

Enfoques – Revista Eletrônica  
dos alunos do Programa de  
Pós- Graduação em Sociologia  
e Antropologia

PPGSA/IFCS/UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitor: Aloísio Teixeira

Vice-Reitora: Sylvia da Silveira Mello Vargas

CFCH/IFCS

Diretor: Jessie Jane Vieira de Sousa

Vice-Diretor: Glauca Kruse Villas Bôas

PPGSA – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

Coordenadora: Elsje Maria Lagrou

Vice-Coodenador: Emerson Giumbelli

ENFOQUES – ONLINE

Editores:

Andréa Lucia da Silva de Paiva

Diego Alves

Janayna Alencar Lui

Ludmila Freitas

Luisa Barbosa

Marina de Carvalho Cordeiro

Nilton Rodrigues Júnior

Raphael Lima

Ronald Clay dos Santos Ericeira

Thais Schettino

### **Conselho Editorial**

Prof. Dr. Amir Geiger (UERJ)  
Prof. Dr. André Botelho (UFRJ)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Bila Sorj (IFCS/CFCH/UFRJ)  
Prof. Dr. Carlos Antonio da Costa Ribeiro (UERJ)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Elisa Pereira Reis (IFCS/CFCH/UFRJ)  
Prof. Dr. Fernando Ponte de Sousa (UFSC)  
Prof. Dr. Frederico Guilherme Neiburg (Museu Nacional/UFRJ)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Giralda Seyferth (Museu Nacional/UFRJ)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Gláucia Villas Boas (IFCS/CFCH/UFRJ)  
Prof. Dr. José Maurício Domingues (IUPERJ/UCAM)  
Prof. Dr. José Reginaldo Gonçalves (IFCS/CFCH/UFRJ)  
Prof. Dr. José Ricardo Pereira Ramalho (IFCS/CFCH/UFRJ)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Laura Moutinho (PUC-RIO)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Laura Segatto (ICS/DAN/UNB)  
Prof. Dr. Leopoldo Waizbort (USP)  
Prof. Dr. Luiz Antonio Machado da Silva (IFCS/CFCH/UFRJ)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Lygia Sigaud (Museu Nacional)  
Prof. Dr. Marcílio Dias dos Santos (CFH/GCSO/UFSC)  
Prof. Dr. Marco Aurélio Santana (UNI-RIO)  
Prof.<sup>a</sup>Dr<sup>a</sup>. Maria Lígia de Oliveira Barbosa (IFCS/CFCH/UFRJ)  
Prof. Dr. Michel Misse (IFCS/CFCH/UFRJ)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Mirian Goldenberg (IFCS/CFCH/UFRJ)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Patrícia Birman (UERJ)  
Prof. Dr. Paulo Tumolo (UFSC)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Patrícia de Farias (Universidade Cândido Mendes)  
Prof. Dr. Paulo Henrique Freire Vieira (CFH/PPGSP/UFSC)  
Prof. Dr. Peter Fry (IFCS/CFCH/UFRJ)  
Prof. Dr. Renan Springer de Freitas (UFMG)  
Prof. Dr. Roque de Barros Laraia (ICS/DAN/UNB)  
Prof. Dr. Ruben George Oliven (UFRGS)  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Vera Teles (USP)

### **Comissão de Publicação**

Angela Moreira Leite  
André Filipe dos Santos  
Brígida Renoldi  
Denise Pereira  
Eliska Altmann  
Fernando Antonio da Costa Vieira

Gabriela Honorato  
Karla Régner  
Maria Izabel dos Santos Garcia  
Mariane C. Koslinski  
Nilton Santos  
Natalia Gaspar  
Roberta Guimarães  
Simoni Toji

Enfoques On-Line – revista Eletrônica dos alunos do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro é uma publicação coordenada e editada pelos alunos do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Organização:

Andréa Lucia da Silva de Paiva  
Diego Alves  
Janayna Alencar Lui  
Ludmila Freitas  
Luisa Barbosa  
Marina de Carvalho Cordeiro  
Nilton Rodrigues Júnior  
Raphael Lima  
Ronald Clay dos Santos Ericeira  
Thais Schettino

Revisão de textos: Malu Resende

(Catalogação na fonte pela Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro)

---

ENFOQUES on-line: Revista Eletrônica dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Sociologia/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. - V.7, n.2 (novembro, 2008). - Rio de Janeiro: PPGSA, 2008.

Irregular.

ISSN 1678-1813

1. Sociologia. 2. Antropologia. I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Centro de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia.

---

Endereço para correspondência e assinatura:

Mailling address subscriptions

Revista dos alunos do PPGSA – Comissão Editorial  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia  
Largo de São Francisco, nº 1, sala 420.  
Centro – Rio de Janeiro – RJ – 20051-070  
e-mail: enfoques@ifcs.ufrj.br

**SUMÁRIO**

APRESENTAÇÃO	7
POLÍTICAS PÚBLICAS E DEMOCRACIA CULTURAL NO BRASIL	9
BANDAS DE ROCK INDEPENDENTE: REDES GLOBAIS E APROPRIAÇÕES LOCAIS	27
SOBRE A FLEXIBILIDADE MORAL: PRINCÍPIOS DE QUALIFICAÇÃO DO TRABALHO NA REVISTA <i>VENCER!</i>	43
SONHOS DE UM BRAVO MUNDO NOVO OU O OFÍCIO DA JARDINAGEM: SOBRE SOCIEDADES DE CONTROLE REAIS E IMAGINÁRIAS	67
CONSIDERAÇÕES SOBRE O PARENTESCO POR CRIAÇÃO (AVAGUARANI DE OCO'Y) E OUTRAS TEORIAS AMERÍNDIAS	83
"DAS MINAS ÀS GERAIS": CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA MINEIRIDADE E DA ADESÃO RELIGIOSA	110
RESENHA: AMOR LÍQUIDO: SOBRE A FRAGILIDADE DOS LAÇOS HUMANOS - ZIGMUNT BAUMAN	143

## Apresentação

É com grande satisfação que a Revista Enfoques on-line – Revista dos alunos do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – traz aos leitores mais uma edição este ano, uma edição extra plural e abrangente.

Desta vez reforçamos o diálogo com a diversidade ao apresentarmos uma variedade de temas e assuntos. Porém, podemos identificar que importantes questões do campo das Ciências Sociais estão aqui representadas. Dilemas da contemporaneidade, da construção da identidade e da manifestação religiosa são tratados nos artigos, bem como as investigações sobre as redes globais de comunicação, as mudanças nas relações de trabalho, os diferentes olhares sobre a cultura e os conflitos da modernidade. Cada um a seu modo explora tais temáticas que, em algum momento ou de alguma forma, já se colocaram diante de nós como questões de pesquisa ou mesmo como questões de vida.

**Marcelo Gruman** traz uma reflexão sobre a forma com que o Estado brasileiro tem lidado com a questão da cultura a partir das distintas políticas públicas nesta área.

**Tatyana de Alencar Jacques** trata da dinâmica entre a formação de redes globais de troca de informações configuradas a partir do gênero musical rock e das significações específicas que estas redes recebem na cidade de Florianópolis (SC).

Marcos de Aquino Santos **explora as mudanças no mercado de trabalho e analisa as maneiras pelas quais o grupo social dos especialistas em recursos humanos constrói convenções de qualificação do trabalho em uma revista de circulação nacional (*Vencer*) vendida em bancas.**

**Bruno de Vasconcelos Cardoso**, a partir da leitura do clássico da ficção científica *Admirável Mundo Novo*, escrito por Aldous Huxley em 1932, propõe pensar sobre a questão do totalitarismo e das sociedades de controle trabalhando com autores que decorrer do último século vêm se dedicando ao estudo da *modernidade* (Freud, Elias e Bauman).

**Adriana Cristina Repelevicz de Albernaz** apresenta algumas considerações sobre o parentesco por criação entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR) e outros grupos ameríndios, assim como algumas elaborações sobre consubstancialidade e outras teorias ameríndias presentes nas práticas sociais e no repertório mítico desses indígenas.

**Paulo Gracino Júnior** analisa as variáveis que contribuem para assimetria no que diz respeito à adesão religiosa (em destaque para a igreja pentecostal) apresentada no território de Minas Gerais. Ele avalia de que forma variáveis como família, pouca mobilidade demográfica, bem como a notória tradição católica, criam um contexto cultural bastante regulamentado, compondo um quadro desfavorável para o crescimento pentecostal.

**Alejandra Saladino** traz uma resenha de um dos novos clássicos das Ciências Sociais, *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos* de Zigmunt Bauman. A partir de suas considerações estimula todos nós a revisitarmos o texto.

Desejamos uma boa leitura a todos.

POLÍTICAS PÚBLICAS E DEMOCRACIA CULTURAL NO BRASIL

Marcelo Gruman

BANDAS DE ROCK INDEPENDENTE: REDES GLOBAIS E APROPRIAÇÕES LOCAIS

Tatyana de Alencar Jacques

SOBRE A FLEXIBILIDADE MORAL: PRINCÍPIOS DE QUALIFICAÇÃO DO TRABALHO  
NA REVISTA *VENCER!*

Marcos de Aquino Santos

SONHOS DE UM BRAVO MUNDO NOVO OU O OFÍCIO DA JARDINAGEM: SOBRE  
SOCIEDADES DE CONTROLE REAIS E IMAGINÁRIAS

Bruno de Vasconcelos Cardoso

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PARENTESCO POR CRIAÇÃO (AVA-GUARANI DE OCO'Y)  
E OUTRAS TEORIAS AMERÍNDIAS

Adriana Cristina Repelevicz de Albernaz

“DAS MINAS ÀS GERAIS”: CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA MINEIRIDADE E DA  
ADESÃO RELIGIOSA

Paulo Gracino Júnior

AMOR LÍQUIDO: SOBRE A FRAGILIDADE DOS LAÇOS HUMANOS - ZIGMUNT  
BAUMAN

Resenha: Alejandra Saladino



## Políticas públicas e democracia cultural no Brasil

Marcelo Gruman<sup>1</sup>

### Resumo

O artigo trata da forma com que o Estado brasileiro tem lidado com a questão da cultura a partir das distintas políticas públicas nesta área. Pretende-se percorrer suas principais tendências, tendo como pano de fundo as preocupações institucionais e ideológicas próprias de cada contexto histórico, dentre elas, a construção e a integração nacionais, o respeito à diversidade e a cidadania cultural.

Palavras-chave: políticas públicas, políticas culturais, democracia cultural, diversidade cultural, nacionalidade.

### Abstract

The article analyses how the Brazilian State deals with the concept of culture taking into account its public policies in this field through time, its main tendencies according to institutional and ideological concerns of particular historical contexts. It deals with notions as national integration, cultural diversity and cultural citizenship.

Keywords: public policies, cultural policies, cultural democracy, cultural diversity, National State.

---

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ /Administrador Cultural/ FUNARTE

## **Políticas públicas e democracia cultural no Brasil**

O artigo que ora se apresenta é uma reflexão sobre a relação entre Estado Moderno, políticas públicas e democracia cultural, tomando como referência o caso brasileiro. Na primeira parte deste trabalho, a análise recai sobre o papel do Estado brasileiro na construção e na integração nacionais, especialmente nos dois períodos de maior repressão aos direitos civis e políticos da breve história republicana, o Estado Novo (1937-1945) e a Ditadura Militar (1964-1985). Em seguida, o foco são as leis de incentivo fiscal ao financiamento da cultura como modelo prevalecente de políticas públicas culturais ao longo da década de 90, bem como as críticas a ele vinculadas. Finalmente, abordam-se propostas cujo objetivo é a transformação do Brasil numa verdadeira democracia, zelando pelo cumprimento da própria Constituição Federal no que respeita aos direitos individuais através do conceito cada vez mais propalado de “cidadania cultural”.

Para falarmos de política cultural é necessário, em primeiro lugar, explicitar o que entendemos por política pública. Acredito que as palavras de Isaura Botelho (2007:3-4) são bastante claras e elucidativas:

Uma política pública se formula a partir de um diagnóstico de uma realidade, o que permite a identificação de seus problemas e necessidades. Tendo como meta a solução destes problemas e o desenvolvimento do setor sobre o qual se deseja atuar, cabe então o planejamento das etapas que permitirão que a intervenção seja eficaz, no sentido de alterar o quadro atual. Por ser conseqüente, ela deve prever meios de avaliar seus resultados de forma a permitir a correção de rumos e de se atualizar permanentemente, não se confundindo com ocorrências aleatórias, motivadas por pressões específicas ou conjunturais. Não se confunde também com ações isoladas, carregadas de boas intenções, mas que não têm conseqüência exatamente por não serem pensadas no contexto dos elos da cadeia de criação, formação, difusão e consumo.

