tema da religião, sob a forma de descrição ou como “exemplo”. Assim, fazendo-se uma revisão da literatura sobre republicanismo não se identifica nenhuma “questão religiosa” relevante o bastante para ocupar a atenção frontal dos intelectuais e líderes políticos. Mesmo a temática cultural, que vem recebendo mais atenção ultimamente, reserva um lugar marginal às questões religiosas.

Uma atenção maior às disposições legais e às práticas cotidianas ordinárias aconselhariam a concluir o que também já foi reconhecido em outros países: o regime da separação nunca produziu totalmente uma completa posição inteiramente neutra do Estado laico em matéria de religião, por um lado, e muitas vezes (re)definiu o significado de cada polo e suas relações (Giumbelli, 2002; Esquivel, 2006; Alagia, 2007). Este é particularmente o caso face às novas minorias religiosas não católicas. Quando os evangélicos argentinos reúnem milhares no Obelisco,

13 Davie está bem consciente das implicações de uma entrada dupla para um debate, e que em muitos aspectos isso ainda está para acontecer: a partir da questão da excepcionalidade da experiência europeia (embora, eu acrescento, mais ênfase deva ser dada aos seus subcasos), ela defende que há múltiplos caminhos para a modernidade ou procedentes dela, e chama a atenção para as implicações potencialmente críticas do apelo recente de Habermas a uma reaproximação entre secularistas e interlocutores religiosos (2006:290-92). O tema do excepcionalismo também tem sido criticamente investigado por Casanova, em vários trabalhos (2003). Isto certamente traria significativos deslocamentos políticos e epistemológicos para as relações religião/não religião e correspondentes interpretações científico-sociais. No entanto, e não posso desenvolver isso aqui, empiricamente o processo já está em curso no Brasil e Argentina, assim como em vários outros lugares. Isso não significa que os diálogos em curso são conclusivos ou sempre fáceis, mas o grau em que tais encontros estão ocorrendo ainda não repercutiu suficientemente na teoria social e política.

um símbolo da República e da Nação, e pentecostais brasileiros conseguem eleger continuamente (apesar das oscilações eleitorais) centenas de parlamentares em vários níveis, a cada quatro anos em todo o país, algo nos demanda conferir um olhar analítico atento a isso tudo. Quando debates se multiplicam e engajam organizações religiosas e políticos, em ambos os países, em torno da educação religiosa nas escolas públicas, da destinação de recursos públicos para escolas confessionais, de direitos sexuais e reprodutivos, da união civil de pessoas do mesmo sexo, da bioética na ciência e tecnologia, do papel de comunidades religiosas no combate à pobreza e à violência urbana, e assim por diante, mais está em questão do que meras irrupções de demandas religiosas por reconhecimento.¹⁴

Há claramente uma multiplicação de vozes “religiosas” e “não religiosas”, que emergem dentro de um terreno relacional, permitindo a polarização e sobreposição entre posições diferentes. Algumas destas vozes têm sido ouvidas por muito tempo na esfera pública, outras não falam com uma linguagem “religiosa” reconhecível (deve-se saber quem fala para poder definir tal fala como religiosa), e a maioria dos que usam a linguagem religiosa tende a ser os “recém-chegados” (na política e no debate público, não exatamente sendo grupos religiosos *novos*).

Frente às novas situações não basta reafirmar doutrinariamente os discursos republicanos ou sociológicos sobre o Estado laico. Por outro lado, a ingenuidade também deve ser evitada. Se a análise contextual é fundamental, é preciso não tomar como dadas e cristalizadas as fronteiras constitutivas das diversas identidades em jogo, especialmente a fronteira que demarca o religioso do não religioso. E isso envolveria um exame da trajetória histórica das instituições republicanas com relação a suas ligações com grupos religiosos e uma leitura atenta do significado concreto de distintas intervenções que põem em relação representantes do estado e organismos ou movimentos religiosos. Nos dois casos, as análises empíricas proveem “evidências” importantes, mas não se deve perder a perspectiva de que *há um permanente investimento discursivo na produção, estabilização e transformação do que é propriamente religioso, de quem*

14 Debates intelectuais sobre a preservação das “liberdades laicas”, e mobilizações de ONGs e grupos de mulheres em torno dos “direitos sexuais e reprodutivos”, ou de certos grupos em defesa da “educação pública secular”, representam hoje algumas das principais áreas de contestação, onde as batalhas republicanistas acontecem mais uma vez para erigir barreiras eficazes contra a intolerância e o poder de veto religiosos sobre questões de justiça, moralidade pessoal e pluralismo cultural (Lorea, 2008; Baraldi e Cafruni, 2008; Mosqueira, 2009; Frigerio, 2003). Várias expressões organizadas de mobilização política e intelectual se formaram recentemente. Veja, por exemplo, as páginas na internet do *Observatório do Estado Laico* (www.nepp-dh.ufrj.br/ole/index.html), da *Rede Ibero-Americana de Liberdade Secular* (centauro.cmq.edu.mx:8080/Libertades) e da *Associação Latino-Americano para a Liberdade Religiosa* (www.libertadreligiosa.net). Uma posição mais moderada pode ser identificada no *Conselho Argentino para a Liberdade Religiosa, CALIR* (www.calir.org.ar).

se identifica como religioso e do que viria a ser a esfera pública laica e que este investimento se materializa em práticas e complexos organizativos.

A história republicana em ambos os países confere, indiscutivelmente, um forte e protagonístico papel ao estado, o qual buscou sistematicamente ser a expressão verdadeira da nação (Argentina) ou seu demiurgo (Brasil). Este papel, junto com o acesso restrito dos cidadãos comuns aos espaços políticos de deliberação, foi amplamente identificado com o conceito de “modernização pelo alto”. A história ideológica e institucional da construção do Estado em ambos os países é marcada por uma trama complexa de modelos e discursos decorrentes de fontes europeias e norte-americanas, nas quais as práticas oligárquicas e hierárquicas associadas com o liberalismo, foram confrontadas por alternativas socialistas e corporativistas. A lenta e ambígua expansão da cidadania, obstruída em diversas ocasiões por interrupções autoritárias, coincide com a trajetória da modernização econômica, política e social, até receber um impulso notável com o retorno recente à democracia (Vianna, 1997; Souza, 1997, 2003; Piccato, 2006; Dagnino, Olvera e Panfichi, 2006).

Desde o século XX houve muitas flutuações nas relações entre estado e religiões, no nível de engajamentos práticos, mas somente de leve isso repercutiu no nível legal ou constitucional. Aquelas flutuações acompanham os principais eventos políticos do período. A linha principal tem obviamente a ver com a Igreja Católica. Aqui, Brasil e Argentina seguiram geralmente trajetórias diferentes: a igreja brasileira esteve em conflito com o estado em diversas ocasiões, seja em conta da forte tradição do *padroado*, que efetivamente a subordinou aos caprichos dos líderes estatais e às elites políticas dominantes, ou devido à radicalização política, particularmente durante os anos de 1950 e entre 1970 e 1980, quando a Igreja esteve fortemente envolvida com o ativismo cultural (campanhas de alfabetização, movimentos de cultura popular), sindicalização dos trabalhadores rurais e urbanos, e então opondo-se abertamente ao regime militar no final dos anos de 1960 (depois de terem-nos apoiado como defesa contra o “comunismo ateu”). A Igreja esteve também na linha de frente do movimento da teologia da libertação e suas comunidades eclesiais de base, que serviram como laboratórios para inovações político-culturais importantes nas políticas de base do país.

A Igreja Católica argentina esteve entre as mais conservadoras e dependentes do estado na América do Sul, sempre se envolvendo apenas de maneira marginal em ações progressistas ou questionadoras do *status quo* político e social. O relacionamento a longo prazo com o peronismo, desde meados dos anos de 1940, teve altos e baixos, mas os episódios de politização têm tendido a envolver mais os leigos do que o clero ou a hierarquia (Esquivel, 2000; 2003). Ainda hoje

há provisões constitucionais que asseguram um relativo privilégio ao catolicismo (Mallimaci, 2005; Esquivel, 2006).

Tem-se por muito tempo tentado distinguir a identidade nacional brasileira, por sua vez, por seu hibridismo étnico-cultural, sua aparente fusão das culturas europeia branca, indígena e africana, mas é notório como o discurso da identidade nacional sente-se também bastante “em casa” com suas conotações católicas (Sanchis, 1995; 1999). Esses países têm resistido bastante ao liberalismo, ainda quando este exerça contínuo fascínio sobre as elites políticas e econômicas, o que tem levado, na melhor das hipóteses, a acordos parciais com esse discurso, em termos da integração controlada de algumas de suas características (Smith e Ziegler, 2008; Mallimaci, 2000). Além disso, ambos os países vêm testemunhando nas últimas décadas uma transformação profunda das ligações entre a religião e o estado, uma vez que a diferenciação religiosa (particularmente com a emergência “dos evangélicos”) liberou demandas por um arcabouço mais amplo para o reconhecimento público de vozes religiosas até então não ouvidas.

O histórico fracasso do estado, em ambos os casos, de estar à altura de suas credenciais republicanas originais autoatribuídas, devido a uma história de autoritarismo, instabilidade política, não participação e ineficiência ou corrupção, tem conduzido mais recentemente a duas atitudes marcantes: um profundo ceticismo popular quanto à política e formas de resistência e de demanda por acesso e participação na tomada de decisões políticas na esfera pública por parte da “sociedade civil”. Convocações à renovação do republicanismo (cívico) têm sido ouvidas na academia, na militância social e no discurso parlamentar e governamental, como antídoto para os males das políticas econômicas privatizantes, da exclusão social persistente, da corrupção e do desencanto popular com a política institucional.