Levando-se em conta esta definição, entende-se que uma política pública cultural é tanto um gerenciamento do patrimônio simbólico de uma sociedade, “programa de intervenções realizadas pelo Estado, por instituições civis, entidades privadas ou grupos comunitários com o objetivo de satisfazer as necessidades culturais da população e promover o desenvolvimento de suas representações simbólicas” (Coelho, 1997), quanto um “conjunto ordenado e coerente de preceitos e objetivos que orientam linhas de ações públicas mais imediatas no campo da cultura” (Calabre, 2005). Não se trata apenas de ações concretas mas, a partir de uma concepção estratégica, o confronto de idéias, lutas institucionais e relações de poder na produção e na circulação de significados simbólicos.

O conceito de “cultura” é seminal para a avaliação do alcance e da eficácia de políticas públicas que gerem inclusão social através do respeito ao outro como

“cidadão cultural”. Podemos dizer que “cultura” se refere ao significado que um grupo social dá à sua experiência, incluindo aqui idéias, crenças, costumes, artes, linguagem, moral, direito, culinária etc. A cultura é dinâmica, recicla-se incessantemente incorporando novos elementos, abandonando antigos, mesclando os dois e transformando-os num terceiro com novo sentido. Tratamos, portanto, do mundo das representações, incorporadas simbolicamente à complexidade das manifestações culturais. Cultura não é acessório da condição humana, é sim o seu substrato. O ser humano é humano porque produz cultura, dando sentido à experiência objetiva, sensorial. Tome-se como referência os trabalhos de Sahlins (1979), para quem a razão simbólica ou significativa apropria-se como qualidade distintiva do homem não o fato de ele viver num mundo material, circunstância que compartilha com todos os organismos, mas sim o fato de ele viver num mundo significativo criado por ele mesmo, qualidade que torna a humanidade única. Ou os de Geertz (1989), segundo o qual o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, sendo a cultura essas teias e sua análise.

*Dirigismo estatal: em busca da construção e da integração nacionais*

Um dos principais elementos motivadores da intervenção pública na área da cultura tem sido a tentativa de criar uma identidade nacional. O Estado, através de intelectuais engajados e de seu aparelho burocrático-administrativo, procura unificar em torno de determinada construção simbólica da “nação” os diversos grupos sociais que vivem em seu território. Para atingir este objetivo, elabora políticas culturais universalizantes que valorizam e procuram imprimir em todos os habitantes (ou naqueles que são considerados “cidadãos”) os referenciais simbólicos e materiais escolhidos por serem os mais adequados ao projeto político hegemônico.

No Brasil, nas últimas décadas do século XIX e primeiras décadas do século XX, parte da intelectualidade – envolvida com a construção de uma identidade nacional positiva, de uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1991), “inventando uma tradição” (Hobsbawn, 1984) – questionava a validade da mistura de elementos culturais e raciais de origem diversa (européia, africana e indígena) para o desabrochar da “brasilidade”, encarando-a como uma combinação pouco coerente de elementos díspares e encontrando na mistura o principal obstáculo ao desenvolvimento do país. O nascente nacionalismo brasileiro, fundamentado na ideologia da homogeneidade cultural, recorreu então às teorias raciais em voga na época, sobretudo a partir dos estudos da Escola Positivista em Criminologia

representada pelo médico criminalista Cesare Lombroso, para justificar a superioridade dos brancos e sua cultura europeizada.

A chamada “geração de 1870” é marcada pelo “registro da ausência”: faltava uma “raça pura e homogênea”, daí o Brasil estar destinado ao atraso. Em 1873, o conde de Gobineau – poeta, escultor e romancista que havia chefiado a legação da França no Brasil, mais conhecido por seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, um clássico das teses racistas recorrentes no século XIX – escreveu um artigo intitulado “L’imigration au Brésil”. Nele, condena o processo de mistura racial por conta da esterilidade marcada na prole de tais uniões. Os “produtos da raça” seriam tão inviáveis que Gobineau traduziu, em números, a previsão para o fim da população brasileira:

Se tomarmos essa observação como base fixa para um cálculo de probabilidades, e se admitirmos, para evitar complicações, que a acumulação de misturas não precipita um movimento de aniquilação, o que não é provável, poderemos concluir que, se um período de trinta anos custou um milhão de habitantes ao Brasil, os nove milhões nos quais acredito terão desaparecido completamente, até o último homem, no final de um período de 270 anos (Raeders, 1996:86).

A defesa da pureza racial (branca) em nome do progresso material e do desenvolvimento intelectual encontra ressonância nos trabalhos do médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues. Crítico do livre arbítrio, acreditava que as capacidades intelectual e mental dependiam de “modificações bioquímicas da massa cerebral com auxílio da adaptação e hereditariedade”, daí que somente uma “psicologia das raças” seria capaz de estudar as modificações que as “condições de raça” imprimem à responsabilidade penal. Reafirmando sua posição diante da questão penal no Brasil, Nina Rodrigues assim define a “criminalidade étnica”:

A sobrevivência criminal resultante da coexistência, numa sociedade, de povos ou raças em fases distintas de evolução moral e jurídica, insistindo que muitos atos antijurídicos dos representantes das raças inferiores, negra e vermelha, os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos são legítimos de acordo com o grau de maturidade moral dos envolvidos ..... (Nina Rodrigues, 1938:70-71).

Nina Rodrigues é um dos representantes do chamado “circuito cultural erudito”, responsável pela produção de bens simbólicos por especialistas e consumidos por especialistas. Dentre eles, destaca-se Silvio Romero, crítico literário, ensaísta, poeta e filósofo que, diferentemente dos ideólogos racistas, não via no fenômeno da mestiçagem um índice de atraso, empenhando-se na coleta e no arquivo de traços do folclore nacional. Para este precursor das políticas culturais no Brasil, para que a alma do povo brasileiro viesse à tona, era preciso antes de tudo conhecê-la, estudá-la e arquivá-la. A reunião e a catalogação dos materiais folclóricos eram necessárias à sistematização e à viabilização do “caráter nacional”.

É bastante curioso que as experiências de políticas culturais no Brasil, com forte presença do Estado no seu gerenciamento, tenham acontecido em regimes políticos de restrição à liberdade, como durante o Estado Novo (1937-1945) e o regime militar (1964-1985). No primeiro, a estratégia era a tentativa de modernização do Brasil e a superação do atraso que representava a República Velha, baseada no país rural. A cultura e a atenção ao gerenciamento do patrimônio simbólico nacional eram partes da estratégia de inserir o Brasil no mundo ocidental civilizado, “criando a nação”. A cultura não mais como ornamento e sim como representação simbólica da nacionalidade mereceu atenção especial nesse contexto (Rubim, 2007).

A gestão pública na área da cultura remonta aos anos 1930, quando foi criado, por meio de Decreto Presidencial assinado em 30 de novembro de 1937, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Sob inspiração de documento preparado por Mário de Andrade no ano anterior, com o objetivo de criar uma instituição nacional de proteção do patrimônio, o decreto de criação do SPHAN definia patrimônio histórico e artístico nacional como “o conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja do interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da História do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico”. Eram também classificados como patrimônio “monumentos naturais, bem como sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana”. Representando simbolicamente a identidade e a memória da nação, os bens culturais classificados como patrimônio deveriam fazer a mediação entre os heróis nacionais e os personagens históricos, em que a apropriação do passado era concebida como instrumento para educar a população a respeito da unidade e da permanência da nação.<sup>2</sup>

A razão de o ministro Gustavo Capanema haver chamado o intelectual Mário de Andrade – músico, etnógrafo e um dos mais importantes escritores modernos – residia na convicção de que, no plano cultural, seu grupo seria o mais apto na execução da principal tarefa do Ministério da Educação e Saúde, qual seja, a formação da mentalidade futura do homem brasileiro, que não estaria solidamente alicerçada caso não fosse igualmente estabelecido no presente o que importava do nosso passado. Em 1936, o ministério responsável pela seleção de

---

<sup>2</sup> No artigo 1º do Decreto-Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937, afirma-se que o patrimônio histórico e artístico nacional é constituído pelos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação é do interesse público. Os bens só serão considerados parte integrante do patrimônio histórico e artístico nacional depois de inscritos num dos quatro Livros do Tombo, que são os seguintes: Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Histórico; Belas-Artes; Artes Aplicadas. Sobre a constituição do SPHAN, ver o sítio [http://www.cpdoc.fgv.br/nav/historia/htm/anos37-45/ev\\_eap\\_sphan.htm](http://www.cpdoc.fgv.br/nav/historia/htm/anos37-45/ev_eap_sphan.htm).

uma estética para o Estado reconheceu nos modernos a capacidade de erigir os novos monumentos, assim como os considerava dignos de tornar digna, em nome do Estado, a produção do passado, que seria por ela protegida para a posteridade.

Falamos, ainda neste momento, do patrimônio “de pedra e cal”. Dessa forma, a arquitetura moderna brasileira, representada, dentre outros, por Lucio Costa e Oscar Niemeyer, embora característica de condições técnicas e sociais novas, se proporia a reinterpretar, através de uma leitura estrutural e de técnicas de seu tempo, a tradição construtiva brasileira. Esta argumentação, além de decisiva no caso da sede do Ministério da Educação e Saúde (1936/1943), foi central para outra grande vitória dos modernos: a criação e o domínio dos postos principais do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O mesmo raciocínio aplica-se para os ministérios do Trabalho (1936/1938), da Fazenda (1938/1943) e da Guerra (1938/1942). Estavam dadas as condições sociológicas para o surgimento de novos cânones estéticos, uma revolução estética.

Penso que os arquitetos modernos conquistaram a posição de dominantes, desde a década de 1940, ao vencerem o debate com seus oponentes neocoloniais e acadêmicos nas seguintes frentes: a construção de monumentos estatais para o Estado Novo, a instauração de um Serviço de Patrimônio responsável pela constituição de um capital simbólico nacional – com a seleção e a guarda das obras consideradas monumentos nacionais – e, finalmente, a proposição de projetos de moradias econômicas, para a implantação, no país, de uma política de habitação popular. [...] Os modernos são considerados merecedores, pelo Estado, de tornarem digna, em seu nome, a produção que será “sacralizada” com a inscrição nos Livros de Tombo e a legislação especial que impede o seu desaparecimento ou descaracterização (Cavalcanti, 2006:10).

A defesa dos monumentos de “pedra e cal” era feita por serem considerados “signos visuais de uma condição civilizada” (Gonçalves, 1996:65). O patrimônio cultural é, neste contexto, usado para designar objetos no sentido mais geral (obras de arte, monumentos, lugares históricos, relíquias, documentos, artesanato, rituais, festas e religiões populares). Enquanto práticas sociais objetificadas, são todos apropriados com o propósito de serem exibidos e contemplados, autenticando o “real” produzido pelas narrativas nacionais/nacionalistas/nacionalizantes.

O SPHAN e seu sucessor, o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), cuidam do que é chamado comumente de “cultura popular”. Era evidente, no período varguista, sobretudo durante o Estado Novo de orientação nacionalista xenófoba, que o nacional queria associar-se ao popular. De acordo com Ortiz (1991), até recentemente existiram entre nós duas grandes tradições que procuraram pensar a problemática nacional-popular. A primeira, mais antiga, liga-se aos estudos e às preocupações folclóricas, e tem início com Silvio Romero e Celso Magalhães em fins do século XIX. Popular significa aqui tradicional, e

identifica-se com as manifestações culturais das classes populares, que em princípio preservariam uma cultura “milénar”, romanticamente idealizada pelos folcloristas. A partir desta perspectiva, o popular é visto como objeto que deve ser conservado em museus, livros e casas de cultura, alimentando o saber nostálgico dos intelectuais tradicionais.

Uma outra tradição, mais politizada, aparece na cena histórica em meados dos anos 1950, e vem marcada pelo clima de efervescência da época. A cultura transforma-se em ação política junto às classes subalternas e através dela seria despertada uma consciência crítica dos problemas sociais, movimento que caminhava ao lado da questão nacional pois, de acordo com o pensamento dominante, a “autêntica” cultura brasileira se exprimiria na sua relação com o povo-nação. A questão cultural passa a ser vista, sobretudo a partir do ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros, que congregava pensadores alinhados com a ideologia nacional-desenvolvimentista através de categorias que os mesmos utilizavam para compreender a realidade nacional: cultura alienada, colonialismo e autenticidade. A condição colonial era vista pelos teóricos dessa corrente como um dado importante da formação cultural brasileira e mais do que necessário era que essa condição fosse superada. Nesse sentido, não era no passado que se deveriam buscar as fontes de uma nacionalidade “genuína, pura e imaculada” (Melo, 2006). Dessa forma, procura-se desvincular a cultura popular como folclore e identidade nacional.

Um homem sem passado, alienado no íntimo do seu ser porque fora colonizado, ao qual haviam sido impostos [conjuntos](#) culturais transferidos do exterior; tornava-se urgente criar ou descobrir uma cultura nacional válida, que assim se apresentava como um projeto ligado ao futuro, como uma utopia do porvir que serviria de [motor](#) à ação (Queiroz *apud* Oliveira, 1992:71).

No caso da moderna sociedade brasileira, popular reveste-se de um outro significado, e identifica-se ao que é consumido, podendo inclusive se estabelecer uma hierarquia de popularidade entre diversos produtos ofertados no mercado. Um disco, uma novela, uma peça de teatro serão considerados populares somente no caso de atingirem um grande público. Nesse sentido, pode-se dizer que a lógica mercadológica despolitiza a discussão, pois se aceita o consumo como categoria última para medir a relevância dos produtos culturais.

No regime militar implantado no Brasil com o golpe de 1964, a preocupação das elites dirigentes não era mais “criar uma nação”, e sim garantir sua integração. No entanto, mais uma vez, a cultura é percebida como elemento central na garantia da nacionalidade. O nacional reforça a identidade diante do que vem do exterior, enquanto o popular atua no interior do país (Barbalho, 2007). A junção

das duas instâncias ocorre através do Estado. A atuação do Estado no campo cultural, em regimes políticos autoritários como o foram o Estado Novo e o regime militar pós-64, visa instrumentalizá-la, domesticar seu caráter crítico como meio para a conformação de um imaginário de nacionalidade.

A partir dos anos 1970 ocorre, pela primeira vez, uma intervenção sistemática e planejada do Estado no campo cultural. A “integração” da nação ganha impulso com o crescimento da indústria cultural no país. O Estado militar aprofunda medidas econômicas tomadas no governo Juscelino, às quais os economistas se referem como “a segunda revolução industrial” no Brasil. Em termos culturais, essa reorientação econômica traz conseqüências imediatas pois, paralelamente ao crescimento do parque industrial e do mercado interno de bens materiais, fortalece-se o parque industrial de produção de cultura e o mercado de bens culturais. A expansão das atividades culturais se faz associada a um controle estrito das manifestações que se contrapõem ao pensamento autoritário. Neste ponto, existe uma diferença entre o desenvolvimento de um mercado de bens materiais e um mercado de bens culturais. O último envolve uma dimensão simbólica que aponta para problemas ideológicos que expressam uma aspiração, um elemento político embutido no próprio produto veiculado (Ortiz, 1991). A sistematização das políticas culturais não implica que o Estado tenha alcançado o pleno controle sobre a produção cultural, na medida em que a presença dos governos militares na cultura é marcada pela relação de força entre intelectuais e artistas dentro do campo cultural.

A noção de integração estabelece uma ponte entre os interesses dos empresários e dos militares, muito embora ela seja interpretada pelos industriais em termos diferenciados. Ambos os setores vêem vantagens em integrar o território nacional, mas enquanto os militares propõem a unificação política das consciências, os empresários sublinham o lado da integração do mercado. O discurso dos grandes empreendedores da comunicação associa sempre a integração nacional ao desenvolvimento do mercado, ou seja, o conflito, quando ocorre, quase nunca é por questões políticas, mas por motivos econômicos. Acatar a censura, dentro de certos limites, é o preço pago pela iniciativa privada para atuar no mercado cada vez mais promissor dos bens simbólicos. A indústria cultural adquire a possibilidade de equacionar uma identidade nacional reinterpretando-a em termos mercadológicos: a idéia de “nação integrada” passa a representar a interligação dos consumidores potenciais espalhados pelo território nacional.

Quando a TV Globo e a TV Tupi assinam um protocolo de autocensura em 1973, procurando controlar o conteúdo de suas programações, o que essas emissoras estão fazendo é circunscrever a vontade de se conquistar o mercado a qualquer preço, aceitando-se cumprir os compromissos adquiridos anteriormente junto ao Estado militar. [...] A censura “excessiva” é



certamente um incômodo para o crescimento da indústria cultural, mas este é o preço a ser pago pelo fato de ser o pólo militar o incentivador do próprio desenvolvimento brasileiro (Ortiz, 1991:120-121).

*Estado mínimo e leis de incentivo fiscal: triunfo do mercado?*

Nas décadas de 1980 e 1990, com a alvorada da redemocratização, as políticas públicas para a cultura caracterizaram-se pelo que se conhece por “Estado mínimo”, ou seja, a intervenção estatal no sentido de democratizar a cultura é diminuída em favor do mercado, que passa a definir para onde os recursos privados serão encaminhados. Entramos na fase dos incentivos fiscais (Lei Sarney e Lei Rouanet), que têm por objetivo atrair investimentos das empresas privadas para a área da cultura, oferecendo como contrapartida deduções no Imposto de Renda devido. Segundo Brant (2003), parecia razoável a existência de um dispositivo que pudesse encontrar uma interseção de interesse entre a política pública e o capital em benefício da sociedade. Para tanto, o governo teria de exercer sua função constitucional de planejador, regulador e fiscalizador da sociedade, implantando uma política capaz de listar ações e projetos de interesse público. No entanto, a recente história das leis mostra um quadro diferente, restringindo os benefícios do sistema aos produtos e aos eventos artísticos, limitando o entendimento da cultura à sua parte efêmera e menos importante no cumprimento do processo de desenvolvimento cultural da nação.

As críticas relativas aos programas de incentivo fiscal para atividades culturais concentram-se, sobretudo, no fato de a cultura ser tratada pelo poder público como uma mercadoria, uma *commodity*, restringindo sua importância ao “mínimo denominador neoliberal” (Brant, 2003), enquadrando-a nas leis de mercado. A Cultura, transformada em espetáculo, resume-se então a um determinado número de eventos de entretenimento e diversão. Em 1997, pesquisa encomendada pelo Ministério da Cultura concluiu que o país gastava 1% do PIB com cultura, no entanto, apenas 10% ficavam a cargo da administração direta. De 1996 a 1999, houve gasto direto de R\$ 372 milhões com a cultura, enquanto os mecanismos de renúncia fiscal obtiveram R\$ 980 milhões. No governo Fernando Henrique Cardoso o mecenato do Estado foi substituído pelo mecenato privado.<sup>3</sup>

Argumenta-se ainda que cerca de 85% do montante investido em leis de incentivo à cultura, desde sua existência até 2001, foram aplicados na região

---

<sup>3</sup> Em 2005, os incentivos fiscais por meio da Lei Rouanet alcançaram mais de R\$ 33 milhões. Dentre os maiores investidores estão: Petrobras S/A (mais de R\$ 20 milhões), Eletrobrás S/A (mais de R\$ 2,5 milhões) e CSN (mais de R\$ 1,7 milhão). Em relação à Lei do Audiovisual, também referente ao ano de 2005, o montante arrecadado chegou a cerca de R\$ 35 milhões. Aqui, destacam-se a USIMINAS S/A (R\$ 2,6 milhões), Nossa Caixa Nosso Banco S/A (mais de R\$ 2 milhões), Petrobras Distribuidora S/A (mais de R\$ 1,5 milhão), Bradesco Seguros e Previdência S/A (mais de R\$ 1,3 milhão), valor semelhante ao investido pela Gol Transportes Aéreos S/A.

Sudeste, onde dez empresas concentram 60% do valor destinado à renúncia fiscal, transformando ações culturais em marketing empresarial (Brant, *op.cit.*).<sup>4</sup>

Ademais, o mérito do projeto não é avaliado, mas sim sua viabilidade técnico-financeira, o que nem sempre favorece a democratização cultural. Segundo os estrategistas do marketing cultural, é fundamental aliar a imagem positiva de um determinado produto artístico à marca ou à empresa patrocinadora, daí os critérios de aprovação do projeto cultural terem relação direta com o perfil do seu público consumidor. Consultores de marketing cultural dão dicas de como fortalecer a marca através do patrocínio cultural:

Na gôndola dos sabonetes, por exemplo, há muitas marcas, todas com preços parecidos, embalagens igualmente avançadas e perfumes bem similares. Todas são ótimas para tomar banho, é lógico, e têm qualidades bem similares. (...) Como se diferenciar então? Além da qualidade, preço competitivo e tecnologia – o que muitos têm – por que não fazer o produto comunicar, gerar sentimentos, sensações, boas lembranças e, ainda, ser o veículo mais perfeito – o produto – para comunicar a preocupação social da empresa que o produz? Bingo! É o que se consegue, principalmente em projetos de longo prazo, aliando marcas e produtos a uma exposição de Dali, a um espetáculo tocante de teatro, ao revestir uma embalagem com uma obra de Portinari, ao fornecer um ingresso de um show a um funcionário, a um cliente ou a um fornecedor, ao se produzir um circuito cultural para uma cidade. Tudo depende do foco<sup>5</sup> (Possendoro, 2003:135).

Algumas áreas, como as artes cênicas, permitem o abatimento de até 100% do valor investido. A Lei Rouanet, promulgada em 1991, é vista pelos críticos das leis de incentivo como o momento de consagração desse novo modelo, que transferiu para a iniciativa privada o poder de decisão sobre o que deveria ou não receber recursos públicos incentivados. Calabre (2007) argumenta que o resultado desse processo foi a enorme concentração na aplicação dos recursos. Um pequeno grupo de produtores e artistas renomados, principalmente da região Sudeste, são os que mais conseguem obter patrocínio, ao passo que as áreas que fornecem aos seus patrocinadores pouco retorno de marketing são preteridas, criando também um processo de investimento desigual entre as diversas áreas artístico-culturais mesmo nos grandes centros urbanos.

É o chamado “mecenato de resultado”, ou seja, a necessidade cada vez maior que tem o capital de se comunicar com o seu universo de consumidores de forma diferenciada demarca um terreno propício ao desenvolvimento da produção cultural a partir de uma perspectiva mercadológica. Neste cenário, o marketing cultural exerce papel decisivo, profissionalizando as ações de captação de recursos

---

<sup>4</sup> Das 74 produtoras cadastradas para financiamento através da Lei do Audiovisual, entre 1994 e 2000, 42 estavam sediadas no Rio de Janeiro e 23 em São Paulo.

<sup>5</sup> Outra crítica feita ao mecenato é a de que ele tende a apoiar formas de “alta cultura” (uma exposição de Salvador Dali, como citado pelo consultor) e aquelas veiculadas pelos meios de comunicação de massa.

e redimensionando as relações entre patrocinadores e patrocinados. O marketing cultural é eficiente, portanto, em ações que visem à melhoria ou à fixação de uma imagem institucional. O exemplo da empresa petrolífera Shell, que investe em produções teatrais, ilustra o exposto:

Não se pense em momento algum que as vendas de combustível irão aumentar em razão de tal esforço. Ocorre que a empresa, que atua em um nicho de mercado pouco competitivo devido a sua quase-cartelização, tem algumas pequenas dificuldades junto à opinião pública que demandam atenção. Além de ser uma multinacional, o que é uma desvantagem em um país que ainda mantém trincheiras de xenofobia, a Shell atua em uma área que com alguma frequência é responsável por acidentes ambientais, vide o vazamento da Exxon no Alasca. Como gasolina é sempre igual, os preços idem e o impulso é o de entrar no posto mais próximo, nunca é demais lembrar que a Shell se preocupa com a cultura nacional e, por extensão, com o cidadão (Almeida, 1994:32-33).