O contexto geral no qual emerge uma nova cena religiosa pública, como já sugerido, tem sido profundamente marcado pelo processo de democratização (Burity, 2009b). Não só a motivação para uma maior visibilidade pública entre as minorias religiosas tem sido proveniente de conquistas mais amplas de liberdade de expressão, organização e mobilização coletiva. Ela também encontrou circunstâncias político-culturais e institucionais que favoreceram a *legitimação* da “presença religiosa”, criando-se uma combinação de politização interna com pressão moral externa quanto à relevância social da fé religiosa em face de dramáticas desigualdades sociais, conjunturas econômicas críticas (inflação elevada, recessão, impacto de reformas neoliberais mercadocêntricas, crises financeiras especulativas, desemprego etc.), e da crescente sensibilidade à exclusão e ao tratamento injusto (Burity, 2009a).

No caso da legitimação *pública* da militância religiosa, a participação provinha do desejo de ter parte na distribuição assimétrica dos bens públicos concedidos pelo regime político existente; da revolta contra os “privilégios” da Igreja Católica; da resposta à ameaça das “seitas religiosas” por setores da hierarquia católica; ou da mera sede pelo poder de determinados grupos dentro das religiões minoritárias. Isso forneceu a maioria dos exemplos para a reafirmação de distinções entre religioso e secular movidas por políticos, intelectuais, comentaristas de mídia e por ativistas sociais radicais antipáticos à onda de ativismo das minorias religiosas.

3.2 Redefinindo a religião para fins públicos

O caso da redefinição pública do que é religião tem sido realmente mais intrigante para as aproximações políticas seculares e intelectuais uma vez que coloca em questão qualquer conexão direta e necessária entre identidade religiosa e conservadorismo sociopolítico. Ao longo desse processo, seja no interior das tradições religiosas e de suas várias expressões organizacionais, ou entre aquelas e os velhos e novos parceiros “não religiosos”, tem ocorrido um processo altamente polêmico de (re)definição da religião para fins políticos.

Os debates sobre “quanta religião” é possível acomodar no debate público e nas instituições políticas de modo a que continuem sendo seculares e neutras face às interferências de autoridades e práticas religiosas são parte de uma formação discursiva, não uma questão empírica inocente. Embora a noção de Estado laico seja retoricamente brandida em todas as experiências republicanas latino-americanas, predominou uma íntima relação entre república e Igreja Católica. A “religião civil” das formações sociais latino-americanas afirma a coextensividade entre identidade nacional e catolicismo. Os embates secularistas de fins do século XIX, o crescimento do protestantismo (pentecostal, especialmente) nos últimos quarenta anos, e o avanço de discursos da diversidade e da pluralidade social e cultural se encarregaram de, ao longo de mais de um século, desmontarem essa associação. No processo, mais e não menos “religião”, na forma de pluralismo religioso e de “cidadania religiosa” tem sido demandada, em estreita conexão com argumentos em defesa dos direitos de cidadania e de participação.

Assim, a coincidência de tais processos e as dificuldades da construção democrática na América Latina (Dagnino, Olvera e Panfichi, 2006) tem levado a várias sobreposições e retroalimentações atravessando e relacionando diferentes identidades e discursos sociais. A liberdade religiosa acoplou-se às demandas por reconhecimento da diferença cultural, acesso à representação política e

participação nos circuitos das políticas públicas. Pesquisas revelando a confiança popular nas instituições religiosas no contexto de instituições públicas vistas como corruptas, insensíveis e ineficientes, levaram a uma série de medidas práticas para atrair instituições filantrópicas ou ONGs religiosas, igrejas e templos como parceiras na execução de ações na educação, na saúde e no combate à violência ou à pobreza extrema.

Não é difícil notar como a efervescência religiosa associou-se à mudança cultural e sociopolítica neste contexto. Durante momentos de crises, lidando com situações diárias de abandono e desespero, ou expressando preocupações e aspirações de inclusão social e níveis mais elevados de igualdade, essa agência religiosa vem alterando significativamente o panorama do reconhecimento público em relação ao valor social da afiliação e engajamento religiosos. A incapacidade das fronteiras institucionais das religiões e do Estado determinarem e conterem o que ocorre no interior delas é claramente o caso aqui: não somente porque lideranças e grupos fechados não conseguem controlar dissidentes, integrantes de outras tradições religiosas e parceiros externos, mas também porque os jogos entre as práticas religiosas e seculares se multiplicam, com clara pressão sobre as regras do jogo.¹⁵ Onde a linha é traçada entre dois campos prevalece um permanente e instável processo de renegociações.

Se acrescentarmos a este quadro o tortuoso processo de tradução de doutrinas e narrativas em posições éticas, a complexidade aumenta, porque não se deve pressupor essas passagens como algo sempre coerente, compreensivo e estrategicamente pensado. Como os discursos não são campos discretos, mas estão sempre em relação com outros e podem sofrer “interferências” para além de sua vontade ou controle, há simplesmente muitos caminhos que podem ser tomados que estudos sociológicos e etnográficos atentos aos respectivos contextos estudados podem trazer à tona. Neste caso, a observação atenta do comportamento eleitoral, parlamentar e cívico de atores religiosos mostra o quanto é possível que tenham bandeiras distributivas avançadas, mas fechem-se contra mudanças culturais e legais quanto à orientação sexual e à reprodução; como podem apoiar projetos de modernização tecnológica e econômica enquanto aferram-se a estruturas internas de poder hierárquicas e pouco transparentes;

15 Quando se leva em conta que a prática da representação eleitoral, os procedimentos de formação das equipes de governo e os múltiplos fóruns e conselhos representativos da sociedade civil formados nos últimos anos têm levado a uma permanente dança das cadeiras entre “religiosos” e “não religiosos”, representantes do poder executivo ou das “comunidades” e “setores” da sociedade civil, pode-se captar um dos sentidos desta crescente oscilação. Neste contexto, o que é um “time”, quem faz parte dele, quando e como, sofre a contínua pressão de circunstâncias instáveis e contestadas.

como avançam na convivência multicultural e nas iniciativas comunitárias de mobilização e bem-estar, enquanto reproduzem padrões corporativistas e potencialmente corruptos em suas demandas de acesso a fundos públicos.

Por outro lado, as pressões para manter as fronteiras razoavelmente estáveis e previsíveis entre o religioso e o laico ajudam a compreender as tentativas de reduzir as ambiguidades e deslizamentos criados pela *intensificação da circulação de identidades religiosas* na arena pública. O conservadorismo religioso, de um lado, e o secularismo, de outro, entrelaçam-se em seu confronto aparentemente intratável. Ambos tentam reafirmar linhas fixas, claras, de separação entre o campo da religião e o da política (ou a arena pública em geral). Ambos gostariam de conter os intercâmbios de fronteira. E embora cada posição deseje banir sua contraparte de ter influência direta na esfera pública, elas contribuem assim para a intensificação das identidades nos dois campos, mas também tornam-se passíveis de crítica por parte das inúmeras outras posições que *circulam entre* o religioso e o secular.

O que é diferente nas últimas décadas é que pela primeira vez a possibilidade de se coloca de alinhar o reconhecimento legal do pluralismo religioso com o acesso efetivo das minorias à “religião civil” no Brasil e Argentina (por exemplo, por meio de símbolos, heróis, feriados públicos ou reconhecidas “contribuições” à identidade nacional – Camurça, 2005; Giumbelli, 2008; Burity, 2009b).¹⁶ Esta circunstância tem produzido um incremento de visibilidade à religião, a sensação de que há “mais religião” na esfera pública. Com isso, acionam-se também discursos de controle, temor, desconfiança, ou de cooptação, diálogo, articulação, que circulam no debate político, na mídia, nos fóruns participativos da sociedade civil, em disputas judiciais. E reforça-se o apelo à produção de definições de quais parceiros ou atores são legitimamente aceitos como religiosos, e como devem sê-lo, no âmbito das políticas públicas, nas instâncias de representação eleitoral ou deliberativa, e em disputas em torno de dispositivos constitucionais reguladores das liberdades e direitos.

A intervenção dos atores religiosos nos debates sobre direitos sexuais e reprodutivos tende a destoar claramente das posições predominantes nos dois

16 Uma análise detalhada seria necessária das formas pelas quais a emergência dos “evangélicos” na América Latina envolveu tanto a afirmação de um particularismo (o Pentecostalismo, especialmente) e sua hegemonização como representante de uma base muito mais ampla de minorias religiosas (notadamente protestantes), acoplada à afirmação do pluralismo religioso e da presença religiosa na esfera pública. Esta é uma operação bastante complexa, na medida em que o contexto joga um papel importante na determinação de: (a) o grau de sucesso desta função hegemônica; (b) as várias coalizões que os “evangélicos” têm sido capazes de formar com parceiros não evangélicos e não religiosos. Mas alguma indicação deste tipo de análise pode ser encontrada em Freston, 2001; Vaggione, 2005; Burity, 2006; Frigerio e Wyncarczyk, 2008.

países estudados, quer se trata da maioria católica ou mesmo das minorias religiosas. Também é fato que governos e parlamentares, preocupados em não hostilizar ou alienar segmentos de um eleitorado facilmente mobilizável em torno de bandeiras morais, têm admitido ou conferido poder de veto às instituições religiosas em várias ocasiões de confronto com posturas mais “liberais” (não necessariamente reserva dos grupos “seculares”). Isto pode facilmente ocultar, como já sugeri anteriormente, o grau de integração dessa agência religiosa em outras esferas de atuação social e política, em que o conservadorismo moral é bem menos pronunciado ou permanece desativado face às questões com que se deparam os distintos atores religiosos. A orientação que predomina na ação estatal (executiva ou legislativa) é de crescente acomodação dessas parcerias “religiosas”. E neste contexto, é interessante perceber sinais de que o catolicismo passa a comportar-se como “minoria” (utilizando argumentos semelhantes aos destas) ou manobra para recuperar a iniciativa perdida (caso patente do acordo realizado entre o Vaticano e o Estado brasileiro em 2009).

Dada a convoluta trajetória da liberdade, da garantia de direitos e da modernização socioeconômica brasileira e, em certa medida, argentina (dramaticamente aproximada da experiência brasileira a partir da década de 1990), o republicanismo continua sendo um discurso sobre uma esfera pública robusta, mas a comunidade política já não se identifica com o Estado, nem a cidadania com um status jurídico-político indiferenciado. No novo republicanismo da sociedade civil, a pluralidade é um valor e a abertura para nela incorporar identidades e demandas religiosas contribui para borrar, também aqui, a fronteira entre o público/secular e o privado/religioso. A democratização transborda as fronteiras das instituições estatais e mesmo a dinâmica interna das associações civis (inclusive as igrejas e outras formas de associação religiosa), disseminando as lógicas da responsabilização (*accountability*), da participação dos membros comuns, da reivindicação de (novos) direitos, e trazendo outras lógicas culturais (como a da religião e a da ancestralidade etnocultural) para o interior da esfera pública.¹⁷

Além disso, as expressões públicas do ativismo religioso não simplesmente *refletem* as lutas políticas pela democratização. Elas têm ativamente tentado moldá-las. Esta é certamente uma afirmação ambígua, mas que pode ser qualificada por uma pluralidade de dimensões, das quais menciono algumas:

17 Não se trata de que a democratização se origina na sociedade civil, nem nela se encontra incontestavelmente difundida, mas de que a circulação discursiva posta em movimento pela “democratização inacabável” que hoje é parte dos discursos democrático-populares já não reconhece fronteiras institucionais ou socioculturais.

a) a *disputa hegemônica vencida pelos pentecostais* no campo protestante, redescobrendo à sua maneira o designativo “evangélico”, contrapondo-os ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras, e lançando-os num projeto de ampliação política de sua voz, por via eleitoral; b) a *valorização do local, do comunitário e do “tradicional”* no discurso público (como resposta aos discursos neoliberais privatizantes, como reação aos discursos globalistas, como contraposição multiculturalista à ideia de nação moderna homogênea e intolerante das diferenças) abriu espaço para que a agência e a identidade religiosa se exerça para além do domínio privado e se constitua politicamente como campo de forças; c) a *articulação entre os setores conservadores, religiosos e seculares*, que se contrapõem à liberalização dos costumes e sua consagração no rol dos direitos e em políticas públicas sensíveis à “diversidade cultural”, bem como aos avanços da regulação estatal sobre a definição e (re)produção da vida humana por meios científicos e tecnológicos.

Neste sentido, a intensificação da regulação estatal da religião, ainda que na forma “suave” de estipulações do que é permitido ou não ou de quem se qualifica ou não a ser parceiro de políticas estatais, bem como da judicialização, politizam inteiramente o que se define como religioso ou secular, como virtuoso ou condenável nos dois campos. Do lado estratégico, a teia de relações que começa a se estender entre os numerosos atores torna difícil imaginar que pesadelos secularistas de um mundo novamente regido por normas e imposições religiosas venham a se tornar realidade. Ao contrário, quanto mais imersos nesse emaranhado de dinâmicas institucionais e culturais, mais o potencial reativo e intolerante das religiões (que nunca foi, deixo claro, privilégio exclusivo delas) é tensionado pelos efeitos pluralizantes e democratizantes igualmente em curso, mais tendem a “entrar no jogo”, e mais indiscernível se torna sua prática daquelas que até então se reconheceriam como “laicas” ou “não religiosas”.

Os problemas de hospitalidade que o processo de politização religiosa (que corresponderia a um dos aspectos do processo galopante que Connolly descreve como “minoritização do mundo” – 2011:59-61) tem colocado às sociedades brasileira e argentina são reais. A análise acima não deve ser confundida com a descrição de um fato consumado. Há muitas resistências a se levar na devida conta, não a religião em si (ainda que isto também se justificasse, ao se analisar as demandas oriundas do mundo das religiões organizadas), mas a medida em que parte das disputas pelo sentido do presente, pela transformação da democracia e pelo reconhecimento da pluralidade diz respeito a uma nova visibilidade reclamada pelos atores religiosos. Estas resistências, aliás, se traduzem no silêncio da literatura política sobre as transformações da esfera pública que identifiquei neste trabalho.

Observações finais

Procurei neste trabalho ressaltar que a publicização da religião não constitui um retorno, pois as implicações mútuas entre os mundos da política e da cultura sempre deram lugar a forte presença religiosa na América Latina. Na verdade, vários autores em contextos europeus e norte-americanos afirmam o mesmo de suas respectivas sociedades. A existência de um marco legal de separação entre religião e Estado (algo que não se pode assumir como universal) nunca impediu o cruzamento dessas fronteiras e parece que agora isso tornou-se tão corriqueiro que parecem quixotescos os esforços para reafirmá-las como realidades inquestionáveis.

No entanto, é verdade que toda a história da modernização, passada e recente, tomou por sentada essa distinção ou procurou impor essa fronteira desde uma lógica elitista e antipopular. Assim, o outro lado do argumento é que a tradição latino-americana parece majoritariamente apontar para uma dupla realidade: um regime da separação atravessado por intensa circulação entre o estatal e o religioso.

Em contraste com a visão tradicional da comunidade de cidadãos virtuosa do republicanismo, centrada em estruturas legais e representativas do Estado, a emergência de uma nova cena de ativismo político religioso requer a devida atenção para a *pluralidade* de dimensões abertas por práticas recentes de afirmação, reação e resistência no contexto da democratização e da globalização.

Tentei defender uma tríplice posição na discussão acima, que retomo ao modo de conclusão aqui:

Em relação às identidades envolvidas, *não há uma correspondência direta entre conservadorismo moral, doutrinário e político*. Essas posições podem ser aproximadas ou distanciadas dependendo-se dos deslocamentos experimentados ou das fronteiras traçadas em torno de lugares de antagonismo. Tal possibilidade levanta sérios problemas para o uso indiscriminado do termo “religião” como descrição genérica de agência e previsão de comportamento. Não se pode derivar um certo número de traços permanentes e universais a partir de uma forma específica de identificação religiosa.

Há uma *ressonância* de sensibilidades, modos de articulação discursiva e práticas de rede entre ONGs, movimentos sociais, discursos globalizantes, discursos governamentais e a retórica e formas de ação religiosas. Novos contendores ao entrarem em cena desarrumam acordos feitos ou tácitos e polemizam debates resolvidos. Novas e velhas práticas se confrontam, mas também se combinam por vezes. Mas o traço marcante aqui é como tais ressonâncias, sobreposições e disjuntivas reposicionam e redefinem as identidades

dos grupos envolvidos. A legitimação da presença religiosa e a redefinição do sentido da religião para fins públicos só podem ser bem compreendidos sob esta ótica.

No caso das lutas e debates pelo fortalecimento da esfera pública e da participação cidadã como *proxies* do republicanismo, a nova cena suscita demandas tanto aos contendores quanto aos analistas acadêmicos desses fenômenos:

- a) uma demanda pela *reconsideração* do juízo excessivamente generalizante do republicanismo sobre o papel corrosivo da identidade religiosa sobre a assertividade e autonomia dos cidadãos e de recusa do *projeto secularista* de higienização ou imunização do espaço público de qualquer presença religiosa;
- b) uma demanda de *re-imaginação* do espaço público como *arena multidimensional ou multiplicidade de arenas parcialmente sobrepostas*. Embora diferentes cenas se interconectem a todo o momento, elas não o fazem em definitivo, nem se recobrem inteiramente, sem resto ou tensão, e seus desenvolvimentos ou impasses não convergem para um conjunto único e abrangente de significados. Diferentes jogos são disputados em nome da fé, da democracia, da virtude republicana, da pluralidade cultural, e deles participam times cuja composição e estratégias não estão dadas de uma vez por todas: mudam jogadores, mudam “técnicos”, mudam objetivos.

Finalmente, no contexto latino-americano recente de processos políticos e sociais de democratização, há de fato uma *convergência* entre discursos republicanos e a crescente mobilização religiosa em assuntos públicos. Isto é em larga medida o resultado de efeitos não pretendidos da ação coletiva, mas também da resposta afirmativa não esperada por parte de atores “religiosos” e “não religiosos” às demandas uns dos outros. Por improvável que pareça aos ouvidos da academia “secular”, republicanismo e religião voltam a se encontrar – já haviam sido parceiras no mundo euro-americano – e se verem participantes ativos nas lutas pela reconfiguração da esfera pública em nosso tempo.

Referências bibliográficas

- ALAGIA, Ricardo A. *El derecho internacional público en la reforma constitucional argentina de 1994*. 2007. Disponível em: <http://www.dipublico.com.ar/doc/202.pdf>. Acesso em: 20/05/09.
- ALKIRE, Sabina. Religion and development, In CLARK, David A. (ed.). *The Elgar companion to development studies*. Cheltenham: Edward Elgar, 2006, p. 502-510.