No Brasil, a simbiose entre o empresariado e as atividades culturais acontece sobretudo em espetáculos com grande visibilidade para as marcas patrocinadoras. Há, no centro deste interesse, uma estratégia econômica através de dois caminhos: a troca de valores investidos por redução de impostos devidos e a perspectiva de melhoria da imagem das empresas através do preceito do Marketing Institucional e sua vertente cultural. Em um trabalho que pretende ensinar como gerenciar imagem, questões públicas, comunicação simbólica e crises empresariais, Neves (2002) afirma que muitas empresas que tinham uma “imagem horrível” no meio dos formadores de opinião, tão logo passaram a investir no marketing cultural, viram perdoados seus “crimes” cometidos no passado. “Perdoados e esquecidos. E com crédito para o futuro. Marketing cultural funciona como sedativo e vacina” (:134).

Outra crítica rotineira é a de que os profissionais da área artístico-cultural são obrigados a se improvisar em especialistas de marketing, tendo que dominar uma lógica que pouco tem a ver com a da criação. Os projetos passam a ser concebidos, desde seu início, de acordo com o que se crê que irá interessar a uma ou a mais empresas, sendo o mérito de determinado trabalho medido pelo talento do produtor cultural em captar recursos, e não pelas qualidades intrínsecas de sua criação (Botelho, 2001). O pressuposto básico no processo de negociação do projeto cultural é o da existência de um projeto efetivamente adequado às necessidades mercadológicas ou institucionais da empresa em questão. Uma das recomendações é a de que a adequação ocorra na forma, no conteúdo e na apresentação do projeto. O proponente deve estar munido de um volume satisfatório de informações a respeito da empresa com a qual negociará.

O consultor e especialista em patrocínio, Yacoff Sarkovas, é outro crítico ferrenho das leis de incentivo fiscal, que classifica como “anomalias”. Sarkovas

concorda que a transferência de dinheiro público para a cultura, através das leis de incentivo, é positiva porque a cultura é uma questão de interesse público, portanto, precisa de recursos públicos. A partir e além desta constatação, “tudo está errado”. O sistema é “perdulário e injusto”:

É perdulário porque cria uma cadeia desnecessária de intermediação. Ao invés de o dinheiro sair em linha direta do caixa público para a ação cultural, cria-se uma cadeia de intermediação porque, para a busca desse recurso em meio a milhares de empresas, exige-se uma série de captadores, gente especializada em formulação de projetos e corretagem, o que dá margem a processos de corrupção. É perdulário também porque, no uso do dinheiro público, as empresas aplicam para fins que nada têm de interesse público. E ele é injusto porque ele não estabelece uma relação entre dinheiro público e interesse público. Isso faz com que, por exemplo, o filme a ser financiado seja A e não o B (Sarkovas, 2006).

As leis de incentivo, ao ganharem tanto protagonismo, parecem esgotar o tema das políticas de financiamento da cultura, quando não das próprias políticas culturais (Rubim, 2007). Isto acontece, dentre outros motivos, por conta da diminuição dos orçamentos que o poder público destina para o setor cultural. Render-se a este estado de coisas seria, segundo Botelho (1998), aceitar uma inversão no mínimo empobrecedora, uma vez que o financiamento da cultura não pode ser analisado independentemente das políticas culturais.

Entre os anos 1930 e 1985, as políticas culturais no Brasil foram eminentemente públicas (estatais) tanto na estrutura burocrática e administrativa criada, como pelas verbas destinadas ao setor cultural. Não se criou uma cultura empresarial que, com seus próprios recursos, métodos de planejamento e gestão, fosse capaz de eleger a cultura como ferramenta de desenvolvimento humano em todos os sentidos. As leis de incentivo, atualmente, funcionam como transferência de recursos públicos para o atendimento de interesses privados. Novamente segundo o consultor Yacoff Sarkovas (1998), ao bancar integralmente a conta com recursos públicos, o Ministério da Cultura faz de conta que há investimento privado, desperdiçando recursos do Estado, não formando patrocinadores nem investidores culturais, pervertendo a relação cultura-empresa e não atendendo a qualquer política cultural pública. Uma solução apontada é o restabelecimento do princípio da dedução fiscal parcial, única situação em que as empresas se tornam patrocinadoras culturais de fato. É compreensível que, neste caso, sejam financiadas somente atividades que tragam benefícios concretos à comunicação das marcas. Os projetos culturais relevantes que não despertem o interesse dos patrocinadores poderão recorrer, por exemplo, a fundos públicos controlados pela sociedade civil, constituídos para substituir o falso patrocínio privado realizado “exclusivamente com dinheiro do erário”.

Os críticos das leis de incentivo como vetor único das políticas públicas culturais reconhecem, por outro lado, que a União não pode se permitir e nem tem condições de ser o quase exclusivo agente de financiamento da cultura, principalmente num país com dimensões geográficas continentais como o Brasil, com sua expressiva diversidade cultural e com suas enormes desigualdades nos planos econômico e social. Como bem coloca Botelho (1998), não é possível deixar de considerar as perversões que são engendradas por uma excessiva dependência dos poderes públicos. Suas conseqüências seriam nefastas tanto em nível político quanto em relação à qualidade da criação artística, “pois a acomodação – inimiga da arte – viceja em sistemas de patrocínio exclusivo e quase garantido pelo clientelismo estatal” (:95). Levando em consideração que os recursos orçamentários são insuficientes para a implantação de políticas públicas culturais com amplo alcance social, seria inconseqüente e irresponsável descartar as leis de incentivo fiscal como estratégia para o alcance da chamada democracia cultural.

Não se pode, como diz o ditado, jogar fora o bebê junto com a água suja. Isto significa dizer que, na falta de aportes financeiros diretos, a política de incentivos fiscais à cultura deve seguir as orientações do Estado em relação ao fomento e ao estímulo do desenvolvimento de áreas fundamentais que não oferecem atrativos econômicos suficientes para disputar com outros setores da economia investimentos privados numa escala satisfatória. Não se trata de um retorno ao dirigismo estatal de péssima memória mas, por exemplo, oferecer maiores vantagens fiscais para aquelas empresas que invistam em áreas com pouco apelo comercial, estimulando a formação de público e movimentando setores antes excluídos da economia da cultura ou que tinham participação marginal, ou em regiões pouco desenvolvidas economicamente e, por conseqüência, invisíveis aos olhos do mercado.

### *Considerações Finais*

Barbalho (2007) observa que no primeiro governo de Lula, iniciado em 2002, a atuação do Ministério da Cultura foi pautada pela pluralização da questão identitária. Nos documentos e nas falas oficiais fez-se uso do plural de palavras como política, identidade e cultura: as políticas públicas, as identidades nacionais e as culturas brasileiras. A diversidade não se tornou uma síntese, como no recurso à mestiçagem durante a era Vargas e na lógica integradora dos governos militares, nem se reduziu à diversidade de ofertas em um mercado cultural globalizado. Entramos na seara da “cidadania cultural”, expressão que diz respeito à superação das desigualdades, ao reconhecimento das diferenças reais existentes entre os

sujeitos em suas dimensões social e cultural. Ao valorizar as múltiplas práticas e demandas culturais, o Estado permitiu a expressão da diversidade cultural (Calabre, 2007).

Ao trocarmos a expressão “democratização cultural” por “democracia cultural”, reconhecemos a existência e a necessidade de expressão de subculturas particulares, fornecendo aos excluídos da cultura tradicional os meios de desenvolvimento para eles mesmos se cultivarem segundo suas próprias necessidades e exigências. A “democracia cultural” pressupõe a existência não de um público, mas de públicos, no plural (Botelho, 2001). As tipologias conceituais utilizadas pela UNESCO para a classificação das políticas culturais segue o mesmo raciocínio (Firmino da Costa, 1997). Aquelas chamadas de “carismáticas” visam apoiar os criadores reconhecidos, e a intervenção dos poderes públicos para aqui. As de “democratização da cultura” não se contentam em apoiar os criadores, mas propõem-se a alargar o acesso às obras a um público tão vasto quanto possível. As de “democracia cultural” não se limitam a facilitar a criação artística e, a seguir, a democratizá-la, mas pretendem ainda estimular a criatividade cultural e propiciar a expressão cultural dos diversos grupos sociais.

Incorpora-se, ou tenta-se incorporar, a dimensão antropológica do conceito de cultura, que “tem em vista a formação global do indivíduo, a valorização de seus modos de viver, pensar e fruir, de suas manifestações simbólicas e materiais, e que busca, ao mesmo tempo, ampliar seu repertório de informação cultural, enriquecendo e alargando sua capacidade de agir sobre o mundo. O essencial é a qualidade de vida e a cidadania, tendo a população como foco” (Botelho, 2007). A preocupação da gestão Gilberto Gil estaria em revelar os brasis, trabalhar com as múltiplas manifestações culturais em suas variadas matrizes étnicas, religiosas, de gênero, regionais etc. Neste contexto, um ponto fundamental dentro de um projeto que objetiva a democracia cultural é o do reconhecimento da importância que os meios de comunicação assumiram na constituição das sociedades modernas e a posição central que eles ocupam na atualidade. A ampliação do nível de participação do conjunto da sociedade nos diversos níveis de gestão e de produção da cultura e nos canais de circulação dessa produção leva em consideração o fato de comunicação e cultura serem direitos humanos inalienáveis, e assim devem ser encarados por qualquer governo ou governante (Calabre, 2007).

Segundo o Secretário da Identidade da Diversidade Cultural, Sergio Mamberti, é dever do Estado brasileiro dispor de recursos financeiros para o fomento e a implantação de políticas públicas capazes de incrementar o acesso à criação dos bens culturais e o direito à informação, convertendo a cultura num poderoso veículo de inclusão social. “É fundamental transformá-la em cidadania

cultural” (Mamberti, 2003:17). Trata-se do reconhecimento do “outro” como contra-sujeito, portanto, dotado de um rosto, uma(s) identidade(s), parte integrante da sociedade culturalmente diversa e plural. Ser cidadão é ter direito não só a uma vida socialmente digna, como culturalmente satisfatória. Reconhece-se ainda que a identidade brasileira não é unívoca e que a cidadania também se constrói a partir do respeito às formas como os indivíduos se vêem e, mais ainda, querem ser vistos pelos outros. Ser parte do povo brasileiro não é incompatível com o pertencimento a outra coletividade:

O conceito de diversidade cultural nos permite perceber que as identidades culturais brasileiras não são um conjunto monolítico e único. Ao contrário, podemos e devemos reconhecer e valorizar as nossas diferenças culturais, como fator para a coexistência harmoniosa das várias formas possíveis de brasilidade. Como o respeito a eventuais diferenças entre os indivíduos e grupos humanos é condição da cidadania, devemos tratar com carinho e eficácia da promoção da convivência harmoniosa, dos diálogos e dos intercâmbios entre os brasileiros – expressos através das diversas linguagens e expressões culturais, para a superação da violência e da intolerância entre indivíduos e grupos sociais em nosso país (Mamberti, 2005:14).

Exemplo da busca pelo aprimoramento dos mecanismos de financiamento da cultura e, conseqüentemente, da almejada democracia cultural, foi a promulgação do Decreto nº 5.761, de abril de 2006, que regulamenta a Lei Rouanet, estabelecendo a sistemática de execução do Programa Nacional de Apoio à Cultura – PRONAC, detalha as finalidades de programas, projetos e ações culturais que merecem o apoio financeiro seja por meio de aporte direto de recursos, seja por meio de incentivos fiscais via mecenato. O Decreto adapta os mecanismos da Lei Rouanet a um conceito mais ampliado de cultura e focaliza as ações de democratização do financiamento cultural e de acesso da população aos bens e aos produtos culturais. Antes, apenas projetos eram descritos como atividades a serem apoiadas por meio da Lei, que passa a incluir agora programas e ações culturais.

Alinhado com as políticas públicas, segundo os objetivos do PRONAC, e em articulação com instâncias dos setores culturais, o Ministério da Cultura se propôs a identificar as prioridades estruturantes da Cultura, arregimentando patrocinadores e lançando os editais do mecenato e do Fundo Nacional de Cultura - FNC. Desta forma, o Estado atua indiretamente na régia aplicação do disposto no artigo 2º do Decreto nº 5.761, que define as finalidades de programas, projetos e ações culturais a serem apoiados: valorizar a cultura nacional, considerando suas várias matrizes e formas de expressão; estimular a expressão cultural dos diferentes grupos e comunidades que compõem a sociedade brasileira; viabilizar a expressão cultural de todas as regiões do país e sua difusão em escala nacional; incentivar a ampliação do acesso da população à fruição e à produção dos bens culturais; desenvolver atividades que fortaleçam e articulem as cadeias produtivas e os

arranjos produtivos locais que formam a economia da cultura; apoiar as atividades culturais de caráter inovador ou experimental; estimular ações com vistas a valorizar artistas, mestres de culturas tradicionais, técnicos e estudiosos da cultura brasileira.