- ALMEIDA, Carla Cecília Rodrigues; MARTINS, José Antônio. *Republicanismos e os dilemas da democracia contemporânea*. Paper presented at the 6th Meeting of the Brazilian Political Science Association. Campinas, Brazil, Unicamp, 29/07 to 01/08/2008, mimeo.
- AMMERMAN, Nancy. 1997. Organized Religion in a Voluntaristic Society, *Sociology of Religion*, vol. 58, no. 3, p. 203-15.
- APPADURAI, Arjun. *Fear of small numbers: an essay on the geography of anger*. Durham: Duke University, 2006.
- AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the public space in Latin America*. Princeton/Woodstock, UK: Princeton University, 2002.
- ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. Brazilian Popular Culture in Historical Perspective. Brazilian Popular Culture or the Curse and Blessings of Cultural Hybridism, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 24, n. 2, 2005, p. 157-166.
- BARALDI, Ivan Augusto; CAFRUNI, Marcelo Eis. *Estado, moral e liberdades: ações políticas para garantir o exercício de direitos*. Paper presented at the International Seminar “Doing Gender 8 – Body, Violence and Power”. Florianópolis, Brasil, 25-28/08/2008. Disponível em: http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST40/Baraldi-Cafrune_40.pdf.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnôgeneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, vol. 12, n. 1, 2006, p. 39-68.
- BIGNOTTO, Newton (ed.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- BIRMAN, Patrícia (ed.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar/CNPq-Pronex, 2003.
- BRAYNER, Flávio Henrique Albert. Dívida política, educação popular e republicanismo. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, vol. 89, n. 222, May-August 2008, p. 221-231.
- BURITY, Joanildo A. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. *Cadernos de Estudos Sociais*. v. 21, 2005, p. 23-41.
- _____. *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife: Massangana, 2006.
- _____. “Inequality, culture and globalization in emerging societies: reflections on the Brazilian case”. In: NEDERVEEN PIETERSE, Jan; REHBEIN, Boike (eds.) *Globalisation and emerging societies: development and inequality*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009a, p. 185-200.
- _____. Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina. *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 45, n. 3, September-December, 2009b, p.183-195 (DOI: 10.4013/csu.2009.45.3.01).
- CAMURÇA, Marcelo A. Seria a caridade a “religião civil” dos brasileiros? *Praia Vermelha: estudos de política e teoria social*. n. 12, First semester, 2005, p. 42-62.

- CARDOSO, Sérgio (ed.). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- CASANOVA, José. "Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective". In DAVIE, Grace; HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda (ed.). *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot/Burlington: Ashgate, 2003, p. 17-29.
- CHERESKY, Isidoro (2006) "La ciudadanía y la democracia inmediata", *Ciudadanía, sociedad civil y participación política*. Buenos Aires, Miño & Dávila, p. 61-108.
- CLARKE, Gerard. Religion and international development. In: HAYNES, Jeffrey (ed.). *The Routledge handbook of religion and politics*. Abingdon/New York: Routledge p. 385-402.
- CONNOLLY, William E. *The Ethos of Pluralisation*. Minneapolis/London University of Minnesota, 1995.
- . *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis/London: University of Minnesota, 1999.
- . *Pluralism*. Durham: Duke University, 2005.
- . *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham/London: Duke University, 2008.
- . *A World of Becoming*. Durham/London: Duke University, 2011.
- COSTA, Néstor da (ed.). *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH/Red Puertas América Latina-Europa, 2006.
- DAGNINO, Evelina; OLVERA, A.; PANFICHI, A. (eds.). *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo/Campinas: Paz e Terra/Unicamp, 2006.
- DAVIE, Grace. New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective. *Social Compass*, vol. 51, n. 1, 2004, p. 73-84.
- . *Religion in Europe in the 21 Century: The Factors to Take into Account*, *European Journal of Sociology*, vol. 47, n. 2, August 2006, p. 271-296.
- DERRIDA, Jacques. *Acts of Religion*. New York/London: Routledge, 2002.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. *Iglesia Católica, política y sociedad: un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/1999/esquivel.pdf>. Acesso em: 31/01/08.
- . Igreja Católica e estado na Argentina e no Brasil. Notas introdutórias para uma análise comparativa. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, vol. 5, n. 5, October, 2003, p. 191-223.
- . *La impronta católica en las legislaciones de América Latina. El caso de la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas*. Buenos Aires: UBA-UNLAM/CONICET, 2006, mimeo.
- FLYVBJERG, Bent. *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. Cambridge: Cambridge University, 2001.

- FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge, Cambridge: University, 2001.
- FRIGERIO, Alejandro. “Por nuestros derechos, ahora o nunca!” Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas*. Porto Alegre, vol. 3, n. 1, June, 2003, p.35-68.
- FRIGERIO, Alejandro e WYNARCZYK, Hilario. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*. Brasília, vol. 23, n. 3, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.
- (ed.). *Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades*. Rio de Janeiro: Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos-CLAM/Garamond, 2005.
- . *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil, Religião e Sociedade*, vol. 28, n. 2, 2008, p. 80-101.
- GLYNOS, Jason e HOWARTH, David. *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Abingdon/New York: Routledge, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. “Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism”, in *Between Naturalism and Religion*. Cambridge, Polity, 2006, p. 271-311.
- HOPENHAYN, Martin. “¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura”. In: MATO, Daniel (ed.). *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 17-40.
- KYMLICKA, Will. “Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe”. In: KYMLICKA, Will; OPALSKI, Magda (eds.). *Can liberal pluralism be exported? Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*. New York: Oxford University Press, 2001, p.13-105.
- . *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford/New York: Oxford University, 2007.
- LABORDE, Cécile. *Critical Republicanism: the Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford, Oxford University, 2008.
- LACLAU, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso, 1990.
- . *The Populist Reason*. London: Verso, 2005.
- LANDIM, Leilah; THOMPSON, Andrés. Non-governmental organisations and philanthropy in Latin America: an overview. *Voluntas*. New York, vol. 8, n. 4, 1997, p. 337-350.
- LEVEY, Geoffrey Brahm; MODOOD, Tariq (eds.). *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- LOREA, Roberto Arriada (ed.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

- MALLIMACI, Fortunato. Catolicismo y Liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la Modernidad Religiosa en América Latina, *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 20/21, 2000, p. 25-54.
- . Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner, *América Latina Hoy*, n. 41, December, 2005, p. 35-56.
- . Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina. In: MALLIMACI, F. (ed.). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue, 2008, p. 75-90.
- MARTY, Martin E. *When Faiths Collide*. Malden/Oxford: Blackwell, 2005.
- MATTOS, Izabel Missaglia de. “Etnicidade, religião e multiculturalismo”. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de (eds.). *O futuro da religião na sociedade global. Uma perspectiva multicultural*. Proceedings from the International Religious Sciences Congress. Goiania, Brazil, 3-5/09/2007, 2008, p. 47-63. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/docs/DaSilvaMoreiraOFuturoDaReligiao.pdf>. Acesso: 10/2/10.
- MOSQUEIRA, Mariela Analía. *Derechos Sexuales y Reproductivos y activismo religioso en la Argentina actual: una mirada desde las y los jóvenes*. 2009. Disponível em: <http://centauro.cmq.edu.mx:8080/Libertades/pdf/ivcurso/ArgentinaMosqueira.pdf>. Acesso em: 10/03/10.
- ORO, Ari Pedro (ed.). *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar/CNPq-Pronex, 2006.
- PAREKH, Bhikhu. *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Cambridge, MA: Harvard University, 2000.
- PETTIT, Philip. “Minority claims under two conceptions of democracy”. In: IVISON, Duncan (ed.). *Political theory and the rights of indigenous peoples*. Cambridge: Cambridge University, 2000, p. 199-215.
- . Culture in the Constitution of a Republic, *The Republic*, n. 3, May, 2006, p. 1-16. Disponível em: <http://www.republicjournal.com/03/html/petit03.html>. Acesso em: 31/05/2006.
- PICATTO, Pablo. Public sphere in Latin America: A map of the historiography, *Journal of Social History*. 2006. Disponível em: <http://www.columbia.edu/~pp143/ps.pdf>.
- PINTO, Céli Regina Jardim. Quem tem direito ao “uso do véu”? (uma contribuição para pensar a questão brasileira) *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 26, January-June, 2006, p. 377-403.
- RANCIERE, Jacques. *Dis-agreement: politics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota, 1999.
- RIHA, Rado. “Politics as the real of philosophy”, in: Critchley, Simon; Marchart, Oliver (eds.) *Laclau: A Critical Reader*. Abingdon/New York, Routledge, 2004, p. 73-87.

- SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 28, 1995, p. 123-138.
- . A religião dos brasileiros. *Teoria e Sociedade*. Belo Horizonte, n. 4, 1999, p. 55-72.
- SCHWEINHEIM, Guillermo F. F. Reivindicación del populismo, demandas republicanas y construcción institucional del Estado. Trabalho apresentado no IV Congresso Argentino de Administração Pública. Buenos Aires, 2007. Disponível em: <http://www.asociacionag.org.ar/pdfcap/4/Schweimhein,%20Guillermo.doc>. Acesso em: 15/03/2010.
- SCOTT, Joan W. Symptomatic Politics: The Banning of Islamic Head Scarves in French Public Schools. *French Politics, Culture and Society*, vol. 23, n. 3, 2005, p.106-120.
- SEGATO, Rita Laura. A faccionalização da república e da paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 13, n. 27, Jan-Jun, 2007, p. 99-143.
- SEYFERTH, Giralda. *Estado-nação e cidadania imigração e diferenciação cultural: a problemática dos conceitos de etnicidade, raça e multiculturalismo*. Trabalho apresentado no XXVIII Encontro anual da ANPOCS. Caxambu-MG, 2004, mimeo.
- SILVA, Marcelo Kunrath e MICHELOTTI, Fernando Canto. Entre a igualdade e a distinção: lutas por reconhecimento na modernidade periférica. *Anais do II Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia*. Florianópolis, Núcleo de Pesquisa em Movimentos Sociais/UFSC, 2007.
- SILVA, Ricardo. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. *Lua Nova*, São Paulo, n. 74, 2008, p. 151-194.
- SMITH, Peter H.; ZIEGLER, Melissa R. Liberal and Illiberal Democracy in Latin America. *Latin American Politics and Society*, vol. 50, n. 1, Spring, 2008, p. 31-57.
- SORJ, Bernardo; MARTUCCELLI, Danilo. *The Latin American challenge: social cohesion and democracy*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso/The Edelstein Center for Social Research, 2008.
- SOUZA, Jessé. *Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos*. Brasília: Paralelo, 1997.
- . *A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: UFMG/IUPERJ, 2003.
- STARLING, Heloísa Maria Murgel. Where only wind was once sown: the tradition of republicanism and the agrarian question in Brazil. *Contributions to the History of Concepts*, Leiden, vol. 3, n. 2, 2007, p. 152-180.
- THOMPSON, Andrés A. Non-governmental organisations and philanthropy: the case of Argentina *Voluntas*, New York, vol. 8, n. 4, 1997, p. 401-417.