Sobre a democratização do acesso aos bens e aos produtos culturais, o proponente deverá sugerir ações de ampliação da acessibilidade do público aos bens ou aos produtos gerados por seu projeto, dentre elas: tornar preços de comercialização de obras ou ingressos mais acessíveis à população; promover distribuição gratuita de obras ou ingressos a beneficiários previamente identificados, que atendam às condições estabelecidas pelo Ministério da Cultura.

Uma sociedade verdadeiramente democrática garante o pluralismo cultural, o respeito entre as inúmeras identidades culturais que compõem o mosaico de qualquer sociedade por mais homogênea que ela pretenda ser. Diz a *Declaração Universal da UNESCO* (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura) *sobre a diversidade cultural* que ela é para o gênero humano tão necessária quanto a diversidade biológica o é para os organismos vivos; é uma fonte de desenvolvimento, entendido não só em termos de crescimento econômico, mas também como meio de acesso a uma experiência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória; na medida em que são portadores de identidade, de valores e de sentidos, não devem ser considerados mercadorias ou bens de consumo como os demais.

A implantação de uma verdadeira democracia cultural no Brasil pressupõe o reconhecimento das diferenças reais existentes entre os diversos grupos que compõem a sociedade. Ao valorizar as múltiplas práticas e demandas culturais, o Estado brasileiro permite a expressão da diversidade cultural e nada mais faz do que zelar pelo cumprimento do que dispõe a Constituição Brasileira de 1988 que, em seu artigo 215 diz: "O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais". E com dividendos materiais, por que não?

#### Referências bibliográficas

ALMEIDA, Cândido J.M. de. *A arte é capital. Visão aplicada do marketing cultural*. RJ: Rocco, 1993.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso, 1991.



BARBALHO, A. Políticas culturais no Brasil: identidade e diversidade sem diferença. Trabalho apresentado no III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado entre os dias 23 a 25 de maio de 2007, na Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.

BOTELHO, Isaura. "Dimensões da cultura e políticas públicas". *Revista São Paulo em Perspectiva*, v.15, n.2, São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. A política cultural e o plano das idéias. Trabalho apresentado no III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado entre os dias 23 a 25 de maio de 2007, na Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.

\_\_\_\_\_. "As leis de incentivo fiscais à cultura". In: FRANCESCHI, Antonio de et al. *Marketing cultural: um investimento com qualidade* SP: Informações Culturais, 1998.

BRANT, Leonardo (org.). *Políticas culturais Vol. I*. SP: Manole, 2003.

CALABRE, L. (org.). *Políticas culturais: diálogo indispensável*. RJ: Edições Casa de Rui Barbosa, 2005.

\_\_\_\_\_. "Políticas públicas culturais de 1924 a 1945: o rádio em destaque". *Revista Estudos Históricos* n.31. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV. 2001.

\_\_\_\_\_. Políticas culturais no Brasil: balanço e perspectivas. *III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, de 23 a 25 de maio de 2007, Salvador, Bahia.

CAVALCANTI, Lauro. *Moderno e brasileiro: a história de uma nova linguagem na arquitetura (1930-60)*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2006.

COELHO, Teixeira. *Dicionário crítico de política cultural*. SP: Iluminuras, 1997.

FIRMINO DA COSTA, António. "Políticas culturais: conceitos e perspectivas". *Observatório das Atividades Culturais – OBS* n.2, Lisboa, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. SP: LTC, 1989.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 1996.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. RJ: Paz e Terra. 1984.

MAMBERTI, Sérgio. "Por uma cultura democrática". In: BRANT, Leonardo (org.). *Políticas culturais Vol. I*. SP: Manole, 2003.

\_\_\_\_\_. "Políticas públicas: cultura e diversidade". In: LOPES, Alexandre Herculano & CALABRE, Lia (orgs.). *Diversidade cultural brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa/Ministério da Cultura, 2005.

MELO, Ricardo Moreno de. "Cultura popular: pequeno itinerário teórico". In: *Caderno Virtual de Turismo* v.6, pp.59-73. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

NEVES, Roberto de Castro. *Crises empresariais com a opinião pública: como evitá-las e administrá-las*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. RJ: Companhia Editora Nacional, 1938.

**OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Os intelectuais, a nação e o povo* In: *Seminário folclore e cultura popular – série encontro e estudos nº01*. Rio de Janeiro: IBAC, 1992.**

**ORTIZ, R. *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*. SP: Brasiliense, 1991.**

POSSENDORO, Alexandre. "Muito além do jornalismo cultural". In: BRANT, Leonardo (org.). *Políticas culturais Vol. I*. SP: Manole, 2003.

RAEDERS, George. *O Conde de Gobineau no Brasil*. SP: Paz e Terra, 1996.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais do governo Lula/Gil: desafios e enfrentamentos. Trabalho apresentado no III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado entre os dias 23 a 25 de maio de 2007, na Faculdade de Comunicação/UFBa, Salvador-Bahia-Brasil.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. RJ: Zahar Editores, 1979.

SARKOVAS, Yacoff. O sistema injusto das leis de incentivo fiscal. Entrevista ao site [www.culturaemercado.com.br](http://www.culturaemercado.com.br) em 24 de maio de 2006.

\_\_\_\_\_. "Cultura, mercado e marketing cultural". In: FRANCESCHI, Antonio de  
et al. SP: Informações Culturais, 1998.

## **Bandas de Rock Independente: Redes Globais e Apropriações Locais**

**Tatyana de Alencar Jacques<sup>1</sup>**

### **Resumo**

Neste artigo, trato da dinâmica entre a formação de redes globais de troca de informações configuradas a partir do gênero musical rock e das significações específicas que estas redes recebem na cidade de Florianópolis (SC). Busco mapear a comunidade rock de Florianópolis a partir da idéia de neotribalismo de Maffesoli (2000 e 2005) e de uma noção particular de arte. Descrevo o trabalho de algumas bandas desta cidade, observando como elas configuram seus estilos particulares a partir da apropriação e da ressignificação de diferentes subgêneros de rock.

Palavras-chaves: rock independente, gêneros musicais, ressignificação, neotribalismo.

### **Abstract**

This paper focus on the dynamics between global circulation of information regarding rock music and specific meanings that this genre receives in the city of Florianopolis (SC), Brazil. To understand the rock community of Florianopolis, I follow Maffesoli's idea of neotribalism (2000, 2005). I consider that this community is shaped by the sharing of a particular notion of art. The musical work of some bands of Florianopolis is described as well as the creation of their style by appropriation and re-signification of rock.

Keywords: independent rock, musical genres, re-signification, neotribalism.

---

<sup>1</sup>Bacharel em Música pela Universidade do Estado de Santa Catarina  
Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina

Tratarei aqui da dinâmica entre o global e o local na música de bandas de rock de Florianópolis (SC), questão esta que emergiu de minha pesquisa de mestrado, intitulada *Comunidade Rock e Bandas Independentes de Florianópolis: Uma Etnografia Sobre Socialidade e Concepções Musicais*.<sup>2</sup> Neste trabalho, tenho como centro de minha análise as concepções musicais e os discursos sobre música observados no universo do rock alternativo.<sup>3</sup> Considero que em torno destas concepções e discursos configuram-se microgrupos, formados por músicos, técnicos de estúdio e shows e aficionados. É o conjunto destes microgrupos que chamo de comunidade rock.

Uma avenida importante para compreender esta comunidade é a idéia de neotribalismo de Maffesoli (2000 e 2005). Este autor observa na sociedade contemporânea a formação do que chama de comunidades afetuais ou tribos, que são caracterizadas pelo compartilhamento de uma ética e de uma estética específicas. As tribos são redes de amizade estabelecidas por processos de atração e repulsão, que constituem cadeias por meio da multiplicação das relações. Elas configuram-se umas em relação às outras, cristalizam-se e dissolvem-se dentro de uma massa em agitação, sendo ao mesmo tempo frágeis e objeto de grande investimento emocional. O neotribalismo é caracterizado pela fluidez e pela dispersão, a realidade social configurando-se como uma rede de redes.

A estética, que serve de cimento para o aparecimento destas tribos é compreendida por Maffesoli (2000:105) como “a faculdade comum de sentir e experimentar”. As tribos constituem-se a partir das emoções compartilhadas e do sentimento coletivo, que é expresso na moda, na ideologia, no linguajar etc. A estética não aparece aqui como algo individual, mas como uma abertura para o outro. As formas de solidariedade no neotribalismo surgem engendradas pela atração de sensibilidades, a socialização se dando pelos gostos partilhados, que se tornam vetores para o surgimento de diversas éticas. A ética é tomada aqui como uma moral particular a um grupo, que une ou exclui os membros de um corpo coletivo. Assim, trato o rock como um gênero musical vinculado a uma noção de arte específica, que deve ser contextualizada e relacionada a uma estética do sensível e do cotidiano. Busco distinguir como a comunidade rock de Florianópolis percebe o rock enquanto forma de arte e quais são os valores e as visões de mundo vinculados a esta música por tal comunidade.

Estudando o rock de Paris, Seca (1988) observa uma forma de agrupamento social semelhante às comunidades afetuais de Maffesoli. Para Seca, as “massas” só

---

<sup>2</sup> Dissertação orientada pelo Prof. Rafael José de Menezes Bastos e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina em março de 2007.

<sup>3</sup> A categoria rock alternativo refere-se a bandas não vinculadas a grandes gravadoras e que constituem seu trabalho paralelamente à grande mídia. Esta categoria será discutida a seguir.

existem na idéia que fazemos delas, sendo “uma realidade psíquica antes de [...] um agregado abstrato” (1988:43). Segundo o autor, não existe uma cultura de massa em estado puro. As minorias tiram sua força da massa, dando-lhe direção e configurando-se em formações sociais chamadas por Seca de cristais de rocha (rock). Definidos por sua atividade central, esses cristais opõem-se às massas anônimas. Seus participantes têm origens sociais e histórias diversas, sua identidade social provindo das atividades que fazem em comum. Seca observa que a música gera o sentimento de comunidade “em fusão”, materializando “espaços simbólicos e seus aspectos corporais” (2004:23) e propiciando a circulação de emoções e de significados não-verbais que surgem no interior do grupo e emergem para o exterior. Com isso, ele considera que os músicos *underground*<sup>4</sup> anunciam a difusão de novas formas de conformidade coletiva, propondo-se a representar os ouvintes e a “cristalizar um sentimento de flutuação identitária e expressiva” (*ibidem*:220).

As idéias de alternativo, independente e *underground* são fundamentais para a compreensão da forma de pensar música que configura a comunidade rock. Os três termos referem-se a bandas que se opõem ao *mainstream*, constituído por bandas vinculadas às grandes gravadoras (*majors*) e associadas à cultura apontada pelos músicos independentes e por autores que trabalham com música popular ou indústria fonográfica como estabelecida e convencional. As bandas do *mainstream* são acusadas por esses músicos e autores de sucumbirem à lógica comercial das *majors* e de serem musicalmente caracterizadas pelo processo de standardização. Já as independentes aparecem neste contexto como bandas com poucos recursos econômicos, fazendo música por prazer e não por dinheiro. Como não têm vínculos com as *majors*, contam apenas com sua iniciativa e recursos financeiros próprios para realizar shows e gravações. Elas passam freqüentemente por dificuldades para a concretização de seu trabalho e acabam vinculando-se às gravadoras também independentes (*indies*), supostamente regidas pela mesma lógica do prazer e do amor pela música em oposição à da comercialização das *majors*. Assim, uma *cena underground*<sup>5</sup> seria constituída “abaixo” do *mainstream* e da cultura reconhecida. Esta cena opor-se-ia à hegemonia na produção artística e à legitimidade única de uma forma de arte sustentada pelas elites. O rock independente aparece então como “alternativo” ao *mainstream* e é considerado o motor da diversidade do

---

<sup>4</sup> O termo *underground* surgiu nos anos 1960 com a contracultura, movimento que colocava em xeque valores centrais da cultura ocidental, como a tecnocracia e a racionalização. Ele se refere a uma cultura marginal, independente do reconhecimento oficial.