- VAGGIONE, Juan Marco. Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious. *Social Theory and Practice*, Florida, vol. 31, n. 2, 2005, p. 233-53.
- VÁSQUEZ, Manuel A.; MARQUARDT, Marie Friedmann. *Globalizing the sacred. Religion across the Americas*. New Brunswick/London: Rutgers University, 2003.
- VELASCO, Juan. *La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural*. ISEGORÍA, n. 33, 2006, p. 191-206.
- VIANNA, Luiz Werneck. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.
- WADE, Peter. Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas e indígenas. *Tabula Rasa – Revista de Humanidades*, n. 4, 2006, p. 59-82.
- WALZER, Michael. *Thick and thin: Moral argument at home and abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- YÚDICE, George. *The expediency of culture. Uses of culture in the global era*. Durham: Duke University, 2003.

Como citar este artigo:

- BURITY, Joanildo A. Republicanismo e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 199-227.

Sociabilidade em rede

Gabriel de Santis Feltran¹

Resenha do livro:

MARQUES, Eduardo. *Redes Sociais, Segregação e Pobreza*. São Paulo, Editora UNESP e Centro de Estudos da Metrópole, 2010.

As condições de vida e os padrões de sociabilidade das camadas mais pobres da população, no Brasil, têm sido marcados por transformações muito intensas nas últimas quatro décadas. Nesse período, os mercados de trabalho populares se reconfiguraram inteiramente, na esteira da chamada “reestruturação produtiva”; simultaneamente, declinou a migração ao sudeste, fundadora dos territórios de moradia popular nas metrópoles, e se consolidou a inscrição das mulheres no mercado de trabalho, deslocando decisivamente as relações de gênero domésticas. Imersa nessas transformações, a família popular tendeu à nucleação, em arranjos muito heterogêneos. No plano religioso, e especialmente entre os mais pobres, o trânsito do catolicismo ao pentecostalismo foi também muito notável. Além disso, o acesso à infraestrutura urbana, serviços fundamentais e bens de consumo cresceu muito desde os anos 1970 e, embora ainda deficiente, possibilitou outros modos de inserção das novas gerações na cidade. Da mesma forma, as dinâmicas da criminalidade urbana se alteraram radicalmente nesse período e, com elas, os modos da disposição e gestão da violência nos territórios. Em suma, as categorias centrais das análises sociológicas sobre os pobres urbanos: o trabalho, a migração, a família, as políticas sociais e urbanas, a religião e a violência, estão hoje muito longe de ser o que foram.

1 Professor do Departamento de Sociologia da UFSCar.

À luz desse cenário de deslocamentos, nada triviais, a literatura acadêmica sobre os temas em questão tem sido saudavelmente renovada. O livro “*Redes Sociais, Segregação e Pobreza*”, de Eduardo Marques, vem a público já como referência importante desse processo de renovação analítica. O autor – professor do Departamento de Ciência Política da USP e pesquisador do Centro de Estudos da Metrópole, do qual já foi diretor – apresenta ao leitor os resultados de uma pesquisa empírica inovadora, e de muito fôlego, sobre as relações entre *redes sociais de indivíduos e condições de pobreza urbana*. Com ênfase no caso paulistano, mas amparado também por pesquisas complementares e comparativas, o estudo dedica-se a mapear as redes sociais de centenas de pessoas em diferentes situações de pobreza e segregação espacial na cidade.

Na Introdução do trabalho, Eduardo Marques apresenta as principais questões que o guiaram no estudo empreendido e nas formas de analisar os dados obtidos na elaboração do livro, originalmente sua tese de livre-docência. São elas:

Como são as redes de relações dos pobres no Brasil metropolitano, e o que as condiciona e influencia? Quais são os tipos de redes existentes e de que forma elas se associam com padrões distintos de sociabilidade? Que consequências essas redes produzem para os indivíduos e para a pobreza em geral? (A ênfase aqui é a mediação de acesso a bens obtidos no mercado ou fora dele). Quais são os mecanismos pelos quais as redes influenciam as condições de vida, a pobreza e as desigualdades sociais no cotidiano dos indivíduos? (Marques, 2010: 17).

As questões explicitam uma clivagem analítica que me parece decisiva para a leitura do livro, e que permitem avaliar o estatuto da contribuição que ele oferece à literatura especializada. Em minha interpretação, as duas primeiras perguntas guiam a tentativa de caracterizar e tipificar as redes de indivíduos em situação de pobreza e, nessa medida, elaboram o plano cognitivo a partir do qual se descreve o mundo empírico estudado e se fundamentam as análises desenvolvidas ao longo do livro. A heterogeneidade constitutiva das redes encontradas permite, então, sua classificação e a busca por padrões nomológicos de relações entre os critérios básicos de estudo (sexo, idade, renda, escolaridade, migração etc.), e as dinâmicas familiares, escolares, religiosas, civis e econômicas, que vão constituir os parâmetros do estudo da sociabilidade de indivíduos inscritos na pobreza. As duas últimas questões, por sua vez, e de modo coerente com o legado weberiano anunciado nas primeiras, elaboram planos de inferência analítica mais ampla, buscados pelo estudo; trata-se agora de procurar pelas *consequências* das distintas conformações das redes para indivíduos e para a

pobreza em geral. Nessa busca, destacam-se não apenas os atributos das redes, mas sobretudo os *mecanismos* causais que condicionam suas características formais e suas formas de transformação na linha do tempo. Desprende-se daí uma tentativa ousada de buscar, nos padrões relacionais expressos formalmente pelas redes, uma interpretação mais geral das situações de pobreza urbana, segregação socioespacial e condições de vida em São Paulo e, por comparação, em outras metrópoles brasileiras. A clivagem inicial entre os dois pares de questões norteadoras do trabalho apresenta-se, portanto, como elemento central para a ordenação do problema a investigar, os modos de tratá-lo e a estrutura interna do livro.

No primeiro capítulo, Eduardo Marques prepara o terreno do debate, tomando posição frente à bibliografia nacional e internacional de redes, pobreza e segregação, e elaborando precisões conceituais. As noções de pobreza urbana, segregação e redes são, então, estudadas criticamente, em debate com a sociologia urbana, o urbanismo e a ciência política. O estudo das categorias “pobreza” e “segregação” encaminha o leitor para uma percepção relacional dos fenômenos em pauta, o que é inovador frente aos modos usuais de tratamento destes termos no debate. Em seguida, quatro décadas da bibliografia sobre “redes sociais” são perscrutadas para contextualizar a escolha teórico-metodológica do estudo em questão, que concentra sua novidade, tal seja, o exame de *redes pessoais* de indivíduos em situação de pobreza. Ainda neste capítulo, o autor torna claro seu caminho analítico e explicita o diálogo teórico com a produção recente de autores como Charles Tilly:

Parto da hipótese de que espaço e redes são estruturas que incorporam (ou incluem) possíveis mecanismos causais para as situações de pobreza. Esses mecanismos atuam mediando o acesso dos indivíduos a diversas estruturas de oportunidades e outros elementos que influem no seu bem-estar (Marques, 2010: 57).

Nos Capítulos 2, 3 e 4, as duas primeiras questões anunciadas operam como mote da caracterização do universo empírico estudado. O segundo capítulo combina uma apresentação da metrópole paulistana e suas pobrezaas a uma descrição dos momentos da pesquisa empreendida, instrumentos metodológicos desenvolvidos e locais de moradia dos indivíduos cujas redes serão analisadas. O “capítulo metodológico”, assim, além de situar a perspectiva a partir da qual fala o autor, apresenta ainda uma série extensa de dados empíricos que pode subsidiar uma série de outras investigações. O terceiro e o quarto capítulos, então, se debruçam inicialmente sobre os dados coletados. Aqui já se torna claro

um preceito metodológico fundamental, muito relevante nesse caso: descrever já é analisar, e apresentar resultados de pesquisa. Os resultados surgem da caracterização proposta, e são inicialmente tratados, conforme aparecem. Nota-se que as redes dos indivíduos pesquisados apresentam tendência a ser menores, mais locais e menos diversificadas que as de indivíduos de classe média. No entanto, percebe-se que elas variam mais a partir da juventude – adolescentes de classe média têm redes formalmente muito próximas às de meninos e meninas das periferias, ainda que os atributos contidos nelas sejam muito distintos. Na idade adulta, porém, tanto a forma quanto os atributos das redes dos indivíduos são muito distintas. Eduardo Marques apresenta uma hipótese instigante das causas pelas quais essa variação opera – deixo ao leitor o gosto de descobri-la. Pois o que importa aqui, sobretudo, é demonstrar a heterogeneidade das redes internas ao mundo pesquisado. Nada de estereotipar “a” pobreza, portanto: há que pensá-la em seu plural constitutivo, e considerar as clivagens internas ao mundo das periferias urbanas. O quarto capítulo dedica-se, por isso, a elaborar uma tipologia das redes estudadas a partir de sua regularidade interna, tanto em relação à dimensão e estruturação formal, quanto à inserção urbana e padrões de *sociabilidade* – considerada com padrões de atributos relacionais que, no livro, aparecem em diálogo crítico com a noção de capital social.