<sup>5</sup> Além de ser uma categoria proposta por Maffesoli (2000 e 2005), *cena* é uma categoria nativa, que se refere às bandas, às revistas e às gravadoras independentes e a todas as pessoas que constituem a comunidade rock.

gênero. São agregados à concepção de independente os valores de autenticidade e originalidade, valores centrais para as bandas de rock.

Tenho o pensamento de Maffesoli (2000 e 2005) também como base para a compreensão do termo *cena*. O autor substitui a lógica da identidade por uma lógica da identificação que não repousa sobre indivíduos autônomos, mas que agrega vários grupos com uma multiplicidade de valores. A identificação substituiria a idéia de um eu substancial pela de uma pessoa que “se produz através das situações e das experiências que a modelam” (Maffesoli, 2005:304), obedecendo assim a uma lógica relacional. Aqui o eu apresenta diferentes facetas, a pessoa é percebida como uma série de estratos. Maffesoli prefere à idéia de indivíduo a idéia da *persona*, “da máscara que pode ser mutável e que se integra sobretudo numa variedade de cenas, de situações que só valem porque representadas em conjunto” (*ibidem*:15). Assim, as pessoas não se agregam simplesmente a um grupo, vinculando-se a múltiplos territórios. Há um vai-e-vem constante, o coeficiente de pertença aos grupos não sendo absoluto.

A substituição de uma identidade rígida pela idéia de *persona* leva Maffesoli a empregar o termo *cena* para se referir à vida social. As cenas formam-se com a cristalização de ambientes dentro de redes de fluxo, sendo nodosidades que se configuram e se diluem com o câmbio de máscaras realizado pelas *personae*. O termo *cena* aparece como um recurso para observar formações efêmeras e à parte de instituições, num contexto de fluxo. É a esta fluidez da vida social e da pessoa observada por Maffesoli que estou me referindo quando também emprego o termo.

Realizei pesquisa de campo entre janeiro e julho de 2006. Antes, fiz algumas saídas a campo, em 2004 e 2005. Acompanhei o trabalho de 14 bandas - Cabeleira de Berenice, Lixo Organico, Os Cafonas, Os Capangas do Capeta, Os Ambervisions, Brasil Papaya, Los Rockers, Kratera, Zoidz, Pão Com Musse, Euthanasia, Black Tainhas, Pipodélica e Xevi 50 - freqüentando shows e ensaios, realizando entrevistas coletivas e individuais, conversando com técnicos de estúdio e pessoas ligadas aos músicos e consultando os sites das bandas. Essas bandas relacionavam-se aos mais variados subgêneros de rock, como *punk rock*, *hardcore*, *rockabilly*, *psychobilly*, *surf*, *stoner*, *psicodelismo*, *indie rock*, *grunge* e *metal*. Diferente do que acontece em outras cidades brasileiras, em Florianópolis estes subgêneros constituem uma mesma *cena*, característica que aponta para o foco principal deste artigo: os significados particulares que o rock recebe nesta cidade.

Para pensar a questão dos gêneros musicais, aproprio-me das teorizações de Bakhtin (1989) sobre os gêneros de discurso. Segundo o autor, só podemos nos expressar dentro de gêneros, que são “formas típicas para a ‘estruturação da totalidade’, relativamente estáveis” (:267), caracterizadas por seu conteúdo

temático, estilo e composição. Os sujeitos discursivos elaboram os gêneros através de seus estilos, que expressam suas individualidades e que podem transitar de um gênero para outro, acontecendo então que não apenas a entoação de um estilo se adapta às condições de um novo gênero, mas o próprio gênero é renovado. Bakhtin considera as formas genéricas como flexíveis, “ágeis, elásticas e livres” (:268), um corpo de textos específico, ainda que passível de mudanças (Seitel, 1999). Os gêneros são estruturas de orientação para a criação e a interpretação do discurso (:4). Considero o rock um gênero de discurso, e suas fragmentações, como *punk*, *stoner* e *metal*, como subgêneros. Para que esta diferenciação entre gêneros e subgêneros fique clara, optei por grifar em itálico os subgêneros, enquanto os gêneros aparecem escritos com fonte padrão.

A liberdade e a flexibilidade das formas genéricas também são observadas por Menezes Bastos (2005), para quem os gêneros musicais são sistemas fluidos que recebem conteúdos simbólicos diferentes, relacionados à existência de subtópicos estéticos e ideológicos e cujas fronteiras estão sempre se modificando, pois sua incorporação é ativa. Assim, os gêneros musicais acabam sendo congelados se considerados como pertencentes à determinada nacionalidade. Isto acontece, por exemplo, com a modinha, tomada como portuguesa pelos portugueses, e brasileira pelos brasileiros, mas na verdade produto de um contexto social em que estas duas nações pertenciam a um mesmo todo. Para o autor, a compreensão da tomada dos gêneros como emblemas nacionais só é possível a partir da consideração do sistema global, no qual um estado se forma a partir de suas relações com os outros. Por exemplo, ao mesmo tempo em que o samba era tomado como emblema do Brasil, o tango era tido como emblema da Argentina e a rumba como de Cuba. Assim, a música popular expressa o sistema, sendo uma linguagem crucial no diálogo entre estados-nação.

Neste sentido, o autor aponta a característica da música brasileira em transformar o estrangeiro em nacional, o que aconteceu na chegada do rock ao Brasil. Nos anos 1950, quando surgiu no Brasil, o rock era percebido por alguns como sintoma de “americanização” e “alienação”, e como “modernização” e “atualização” por outros. Nessa época, diversos artistas brasileiros lançaram versões de canções de rock, como *Estúpido Cupido*, versão de Celly e Tony Campelo de *Stupid Cupid*, de Neil Sedaka (Froes, 2000:22). Em 1965, Roberto Carlos começou a apresentar o *Jovem Guarda* na TV Record. Este programa alcançou “uma das maiores audiências da história da televisão brasileira” (Menezes Bastos, 2005:229), tornando o rock muito popular. O programa articulava um movimento musical de mesmo nome, que teve como expoentes Roberto Carlos, Erasmo Carlos, Wanderléa Salim, Renato & Seu Blue Caps e Martinha (Froes,

2000). A Jovem Guarda, também chamada de “iê-iê-iê” – uma referência à frase “yeah-yeah-yeah” do refrão da música *She Loves You*, dos Beatles – disseminou a mensagem de irreverência e “rebelião jovem”, caracterizada por uma série de marcas de performance, como gírias específicas e uma forma de vestir distintiva, na qual as moças usavam minissaias e os rapazes cabelo comprido (Menezes Bastos 2003 e 2005). No plano musical, ela se distinguiu pela utilização de instrumentos eletrônicos “para acompanhar músicas muitas vezes mais similares a baladas, boleros e sambas-canção do que propriamente ao rock anglo-americano” (2003:8).

Em 1964, os militares tomaram o poder e instituíram “severas restrições de direitos civis e altos níveis de censura” (Menezes Bastos, 2005:214). A partir daí, surgiram movimentos de confrontação à ditadura, como o Tropicalismo e a Canção de Protesto. Por outro lado, a Jovem Guarda apareceu como “uma rebelião contra o passado, não – pelo menos não imediatamente – contra o regime militar do presente” (2005:230). A falta de posicionamento quanto a este regime, assim como o uso de instrumentos associados à música americana fizeram com que se intensificassem as acusações de falta de originalidade, alienação e colaboracionismo dirigidas à Jovem Guarda por músicos, audiência e críticos (2003, 2005).

No final dos anos 1960, o Tropicalismo veio, por assim dizer, em socorro da Jovem Guarda. Marcado pelo espírito de vanguarda, este movimento teve como objetivo promover uma revolução na música popular brasileira, incorporando a ela elementos do pop, principalmente instrumentos eletrônicos. Os tropicalistas foram extremamente inovadores quanto a melodias, timbres, arranjos e performances instrumentais e vocais. O movimento teve como expoentes os músicos Caetano Veloso, Gilberto Gil, Tom Zé, Gal Costa e os Mutantes; os escritores José Carlos Capinam e Torquato Neto; o migrante da vanguarda da música erudita Damiano Cozzela; o maestro Júlio Medaglia e o arranjador e também maestro Rogério Duprat.

O deboche é a principal característica do Tropicalismo. Em sua proposta de revolucionar a música popular brasileira, os tropicalistas buscaram inspiração no escritor modernista Oswald de Andrade, que havia proposto a idéia de canibalismo para pensar a cultura brasileira (Menezes Bastos, 2003, 2005). Segundo esta idéia, “a canibalização cultural do *outro*” é “o procedimento adequado para a construção da cultura brasileira” (2003:10). Assim, com o Tropicalismo, a característica da música brasileira de assimilar correntes e influências vindas de outros países tornou-se “uma estratégia consciente” (2005:233). Este mesmo procedimento se repetiria na configuração do rock nacional dos anos 1980 e no *Manguebeat* dos anos 1990.

Nos anos 1980, com o BRock – sigla que une Brasil e Rock – o rock brasileiro chega à vida adulta (Dapieve, 2000; Menezes Bastos, 2003, 2005). São bandas



importantes dessa época: Blitz (RJ), Aborto Elétrico (DF) - banda que contém os germens da Legião Urbana (DF) e do Capital Inicial (DF) - Paralamas do Sucesso (RJ), Barão Vermelho (RJ), Titãs (SP), Ultraje A Rigor (SP), Ira (SP) e Engenheiros do Hawaii (RS). O BRock tinha como desafio “provar que era possível produzir rock no Brasil merecendo o rótulo ‘brasileiro’” (Menezes Bastos, 2005:232). O uso de letras em português e a procura por temáticas que tratassem de problemas sociais brasileiros foram então fundamentais. Esta música propunha um distanciamento em relação à MPB e à Jovem Guarda, o que fica evidente “na preferência das letras pela irreverência na direção do governo e do *establishment*, ao invés de rebelião, celebração da vida de *gangues*, cultivo da subjetividade e humor e, finalmente, uma posição niilista em relação ao Estado” (idem).

Nos anos 1990, o BRock enfraqueceu e o *Manguebeat* foi construído como o sinal mais importante da continuidade do rock brasileiro (Menezes Bastos, 2003, 2005). Este movimento teve sua origem em Recife, no final dos anos 80 e início dos 90, e apresentou os artistas Chico Science, líder da banda Chico Science e Nação Zumbi, e Fred 04, líder do Mundo Livre S/A, como personalidades-chave. Ele caracterizou-se pela fusão de subgêneros do rock, como *hardcore*, *punk*, *reggae*, e “gêneros de folclore nordestino, incluindo o maracatu e a embolada” (2005:232). Sua estética constituiu uma crítica ácida à pobreza do Nordeste, principalmente da cidade do Recife, “caracterizada pela existência de mangues [...], dos quais a população pobre tira sua comida” (idem). O próprio nome do movimento surgiu desta relação com o mangue.

A busca por um rock com identidade brasileira pode ser relacionada à dinâmica observada por Giddens entre os estados-nação e a globalização, que caracteriza o que ele chama de modernidade radicalizada, período em que há uma intensificação das conseqüências da modernidade. Esta idéia de Giddens vai de encontro ao advento da pós-modernidade considerado por Maffesoli. No entanto, as reflexões destes dois autores apontam para um ponto comum, que considero fundamental para a compreensão dos processos sociais que configuram a comunidade rock. Maffesoli percebe que o desenvolvimento tecnológico próprio à sociedade contemporânea gera uma nova perspectiva do espaço social, na qual alguns meios de comunicação permitem uma espécie de “curto circuito” entre tempo e espaço (Maffesoli, 2005:263).

Da mesma forma, Giddens (1991) observa um processo de “esvaziamento do tempo”, o qual leva também ao esvaziamento do espaço e aos mecanismos de desencaixe, que consistem no “‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (:29). Juntamente com a noção de desencaixe, a de reencaixe aponta para

a remodelação das relações sociais num contexto em que as condições de tempo e lugar não possuem mais a mesma importância. A noção de reencaixe está ligada à característica globalizante da modernidade.

O autor considera globalização como “a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (1991:69). Nesse processo, os acontecimentos locais podem se deslocar para uma direção até mesmo oposta às relações que os modelam, o que gera uma tensão entre as identidades regionais e a expansão de relações sociais globalizadas, na qual os estados-nação, considerados por ele como uma das formações próprias da modernidade, são os principais agentes.