Se o mapeamento realizado até aqui já contribui decisivamente para demonstrar, além da enorme heterogeneidade intrínseca às pobrezaas contemporâneas, que se faz necessária uma ruptura analítica – ou, ao menos, uma relação empírica e indutivamente construída – com as teses economicistas ou macroestruturais, essa é só a contribuição inicial do volume. Os capítulos 5, 6 e 7 se dedicam a extrair inferências causais de maior envergadura, a partir dos dados empíricos e da tipologia construída, avançando cuidadosamente no argumento, passo após passo. O quinto capítulo dedica-se a demonstrar os efeitos das redes para que indivíduos acessem os mercados, com centralidade para o mundo do trabalho, e o sexto investiga sua relevância para acessar bens e serviços não mercantis. Para esse capítulo, um estudo qualitativo complementar, realizado a partir do mapeamento das redes pessoais, e entrevistando em profundidade vinte sujeitos das mais diferentes situações tipificadas, contribui para buscar hipóteses explicativas de alguns dos *mecanismos causais* implicados tanto na *variabilidade das redes* quanto nos seus diferentes padrões ao longo dos ciclos de vida. O sétimo capítulo dedica-se, então, a explorar a última questão norteadora apresentada, ou seja, investigar analiticamente o problema dos *mecanismos* que fazem com que as redes variem, em diálogo com a bibliografia nacional e internacional da área. Aqui, a dimensão da *sociabilidade* aparece ainda mais

claramente como categoria central para, junto das categorias clássicas de renda e acesso, pensar os diferentes padrões de privação encontrados, bem como as formas como eles variam ao longo dos ciclos de vida, passagens geracionais etc.

A análise criteriosa dos resultados obtidos em campo permite a Eduardo Marques, portanto, dialogar de modo provocativo tanto com as formas tradicionais de interpretar a pobreza (renda, ocupação, condições de moradia etc.) quanto com novos e promissores parâmetros para pensá-la no país (acesso a bens e serviços obtidos em mercados, fora de mercados, padrões de trocas e reciprocidade entre indivíduos e grupos etc.). Ao final do livro, de leitura fluida e agradável, resta ao leitor especialista um olhar admirado frente à originalidade da proposta teórica e metodológica que, no entanto, não dispensa a tradição do pensamento da questão urbana e das desigualdades sociais no Brasil; ao gestor público interessado na cidade, seguramente restará a sensação de que o conhecimento acadêmico não é tão inócuo quanto pode parecer, à primeira vista; a qualquer leitor interessado, sem dúvida, restará o enriquecimento provocado pelo contato com resultados empíricos muitas vezes contraintuitivos, que desmistificam uma série de teses apressadas sobre as causas e as características da pobreza contemporânea. A mim, que trabalho com temas e cenários parecidos àqueles pesquisados no livro, embora utilizando perspectivas teórico-epistemológicas distintas, restou aquilo que Hannah Arendt chamaria de “experiência do pensar”. Os dados expostos por Eduardo Marques me fizeram pensar durante dias, e sua clareza na exposição permite diálogo também com suas formas – inteiramente originais – de tratar o material empírico com vistas à produção de inferências analíticas. O livro nos convida a todos, portanto, para um debate intelectual qualificado, tanto sobre as cidades contemporâneas, sua heterogeneidade e desigualdade intrínsecas, quanto sobre a renovação necessária do pensamento social e político contemporâneos. A acolhida calorosa que o livro vem recebendo indica que essa renovação é bem-vinda. “*Redes Sociais, Segregação e Pobreza*”, de Eduardo Marques, já vem a público, portanto, como contribuição fundamental tanto para o debate acadêmico sobre pobreza e segregação, quanto para a formulação de políticas coerentes com o compromisso público de construção de cidades mais justas.

Como citar esta resenha:

FELTRAN, Gabriel de Santis. Sociabilidade em rede. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 231-235.

O paradoxo de Giddens

Rodrigo Constante Martins¹

Resenha do livro:

GIDDENS, Anthony. *The politics of climate change*. Cambridge, Polity Press, 2009.

Não temos política de mudança climática. Este é o diagnóstico que Giddens sublinha em seu mais recente livro, *The politics of climate change*, lançado em 2009. Em grande medida, trata-se de uma obra propositiva, que faz uso de dados recentes sobre as dimensões do aquecimento global, bem como de suas projeções, para sugerir estratégias de enfrentamento político desta ameaça ambiental. Por esta razão, a obra pode ser lida por ambientalistas e demais interessados na temática como nova intervenção neste debate, atualmente alvo de investidas de diversas frentes intelectuais. Contribuindo com esta orientação de leitura soma-se o fato de Giddens ter atuado como conselheiro do governo trabalhista de Tony Blair no Reino Unido, entre os anos de 1997 e 2007. Toma-se sempre seu discurso, portanto, como politicamente situado.

Contudo, para os familiarizados com a vasta obra do sociólogo inglês, *The politics of climate change* pode ser lido como resultado de uma compreensão bastante peculiar dos fenômenos econômicos, políticos e culturais da chamada alta modernidade. É possível considerá-lo um passo significativo na sustentação de sua *teoria da estruturação*, detalhadamente apresentada no livro “A constituição da sociedade”, originalmente publicado em 1984 (com primeira edição brasileira datada 1989). No escopo da sociologia, em particular, as discussões e proposições empreendidas por Giddens no debate sobre mudanças climáticas

1 Professor do Departamento de Sociologia da UFSCar.

permitem a leitura de novos contornos da teoria da estruturação, tanto no propósito de reforçar alguns de seus pontos críticos, quanto na busca do redimensionamento de suas potencialidades analíticas.

No curso de seu livro, organizado em nove capítulos, Giddens movimentava continuamente a interpretação entre os planos individual e institucional. Nos três capítulos finais dedica-se de modo mais incisivo à discussão ambiental em termos de política internacional, firmando o argumento de que os países industrializados devem assumir maior responsabilidade nos custos financeiros da necessária política de mudança climática. Em vários momentos da obra, entretanto, escapa do plano institucional para apontar, no cotidiano, as dificuldades de se mobilizar forças e recursos sociais na direção do enfrentamento das ameaças postas pela moderna pilhagem ambiental. E seriam exatamente estas dificuldades cotidianas, manifestas no universo das práticas e da consciência discursiva dos agentes, a frágil base sobre a qual os ideais de sustentabilidade de hoje se mantêm.

Giddens enfatiza que há uma grande distância entre o conhecimento sobre o fenômeno da mudança climática e a efetiva ação para a alteração de hábitos cotidianos que contribuem para o fenômeno. Com base em dados de um estudo nacional sobre atitudes e condutas populares em relação ao meio ambiente, feito entre os anos de 1993 e 2007 pelo Ministério do Meio Ambiente dos Estados Unidos, Giddens destaca que 44% dos consultados classificaram o aquecimento global como problema “muito importante”. Contudo, o tema ocupou apenas o 18º lugar na lista de questões gerais com as quais os mesmos entrevistados se preocupavam. Sistematizando *surveys* internacionais realizados por instituições privadas distintas, o autor revela que a mudança climática é indutora de “alto nível de apreensão” em apenas 22% da população do Reino Unido e da Alemanha; essas cifras atingem níveis mais expressivos na população dos países em desenvolvimento, chegando a patamares próximos dos 60% na China, Índia, México e Brasil.

Ainda baseado em pesquisas de opinião, Giddens ressalta que o imaginário do aquecimento global é atingido pelo fenômeno da fadiga de atenção. Isso porque, nos países desenvolvidos, paralelamente ao conhecimento sobre os riscos do aquecimento global, os entrevistados se dizem fartos de ler e/ou ouvir sobre o assunto. Neste caso, o alarmismo comumente presente nos enunciados do tema pouco sensibilizaria os agentes diante dos “riscos rivais” que marcam este momento da modernidade – tais como as ameaças terroristas, a disseminação de armas nucleares, a segurança energética etc.

Para o autor, a distância entre o saber e o agir neste caso tem relação direta com o cálculo abstrato que os temas ambientais requerem. Mantém, desta

feita, a historicidade da questão ambiental em termos de seu contexto espaço-temporal. Conforme indica em um de seus textos mais conhecidos, em situação de alta modernidade, os cenários de interação e estruturação das práticas se alteram. Em um movimento de desençaixe que se realiza externamente, mas opera no planejamento da ação do próprio agente, o espaço é arrancado do tempo, alterando as situações de copresença e os demais elementos da contextualidade da ação (Giddens, 1991). No caso do aquecimento global, a atitude de confiança nos prognósticos da ciência teria alterado a percepção dos agentes face a seus riscos, mas não teria ainda provocado mudanças profundas nos modos de organização das práticas sociais. A confiança no modo como se vê o mundo natural em sua imediaticidade – contato primário, fonte da segurança ontológica – parece refazer-se no agenciamento cotidiano das ações.

Disso decorre o que o próprio autor nomeia como *paradoxo de Giddens*: face ao caráter abstrato representado pelo aquecimento global (não se trata de ameaça espacialmente palpável ou imediatamente situada no tempo), por mais assustadores que sejam os cenários futuros desenhados pelo saber perito, a conduta cotidiana segue marcada pela falta de ação afirmativa para a questão. O fato de se saber que, neste caso, esperar os traços mais visíveis da mudança climática será seguramente tarde para o início de trajetórias de reversão, faz do paradoxo de Giddens um indicador do limite crítico do fenômeno da confiança em tempos de desençaixe espaço-temporal.