A tensão entre significados globais e locais também é percebida por Appadurai (1996), que se interessa pela construção da localidade em um mundo cada vez mais desterritorializado e transnacional. Para ele, a idéia de localidade e de sujeitos “locais”, ou nativos, é uma questão de relação e contexto. Ele se interessa pelo impacto dos meios de comunicação, principalmente eletrônicos, na construção das localidades. A partir deles, a troca global de informações constitui “um novo elemento significativo na produção da localidade” (:197). Os meios de comunicação alimentam a imaginação das pessoas, que têm acesso a formas e a estilos de vida distintos dos seus, criando assim um entendimento complexo do mundo. Ele observa que, mesmo quando aborda uma realidade local, o etnólogo lida com a vida a partir de perspectivas de escala global e deve buscar recursos para representar a ligação entre a imaginação e a vida social no plano local.

Esta dinâmica entre o global e o local aparece na constituição do estilo das bandas com as quais trabalhei em Florianópolis, cada um delas tendo uma maneira específica de apropriação dos gêneros musicais. Com “apropriação”, refiro-me à forma particular com que os músicos assimilam determinada característica musical, integrando-a ao seu estilo. A busca por originalidade – característica fundamental das bandas de rock independente – faz com que elas não se considerem “pertencentes” a nenhum subgênero, mas apenas ligadas a eles. Devido ao valor da autenticidade, os músicos posicionam-se cuidadosamente quanto aos subgêneros. No entanto, estes são percebidos como importantes referências para situar a banda diante de seus ouvintes. Em geral, o estilo de determinada banda é descrito a partir das afinidades com os subgêneros, estas podendo ser de timbre, harmonização ou andamento das músicas. Passo à descrição das características dos subgêneros que percebo no trabalho de cinco bandas que acompanhei: Black Tainhas, Xevi 50, Os Cafonas, Capangas do Capeta e Pipodélica.

Florianópolis tem aproximadamente 342.315 habitantes. Além de ser o centro administrativo do estado de Santa Catarina, a cidade tem como principais atividades econômicas o comércio e o turismo. Este gira em torno das “belezas naturais” da cidade, que apresenta grande quantidade de território insular, possuindo mais de 100 praias,<sup>6</sup> sendo por isso também chamada de Ilha de Santa Catarina. A cidade, fundada por bandeirantes paulistas em fins do século XVII, recebeu entre 1748 e 1756 grandes levas de colonizadores dos Açores. Seus descendentes foram fundamentais para a construção da identidade cultural de Florianópolis, sendo chamados de “catarinas”, “ilhéus” ou “manezinhos” (Lacerda, 2003). Eles têm seu estilo de vida e formas de sociabilidade construídos a partir da noção de açorianidade, que aponta para uma identidade cultural translocalizada que surge em diversos países onde se estabelecem comunidades de emigrantes dos Açores, o que justifica a existência e o reconhecimento “de inúmeras manifestações culturais tradicionais dos Açores” (:11). Na Ilha de Santa Catarina, essas manifestações são principalmente “a farra do boi, ligada ao mundo da diversão, do ócio e do sacrifício do animal; o culto-festa do Divino, ligado ao mundo mágico-religioso e espaço privilegiado de execução das promessas; e a pesca artesanal da tainha, ligada ao mundo do trabalho, da hierarquia e da camaradagem” (:16).

Freqüentemente os músicos que acompanhei apontavam em seu discurso uma incompatibilidade entre a identidade construída como típica de Florianópolis e a identificação com o rock. Assim, o rock *underground*, ligado a um imaginário de inverno, no qual Londres e Nova York são as principais referências, apareceria oposto à cultura e ao lazer relacionados à praia, percebidos como típicos de Florianópolis. O mundo do rock, noturno, frio, obscuro e subterrâneo (*underground*) seria incompatível com o da praia e o do *surf*, diurno, ensolarado, claro e tido como o lado convencional, estabelecido e “superficial” da cidade. Observei que a cena *underground* apresenta de fato um ciclo inverso ao do resto da cidade – no verão, quando Florianópolis tem a população triplicada por turistas, as praias e os bares vivendo movimento intenso e as bandas de *pop-rock* com agendas lotadas, não acontecem muitos shows de rock *underground*, suas bandas diminuindo o ritmo de ensaios ou deixando de ensaiar. Em março começa a haver mais movimento na cena *underground*.

A maior parte dos músicos de Florianópolis não percebe nela uma cena satisfatória, considerando-a mesmo um “vácuo” no universo do rock. As principais queixas que ouvi foram: a falta de lugares para tocar; a má vontade e a desonestidade dos donos de bar; a má sonorização dos bares, que sabotaria os

---

<sup>6</sup> Índice populacional referente ao Censo de 2000, conforme o site do IBGE ([www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)) em 7 de janeiro de 2007. Outros dados conforme o site do CIASC ([www.mapainterativo.ciasc.gov.br](http://www.mapainterativo.ciasc.gov.br)) no mesmo dia.

músicos; o comodismo do público de rock, que não se deslocaria para frequentar os shows; o mau gosto do público em geral, que preferiria ir a um show de *cover* de *pop rock*, ou de uma banda como Iriê ou Dazaranha,<sup>7</sup> percebidas como *mainstream* da cidade; e a falta de união entre os músicos do rock independente.

Apenas duas das bandas que pesquisei apresentaram o intuito de conciliar características musicais e visões de mundo próprias do rock com aquelas percebidas como específicas de Florianópolis: Black Tainhas e Xevi 50. A primeira apropria-se principalmente do *punk rock*, subgênero que surgiu em meados dos anos 1970, paralelamente em Londres e Nova York, questionando valores centrais da sociedade ocidental por meio de uma música “barulhenta, agressiva e caótica” (Wicke, 1993:137) e criando um código que valoriza a expressividade e a criatividade em detrimento da técnica. A partir desta apropriação, os músicos definem seu estilo como *punk rock tainha*, uma tentativa de conciliação do *punk* com uma atividade importante na construção da açorianidade em Florianópolis: a pesca da tainha.

Um bom exemplo deste intuito de conciliação é a música *Punk Rock Tainha*, na qual o protagonista afirma ser um *punk* que nasceu na beira do mar de Florianópolis, e utiliza a expressão “oi- oi- oi”. No contexto da música, esta expressão tem um duplo sentido. O primeiro refere-se à expressão “ó-lho-lhó”, típica do manezinho, que exprime admiração, surpresa ou sarcasmo (Rodrigues, 1996). Ela é também uma espécie de saudação presente na *Oi! Music*, um tipo de *punk*, apontando uma identificação com esta. Outro exemplo desta apropriação é a música *Latão (de Lixo) Integrado*. Nela, a banda critica o Sistema Integrado de Transporte implantado em Florianópolis pela prefeita Ângela Amin em 2003. Para isso, os músicos tomaram para si a crítica e a rejeição do *punk* ao *establishment* ou “sistema”, afirmando não quererem sustentar o *sistema integrado*.

A Black Tainhas não busca resgatar apenas a identidade tida como típica de Florianópolis, mas dialoga com o contexto brasileiro. Isto acontece no *Baião do Severino*, no qual explora o ritmo do baião, mesclando-o às guitarras e aos timbres do *punk*, dirigindo uma crítica a Severino Cavalcanti que, em 2005, quando primeiro-secretário da Câmara dos Deputados, foi acusado de exigir propina de um empresário “para manter a concessão de seu restaurante na Câmara”.<sup>8</sup> Acontece aqui o processo de canibalização construído desde o Modernismo como típico da cultura brasileira, através do qual se constitui uma identidade cultural a partir da

---

<sup>7</sup> Estas duas bandas surgiram nos anos 1990, sendo integrantes do movimento *mané-beat*, que visava “[à] construção de uma identidade regional, local, por meio da música” (Maheirie, 2001:156) a partir do resgate de elementos percebidos pelos músicos como próprios da cultura de Florianópolis. Entre esses elementos, figura a idéia de açorianidade, presente no próprio nome do movimento, que significa “*batida do mané*” (:155). Assim, a partir da acentuação do “local” em face do “global”, essas bandas, de características musicais diversas, buscam “projetar Florianópolis musicalmente em todo o território nacional” (:161).

<sup>8</sup> *Revista Veja*, ano 38, n°32, p. 91, dez. 2005.

apropriação do “estrangeiro” (Menezes Bastos, 2003 e 2005). O “manezinho da ilha” apropria-se do gênero *punk*, criando seu estilo, o *punk rock tainha*.

No trabalho da Xevi 50<sup>9</sup> a tentativa de conciliação entre os dois universos não se dá pelo resgate da açorianidade, mas pela proposta de apropriação do *surf rock*, subgênero que surgiu no estado americano da Califórnia (EUA), mesclando elementos da *surf music* havaiana com o *rock’n’roll*. Segundo Sil B, guitarrista e líder da banda, a idéia de uma banda de *surf rock* veio de RH Jackson, produtor de São Paulo, que sugeriu que o subgênero combinaria com Florianópolis, tida como “terra de surf”. A Xevi traz do *surf rock* a guitarra “limpa”, quase sem efeitos e distorção,<sup>10</sup> apenas um pouco de *reverb*.<sup>11</sup> Entretanto, ela também trabalha com outras sonoridades, utilizando distorção e *delay*,<sup>12</sup> e toma para si outros subgêneros de rock, como o *psychobilly*, descrito como uma mistura entre o *punk* dos anos 1970 e o *rock’n’roll*. O *psychobilly* tem o humor e a ironia como principais características, explorando temáticas que fazem referências a filmes de terror, morte, magia negra, histórias em quadrinho, ficção científica, perversão e violência.<sup>13</sup> Deste subgênero, Sil considera que a banda traz “a batida, a velocidade, o baixo acústico e a pegada forte” (informação verbal).<sup>14</sup> Assim, da mesma forma que a Black Tainhas, a Xevi cria um estilo próprio, que chama de *hot’a’billy*.

No entanto, a tentativa de conciliação entre a identidade da cidade e a identificação com o rock não é a única forma de ressignificação do gênero que acontece em Florianópolis. Nesse sentido, a banda Os Cafonas é um bom exemplo de apropriação específica do subgênero *psychobilly*, que nas músicas do grupo é mesclado ao *blues*, ao *punk rock* e ao *rock’n’roll*, também chamado de *rockabilly*. A partir desta mistura de subgêneros, a banda define seu estilo como *trunkabilly*, uma fusão das palavras *rockabilly*, *psychobilly* e *tranqueira*. Com a criação deste termo, a banda explicita seu trabalho como uma *tranqueira*, o que se deveria às dificuldades técnicas e materiais, e resgata a característica de humor do *psychobilly*.

O humor e as temáticas relacionadas a filmes de terror, típicas do *psychobilly*, estão muito presentes em suas letras. São exemplos disto as músicas *Psycho Funeral (Alegria de Coveiro)* – na qual é proposto ao ouvinte chamar os Cafonas para tocar em seu funeral – *Caixões Caveiras* e *Tal* – em que o protagonista descreve como foi atacado por uma caveira, tornando-se caveira também – e *I*

<sup>9</sup> O nome da banda vem do fato de ela se apresentar na carroceria de uma caminhonete Chevy 50.

<sup>10</sup> Este é um efeito adicionado comumente à guitarra que, como já indica o nome, “distorce” o som do instrumento enviado para o amplificador, desta forma gerando ruído.

<sup>11</sup> Efeito que cria reverberações do som.

<sup>12</sup> Efeito que cria repetições de um mesmo som.

<sup>13</sup> Conforme o verbete “psychobilly” de *Wikipedia* ([www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)), em 12/10/2006.

<sup>14</sup> Sil B em entrevista realizada em 02/03/2006.

*Wanna be your Frankenstein* – na qual o protagonista afirma que, rejeitado por sua amada, se tornará um “monstro horroroso”, um Frankenstein “medonho e malvado”.

Este humor também aparece na escolha do nome da banda. Segundo Calvin, seu vocalista e baterista, ele surgiu de um comentário de um amigo criticando a forma com que os integrantes da banda se vestiam. Eles resolveram apropriar-se da crítica, transformando-a em deboche de si mesmos. Este tipo de apropriação e auto-escárnio tem grande importância na história da arte e da cultura brasileiras. O Modernismo dos anos 1910 e 1920 é um exemplo disto, assim como a sua posterior retomada pelos Tropicalistas.