O arsenal de informações sobre o aquecimento global, bem como as propostas de mitigação de seus impactos – que passam pela disseminação de tecnologias renováveis, estratégias de tarifação verde e adoção de princípios de políticas públicas (tais como os da precaução e do usuário poluidor-pagador) – trazem um panorama instigante para novas etapas do que o autor chama de industrialismo. Citando o pensador político norte-americano Jeremy Rifkin, Giddens afirma também identificar o desenho do que se poderá chamar de Terceira Revolução Industrial. Do ponto vista prático, para além do desenvolvimento das comunicações em rede que alteraram a produção e, principalmente, as práticas de consumo, Giddens empolga-se com a convergência das referidas tecnologias com as fontes renováveis de energia. Para o autor, há no horizonte uma espécie de economia energética mundial na qual os indivíduos poderão produzir e compartilhar energia renovável, por meio de redes tais como as de informação.

Mas a dimensão de maior relevo neste panorama de transformações parece estar, sob a ótica de Giddens, em sua intencionalidade. “A Revolução Industrial

original não ocorreu de maneira consciente. A próxima, no entanto, terá de ser criada como um projeto deliberado para nos proteger contra perigos futuros – uma situação muito diferente” (Giddens, 2009: 130). O futuro do industrialismo, nestes termos, é visto pelo autor como um projeto reflexivo singular, pois deverá se apoiar na fé nos sistemas abstratos para novos cursos de ação. O contrafactual assume posição central neste contexto através da confiabilidade na perícia estabelecida para a mensuração dos riscos da mudança climática (por mais que haja o discurso cético também no campo da perícia científica). Trata-se da colonização do futuro, conforme definiu o próprio autor em outra ocasião (Giddens, 2002); o estímulo ao cotejamento do risco, agora institucionalizado, possivelmente se constituiria em um dos pilares do novo industrialismo.

Esta intencionalidade do projeto de futuro deve repercutir em várias esferas da vida moderna. Para o autor, uma das esferas de maior importância seria a do gosto, com interesses norteados por novos agenciamentos, referenciados no horizonte de uma economia com baixo teor de carbono. Neste caso em particular, Giddens empenha na análise a complexa relação entre agência e poder formulada na teoria da estruturação. Em *A constituição da sociedade*, enunciava que “a ação depende da capacidade do indivíduo de ‘criar uma diferença’ em relação ao estado de coisas ou curso de eventos preexistente. Um agente deixa de o ser se perde a capacidade para ‘criar uma diferença’, isto é, para exercer alguma espécie de poder” (Giddens, 1989: 11).

Acreditando no potencial inovador da ciência moderna e do industrialismo, Giddens sugere que novos agenciamentos podem se basear ainda na radicalização do empreendedorismo e dos investimentos em novas tecnologias. Critica o princípio da precaução exatamente por julgá-lo uma das construções errôneas do chamado movimento verde, menos preocupado com a possível radicalização do industrialismo em novas direções que com as barreiras passíveis de lhe serem erguidas. A noção de desenvolvimento sustentável, por sua vez, é por ele definida como um paroxismo. Situa-se longe do campo dos conceitos analíticos e se constitui em um lema, cuja substância é absolutamente relativa a depender do conjunto de agentes envolvidos em sua construção.

Da crítica a esses pilares importantes do ambientalismo, Giddens parte para a proposição de uma lista de conceitos que, sob sua ótica, podem promover uma política de mudança climática em nível político-institucional. Desta lista de conceitos, quatro são centrais em sua argumentação. O primeiro deles é o de *Estado assegurador*, que pretende posicionar a instituição nas condições históricas de dominação e administração na modernidade radicalizada. Sua atuação

se assemelharia à de um agente facilitador, assegurando a confiança de instituições e dirigentes de outros Estados no que concerne ao cumprimento de metas e manutenção dos acordos de médio e longo prazos necessários à política de mudança climática.

A atenção dispensada pelo autor ao papel do Estado pode apenas ser devidamente compreendida se situada no âmbito da teoria da estruturação. Sem embargo, Giddens não pretende retomar, como se poderia inferir, as discussões sobre políticas públicas *top-down* ou mesmo o debate clássico sobre planificação (dedica, inclusive, o Capítulo 5 do livro para demarcar as singularidades de seu argumento sobre o tema). Sua intenção parece ser a de reforçar a necessidade de se atingir o agenciamento nas práticas cotidianas, influenciando nas dimensões de reprodução dos sistemas sociais. Na teoria da estruturação esses sistemas são definidos como a padronização de relações sociais ao longo do tempo-espaço, e considerados amplamente variáveis em termos de grau de “sistemicidade” (nos termos do autor) ou coesão interna (Giddens, 1989). Os Estados modernos, por sua vez, “incluem o monitoramento reflexivo dos aspectos da reprodução dos sistemas sociais subordinados ao seu domínio” (Giddens, 2008: 43). Tratar do Estado e de sua posição como assegurador significa, na perspectiva de Giddens, ir de encontro às práticas sociais institucionalizadas, dotadas de um tempo reversível. Em outras palavras, significa incluir no cálculo das ações individuais (e não apenas no plano da consciência discursiva) os recursos implicados no planejamento de longo prazo que a política de mudança climática requer.

Outros dois conceitos relevantes repousam sobre a noção de convergência. O conceito de *convergência econômica* mantém acesa a crença nos princípios de conduta ideal-capitalistas weberianos. Giddens sugere que tal convergência relaciona-se com o potencial de que inovações econômicas e tecnológicas desenvolvidas para combater o aquecimento global possuem para também atuar como vantagem competitiva para seus empreendedores. Neste caso, princípios como o do *poluidor-pagador* poderiam ter boa funcionalidade. Já a *convergência política* refere-se à superposição da política de mudança climática frente a outros valores e objetivos políticos nacionais e ou/regionais – meta que necessariamente envolve a credibilidade do Estado assegurador. Conforme salienta,

a convergência política tenderá a ser crucial para indicar como poderemos efetivamente responder às mudanças climáticas; sendo abstrato e concernente à perigos futuros, o aquecimento global tende a facilmente dar lugar a preocupações mais cotidianas na cabeça das pessoas (Giddens, 2009: 69).

Desta convergência política decorre o quarto conceito relevante, *evidenciação*, proposto como estratégia de mobilização de recursos estruturais – isto é, nos termos do autor, traços de memória formados e exemplificados nos cursos de ação – para a manutenção do aquecimento global no cerne da agenda política.

Esses conceitos articulam noções essenciais da teoria da estruturação do autor, bem como de sua interpretação dos fenômenos da modernidade. O Estado assegurador e as formas de convergência, ao envolverem sistemas sociais, recursos estruturais e consciências prática e discursiva, alegam irremediavelmente as noções de rotina e agência desenvolvidas no curso na carreira intelectual de Giddens. A rotina como caráter habitual das práticas cotidianas, sustentada por certo senso de segurança ontológica, que dificulta a reação ao caráter abstrato das previsões conhecidas sobre o aquecimento global. A agência diz respeito aos eventos em que o indivíduo atua com consciência de que poderia tê-lo feito de modo diferente. Uma política de mudança climática envolve, para o autor, tanto as ações macro, entendidas em termos de acordos internacionais, quanto àquelas relativas ao estímulo de mudanças no monitoramento reflexivo das ações individuais. Eis o cerne da teoria da estruturação: a organização das práticas como reprodução (rotina) e traços de memória, só existe na ação do agente; a agência e as possibilidades de mudanças no curso da ação também só existem através da consciência do agente, e para tornarem-se efetivas dependem da motivação deste último e do contexto de interação.

Deste modo, é lícito afirmar que, na interpretação de Giddens, os desafios à construção de uma política de mudança climática situam-se na esfera das condutas individuais e na ordem institucional. A proposição de mudanças para esta última é evidentemente menos tensa, sobretudo em razão de sua visibilidade e dos canais de negociação e cobranças já consagrados nas sociedades democráticas. No plano individual, as possibilidades de mudanças efetivas nas práticas de risco dependerá do que o autor outrora denominou de política-vida, que refere-se

a questões políticas que fluem a partir dos processos de autorrealização em contextos pós-tradicionais, onde influências globalizantes penetram profundamente no projeto reflexivo do eu e, inversamente, onde os processos de autorrealização influenciam as estratégias globais (Giddens, 2002: 197).

É neste último plano, em particular, que o paradoxo de Giddens parece atingir grau maior de evidenciação.

Referências bibliográficas

- GIDDENS, Anthony. *O Estado-Nação e a violência: segundo volume de uma crítica ao materialismo histórico*. São Paulo: Edusp, 2008.
- . *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- . *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- . *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

Como citar esta resenha:

- MARTINS, Rodrigo Constante. O paradoxo de Giddens. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 237-243.

Crack, exclusão e sociabilidade

Daniel De Lucca¹

Resenha do livro:

Bourgois, Philippe. *En quête de respect: le crack à New York*. Paris, Seuil, 2007.

Publicado em 1995 nos Estados Unidos, e lá vendendo mais de cem mil cópias, *In Search of Respect: Seeling Crack in El Barrio* foi premiado pelo *C. Wright Mills Prize*, em 1996, e pelo *Margaret Mead Award*, em 1997. Também suas traduções para o francês, espanhol, italiano e até chinês atestam a ampla e calorosa recepção de uma obra que hoje já pode ser considerada uma espécie de *best-seller* de etnografia urbana. O livro foi resultado de um trabalho de campo intensivo, que se estendeu de 1985 a 1991, período em que Philippe Bourgois, antropólogo de nacionalidade francesa, mas criado e educado no território norte-americano, viveu intermitentemente com sua esposa e seu filho recém-nascido num apartamento alugado no *East Harlem* de Nova York. A pesquisa se iniciava no mesmo momento histórico em que o crack começava a dar sinais de sua presença na cidade, transformando sociabilidades de rua, dinamizando circuitos informais da economia urbana e fazendo autoridades e meios de comunicação anunciarem o fenômeno em termos de uma “epidemia de crack”.

Ao ler o livro hoje é impossível não pensar nos acontecimentos desta última década, quando o pânico moral que assumiu o discurso público sobre o crack em algumas das metrópoles brasileiras parece ganhar maior potência na exata medida em que avança a ignorância sobre o assunto. Contudo, se parte considerável da literatura em ciências sociais brasileira focou no tema do “uso de drogas” como um “estilo de vida” para, entre outras coisas, insistir sobre a

1 Doutorando em Ciências Sociais – UNICAMP.

diversidade de experiências e objetivos, sejam religiosos, recreativos ou outros, de modo a não reforçar o estereótipo e a imagem negativa do usuário como “viciado” ou “delinquente”, Bourgois propõe outra direção. Seu estudo apreende assim, de modo único e contundente, os significados, usos e efeitos do crack à luz mesmo dos mecanismos de estigmatização, das assimetrias e das violências vividas.

Mas mesmo que o crack possua um lugar de destaque no conjunto da argumentação do autor, como um tipo de catalisador e revelador de conexões, alvo de discursos e práticas urbanas incrivelmente heterogêneas, definitivamente não se trata de um livro sobre a droga ou a drogadição. A própria categoria “adição”, que aparece aqui e ali no corpo do texto e que pode nos remeter à classificação patológica da “dependência”, não possui valor por si mesma e não explica muito daquilo que está sendo descrito. Isso, pois esta dependência é tratada não como causa, mas como “um sintoma – e um símbolo deslumbrante – das dinâmicas mais profundas da marginalização social e da exclusão” (Bourgois, 2007: 30). E mesmo que esta última afirmação deixe a interrogação sobre se talvez certo determinismo biomédico não esteja apenas sendo trocado por outro mais sociológico, é impressionante os ganhos de análise envolvidos na simples consideração de que a qualidade farmacológica das drogas é virtualmente insignificante fora de seus contextos.

Com isso, todo o negócio das drogas, suas pendências e interdependências, só é entendido quando situado no cotidiano “entramado” de relações sociais que circunscrevem a difícil vida nas ruas do *East Harlem*. Historicamente caracterizado como um território de entrada para as sucessivas vagas migratórias que chegavam na cidade, *El Barrio* era no final dos anos 1980 predominantemente porto-riquenho – o que já não ocorre mais, segundo o prefácio e epílogo da versão Francesa, publicada em 2001 pela coleção *Liber*, dirigida por Pierre Bourdieu, e que atualiza algumas informações da obra original. Ali, podia-se comprar, a qualquer hora do dia ou da noite, valium, metadona, anfetamina, seringas hipodérmicas, cocaína e notadamente crack. Não por acaso, Bourgois articula como principal posto de observação etnográfica um ponto de venda, mas também de consumo, de crack e outras drogas (*crackhouse*), que tem como fachada uma casa de jogos e cujos trabalhadores – Primo e César – são seus principais interlocutores de campo. Efetivamente, o comércio das drogas e medicamentos estruturava e aquecia a economia local, aparecendo para os jovens migrantes, filhos ou netos de migrantes, como um estilo alternativo de vida, uma possibilidade real de trabalho, enriquecimento e mobilidade ascendente num cenário marcado pelo racismo, baixa escolaridade, desemprego e extrema pobreza.

Nesta paisagem urbana, junto à aparente inaplicabilidade da lei, somava-se o sentimento de um espaço público tomado por uma agressiva minoria juvenil, com a qual a maioria dos habitantes permanecia sob o medo dentro de seus apartamentos e escolas, numa postura claramente defensiva, evitando o contato com a rua e mantendo principalmente mulheres, crianças e idosos distantes dali. Assim como no clássico estudo empreendido por Michael Taussig (1993), Bourgois entende o “terror” vivenciado diariamente pela vizinhança (que tem pouca voz no conjunto da obra) como um tipo de conhecimento marcado pela suspensão das certezas, um saber sobre o poder da violência e a experiência da dor. Este terror articula-se em torno daquilo que Bourgois conceitua como a “cultura de rua da *innercity*”, constituindo o verdadeiro foco de indagação da pesquisa e designando uma multiplicidade de valores e práticas marcadamente machistas e caracterizadas por um estilo oposicional exacerbado, conflitivo e autodestrutivo.

Mas a brutalidade, a transgressão e os desentendimentos descritos pelo etnógrafo foram cuidadosamente vertidos numa escrita que busca contornar a imagem negativa do pobre, seja como coitado ou bandido, que tanto nos Estados Unidos como no Brasil comumente é capturada e lançada ao centro dos debates públicos, passando a operar como referencial na formulação de políticas de assistência e de segurança. Trata-se de, longe de romantizar ou endemonizar a vida das ruas, elaborar uma forma textual e conceitual capaz de exprimir adequadamente tal realidade. Por isso, a censura feita ao conceito, forjado por Oscar Lewis, de “cultura da pobreza” que, com seus pressupostos culturalistas e individualistas, se desdobra na culpabilização do pobre pela situação de miséria em que se encontra. Crítico dos estudos americanos sobre pobreza urbana, Bourgois argumenta que a “cultura de rua” não constitui um outro exótico, estrangeiro e selvagem, mas um modo genuinamente *made in USA* de responder e resistir ao preconceito, ao rebaixamento moral e à agonia de ser pobre numa cidade rica. Entretanto, se é verdade que ambos os conceitos dependem do hoje já tão problemático vocábulo da “cultura”, o modo de uso em cada autor parece ser simetricamente oposto ao outro. Enquanto Lewis circunscreve as práticas estudadas a uma subcultura migrante “desviante” e “má-integrada”, resultado de uma herança permanente e transgeracional de comportamentos destrutivos; Bourgois as expõe sempre ao “fora”, demarcando uma diferença tensa e conflitivamente articulada às formas estruturais de marginalização e acumulação de desvantagens sociais.

De fato, o eixo articulador da monografia, tal como anunciado no próprio título, é o problema da manutenção da dignidade num conturbado terreno no qual laços vitais são permanentemente ameaçados, alterados e quebrados. Com isso a luta pela sobrevivência conecta-se diretamente com o antagonismo

explosivo das ruas, cuja intensidade disruptiva aponta para linhas de fuga efetivamente suicidárias. Isso pois pequenos criminosos, vendedores e usuários de droga convertem-se em agentes de uma destruição da qual não estão, de modo algum, incólumes. O cotidiano de brigas familiares, os acertos de contas entre comerciantes e consumidores, as batidas policiais, as disputas com traficantes concorrentes, tudo isso fazia as ruas do bairro tomarem a feição de um campo de batalha para se marcar posições, adquirir reputações e “ser alguém”. Tanto o crack como a violência, vértices primeiros da degradação dos corpos, são produtivamente colocados no registro da *busca pelo respeito*. Se por um lado a droga é vista como um “tritador do orgulho”, elemento difamador principalmente dos consumidores mais compulsivos, por outro lado, a violência e a fama de ser violento constituem, ali, um capital de valor inestimável. Com isso, o respeito adquirido é relativo à capacidade de promover, enfrentar ou resistir à destruição, o que faz a luta pela preservação física se articular sempre com a busca pela integridade moral dos sujeitos e a disciplina de si.

O regime das moralidades locais é então abordado face aos mecanismos mais amplos de opressão e reprodução das desigualdades, o que de fato constitui a principal preocupação teórica do trabalho e que o coloca em ressonância com o movimento teórico das ciências sociais da época. Embora tratando, por vezes, de forma demasiadamente rápida ou dicotômica as relações que vinculam a experiência íntima desta economia subterrânea (*underground*) com determinações históricas e estruturais mais amplas (*mainstream*), a riqueza da excelente etnografia, bem como a variação das escalas e pontos de vistas mobilizados pelo autor permitem de fato, o abandono de explicações unívocas e simplórias a respeito das inúmeras complicações vividas na *innercity*. Utilizando-se de uma grande variedade de materiais empíricos e bibliográficos, que vão desde dados demográficos e estatísticos relacionados às transformações das dinâmicas migratórias e estratégias governamentais, às relações entre economia política e história urbana, o autor monta um diagrama de análise complexo e diversificado que desessencializa o conflito agonístico que marca o presente etnográfico nestes “terrenos conturbados”, bem como permite modular as linhas de força que conformam aquele gueto porto-riquenho encravado na ilha de Manhattan.

Diferente de sua geração, paralisada e muda por conta dos recém-descobertos problemas da “autoridade etnográfica”, Bourgois empreende um poderoso trabalho de campo e de escrita em nada silencioso e imparcial quanto aos paradoxos, riscos e responsabilidades envolvidas neste tipo de pesquisa. Se desde suas primeiras investigações, orientadas por Eric Wolf, a respeito de sangrentos conflitos na América Central, já se colocava em primeiro plano a questão do

“etnógrafo como testemunha”, nesta obra a reflexão sobre o lugar do narrador, os laços de confiança e amizade travados com *dealers* usuários de cocaína, as considerações sobre as condições específicas de trabalho e conhecimento em “campos minados” ganham mais destaque ainda. Esta monografia, a segunda de Bourgois, o consagrou internacionalmente como detentor de uma escrita envolvente e detalhista, capaz ao escavar significados miúdos da experiência através de um estilo que se aproxima do realismo literário. Recheado de relatos brutos, e por vezes brutais, a trama da obra desenha quadros de vida carregados de tragédia humana, dando a ver o modo como sujeitos são produzidos: sofrem e geram dor, buscam prazer e êxtase, têm seus corpos marcados, passam por traumas, são renegados e incorporados, presos, espancados, entram em fúria, são chamados a guerrear e a violar. A qualidade e densidade etnográfica singularizam o livro, o tornando leitura obrigatória para todos aqueles que buscam enfrentar o desafio de cifrar, de perto e de dentro, as formas na qual a vida é negociada nesses territórios conflagrados e que compõem os novos e complicados cenários de conflito do mundo urbano.

Referência bibliográfica

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

Como citar esta resenha:

DE LUCCA, Daniel. Crack, exclusão e sociabilidade. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 245-249.