A banda Capangas do Capeta também é marcada pelo humor e pelo deboche. Ela se apropria principalmente do *metal*-subgênero que nasceu na Inglaterra no final dos anos 1960 e início da década de 1970, caracterizado pela “bateria e baixo pesados, guitarras virtuosísticas e distorcidas e um estilo de vocal forte e potente” (Walser, 1993:9), e do *hardcore* americano, distinguido como um tipo de *punk rock* mais rápido e com vocal mais gritado, algumas vezes gutural, vocal extremamente grave e produzido na garganta. Essa apropriação se dá exatamente através do humor e do deboche. Segundo Cachorro, baterista, a banda surgiu com o intuito de ter o som “o mais pesado que a gente conseguisse” (informação verbal).<sup>15</sup> Essa idéia levou à elaboração de uma espécie de *metal cômico*, no qual os elementos percebidos pelos músicos como típicos do *metal*, chamados de “clichês” e “estereótipos”, são levados ao extremo e ridicularizados. Assim, a banda parodia os grupos de *metal* que desenvolvem – em suas letras, em sua forma de vestir e em seu comportamento – temáticas como misticismo, horror e violência.

Os Capangas do Capeta ridicularizam o que chamam de “coisas do mal em geral”. Segundo eles, todas as letras da banda têm a necrofilia, o sexo com mortos, como assunto. Porém, segundo Amexa, vocalista (informação verbal),<sup>16</sup> esta ridicularização não seria a proposta da banda. A relação com o *metal* se daria porque os músicos teriam afinidade com ele, a banda tendo surgido a partir de um grupo de amigos que já tinha no deboche uma forma de socialização. Ainda segundo Amexa, o nome Os Capangas do Capeta foi o ponto inicial da banda e levou à temática das letras. No entanto, note-se que a proposta do nome e a sua aceitação pelos músicos já sugerem a ironia. O nome já aparece como uma brincadeira com a temática do *metal* e como um deboche de si mesmos, uma vez que Os Capangas do Capeta é uma banda que de fato trabalha com características musicais do *metal*. Mais uma vez vale ressaltar que a ambigüidade e a instabilidade que marcam o estilo da banda – constituído a partir de um humor sobre o terror, ele mesmo aterrorizante – não

<sup>15</sup> Entrevista realizada em 17/04/2006.

<sup>16</sup> Entrevista realizada em 26/07/2006.

são algo específico do rock, mas sim recorrentes na cultura brasileira, na qual a canibalização é constituinte de identidades, como já foi dito.

O mesmo tipo de ambigüidade constituída a partir da canibalização aparece na Pipodélica. A mídia independente freqüentemente relaciona esta banda ao *rock psicodélico*, corrente que surgiu ligada à contracultura dos anos 1970 e à utilização de drogas psicoativas, como o LSD (Pereira, 1992), e que foi caracterizada principalmente pela “experimentação” de recursos musicais até então não utilizados, como efeitos eletrônicos, escalas modais e instrumentos exóticos, como a cítara indiana (Macan, 1997). No entanto, segundo seus músicos, o *rock psicodélico* não seria “exatamente” sua proposta. Eles observam que a relação com o subgênero, percebida por alguns, seria devido ao nome da banda, “Pipodélica”, que se assemelha à palavra psicodélica. O grupo diz que o nome foi inventado por eles sem a intenção de apontar para o psicodelismo. Entretanto, eles se consideram não “exatamente” psicodélicos, mas não negam sua afinidade com a corrente. Essa banda é marcada pela “experimentação”, que aparece na utilização de uma cítara indiana, baterias e sons eletrônicos, instrumentos de cordas e metais, *samplers*<sup>17</sup> e colagens de diferentes gravações. Assim, a banda ao mesmo tempo se apropria do psicodelismo e relativiza sua relação com ele. Este tipo de procedimento ressalta que, com a canibalização, a idéia de alienação a partir da influência estrangeira é desconstruída.

No que diz respeito às bandas que pesquisei, além dos *subgêneros*, aparecem dois importantes eixos de articulação entre o global e o local: os festivais e os selos de rock independente. Nos festivais, bandas de todo o país entram em contato, o que possibilita o estabelecimento dos vínculos de amizade que constituem a comunidade rock e a visualização da rede que configura a cena brasileira. Os festivais acontecem em diferentes cidades e muitos deles são organizados por integrantes de bandas de rock independente. Entre eles estão o *Goiânia Noise* e o *Bananada* (Goiânia), o *Porão do Rock* e o *Senhor Festival* (Brasília), o *Ruído Festival* (Rio), o *Demo Sul* (Londrina), o *Psychobilly Fest* e o *Psycho Carnival* (Curitiba). As bandas que optam por um mesmo selo independente também criam laços de amizade e camaradagem. Além disso, os selos promovem shows que articulam bandas de diferentes cidades (Rosa, 2005).

Muito ainda pode ser dito sobre a dinâmica entre os gêneros musicais enquanto redes globais e suas apropriações locais e específicas. Busquei tratar destas apropriações trabalhando com algumas temáticas desenvolvidas pelas bandas e descrevendo suas características musicais de forma panorâmica. No

---

<sup>17</sup> *Sampler* é um “Aparelho que digitaliza e armazena sons e timbres, tornando-os passíveis de manipulação e de ativação por meio de um teclado ou seqüenciador” (Oliveira & Lopes, 1999:236).

entanto, tal dinâmica pode ser percebida na elaboração de cada uma de suas canções e na interatividade de suas letras e textos musicais. Assim, em trabalhos futuros, pretendo voltar a estas questões, aprofundando-as a partir de transcrições musicais de canções específicas.

Para finalizar, gostaria de chamar a atenção do leitor para o fato de que muitos dos subgêneros musicais com que trabalham as bandas surgiram nos anos 1950, 1960 e 1970, o que confirma a idéia de que na sociedade contemporânea há um “curto-circuito” entre tempo e espaço. No caso das bandas, esse curto-circuito tem a internet como principal meio condutor. A veiculação de artigos musicais em MP3<sup>18</sup> pela rede mundial de computadores faz com que os músicos não apenas recebam muito mais informações sobre o rock, como tenham mais oportunidades para divulgar seu trabalho e entrar em contato com outros integrantes da comunidade rock. Além de organizarem seus sites específicos, as bandas disponibilizam suas músicas em sites que veiculam material de diversos artistas, como as páginas da *Trama Virtual*, *Myspace* e *Democlub*. Isto contribui para a difusão do gênero, a proliferação de bandas em diferentes regiões do planeta e a fragmentação do rock em inúmeros subgêneros. Os recursos propostos pela internet levam a uma mudança de estratégia da parte dos músicos que, algumas vezes, percebem como mais vantajosa a veiculação de seu material pela internet do que o lançamento de CDs, o que põe em cheque os mecanismos da indústria fonográfica até então vigentes. Essa mudança de percepção gera impactos estéticos, sociais e econômicos que certamente poderão ser investigados, configurando um rico campo de pesquisa para as ciências sociais.

### Bibliografia

APPADURAI, Arjun. "Global ethnoscaapes: notes and queries for a transnational anthropology; The production of locality". In: \_\_\_\_\_. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis; Londres: University of Minnesota Press, 1996.

BAKHTIN, M. "El problema de los géneros discursivos". In: \_\_\_\_\_. *Estética de la creación verbal*. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1989.

DAPIEVE, Arthur. *Brock: o rock brasileiro dos anos 80*. São Paulo: Editora 34, 2000.

FROES, Marcelo. *Jovem guarda: em ritmo de aventura*. São Paulo: Editora 34, 2000.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

---

<sup>18</sup> MP3 é “um *software* que comprime música com qualidade digital para um formato de até um décimo de seu tamanho atual de leitura binária” (Gueiros Jr., 2005:498).



GUEIROS, JR., Nehemias. "A revolução digital do final do milênio". In:\_\_\_\_\_. *O direito autoral no show business*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2005.

JACQUES, Tatyana de Alencar. *Comunidade rock e bandas independentes de Florianópolis: uma etnografia sobre socialidade e concepções musicais*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.

LACERDA, Eugênio Pascele. *O atlântico açoriano: uma antropologia dos contextos globais e locais de açorianidade*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2003.

MACAN, Edward. *Rocking the classics: english progressive rock and the counterculture*. Nova York: Oxford, 1997.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MAHEIRIE, Kátia. "*Sete mares numa Ilha*": *a mediação do trabalho acústico na construção da identidade coletiva*. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. "Brazilian popular music: an anthropological introduction (part III)". In: *Coleção Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis: UFSC; Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2003.

\_\_\_\_\_. "Verbete Brasil". In: John Shepher, David Horn & Dave Lacing (orgs.). *Continuum encyclopedia of popular music of the world - vol. III Caribbean and Latin America*. London: Continuum, 2005. pp.213-248.

NUNES, Benedito. "Antropofagia ao alcance de todos". In: Oswald de Andrade. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, (1990) 1995.

OLIVEIRA, Marcelo Carvalho de & LOPES, Rodrigo de Castro. *Manual de produção de CDs e fitas demo*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1999.

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

RODRIGUES FILHO, Ilson Wilmar. *Dicionários de regionalismos da Ilha de Santa Catarina (e arredores)*. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes, 1996.

ROSA, Pablo Ornelas. *Rock underground: uma etnografia do rock alternativo de Florianópolis-SC*. Monografia (Curso de Ciências Sociais), Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. São Paulo: Vozes, 1972.

SECA, Jean-Marie. *Vocations rock*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.

\_\_\_\_\_. *Los músicos underground*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004.

SEITEL, Peter. "Introduction". In:\_\_\_\_\_. *The powers of genre: interpreting haya oral literature*. Nova York: Oxford University Press, 1999. pp.3-32.

WALSER, Robert. *Running with the devil: power, gender, and madness in heavy metal music*. Hanover: University Press of New England, 1993.

WICKE, Peter. *Rock music: culture, aesthetics and sociology*. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

#### Discografia

Black Tainhas. Black Tainhas. Brasil: (sem gravadora), 2005.

Pipodélica. *Vol. IV*. Brasil: Senhor F, 2004.

Pipodélica. *Simetria radial*. Brasil: Baratos Afins, 2003.

#### Sites Pesquisados

<<http://www.democlub.com>>

<<http://www.florianopolisturismo.sc.gov.br/mapa>>

<<http://www.ibge.gov.br>>

<<http://www.mapainterativo.ciasc.gov.br>>

<<http://www.pipodelica.com.br>>

<<http://www.tramavirtual.com.br>>

<<http://www.wikipedia.org>>

## **Sobre a Flexibilidade Moral: Princípios de Qualificação do Trabalho na Revista *Vencer!***

**Marcos de Aquino Santos<sup>1</sup>**

### **Resumo**

Este artigo analisa as maneiras pelas quais o grupo social dos especialistas em recursos humanos constrói convenções de qualificação do trabalho em uma revista de circulação nacional vendida em bancas. Os diferentes princípios de ordenação dessas convenções são apresentados, e é feito um exame das suas condições de justificação a partir dos discursos recolhidos. Acredita-se que há uma maior diversidade nas formas de julgamento social das qualidades laborais das pessoas e que essa diversidade se expressa e se consolida teoricamente através do tipo de publicação investigado.

Palavras-chave: qualificação do trabalho, justificação, seleção de pessoal, revista *Vencer!*, Luc Boltanski.

### **Abstract**

This article analyses how the social group of human resources specialists builds conventions of work qualification on a nationally distributed magazine. The several principles that arrange such conventions are presented, and its conditions of justification through different speeches are examined. This piece demonstrates that there is a greater diversity of social judgment forms concerning labor qualities and such diversity express and theoretically solidifies itself through the investigated sort of publication.

Keywords: work qualification, justification, people selection, *Vencer!* magazine, Luc Boltanski.

---

<sup>1</sup>Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).  
Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFRJ.  
Doutorando em Sociologia pelo PPGSA/UFRJ.

## **Sobre a Flexibilidade Moral: Princípios de Qualificação do Trabalho na Revista *Vencer!***

### **1. Introdução**

É consensual na sociologia do trabalho que a extensão e o prolongamento do desemprego na época corrente fizeram germinar reivindicações, das mais variadas origens, por mudanças no significado da qualificação dos trabalhadores, de tal modo que as pessoas são defrontadas com a necessidade de reunir recursos ainda mais diversos para um desanuviado ingresso na disputada arena do trabalho. Além disso, fica cada vez mais nítido que as habilidades requeridas pelas empresas para contratar vão além da qualificação técnica ou do conhecimento teórico: dizem respeito a características de comportamento, a atributos subjetivos inclusive, e se tornam os critérios decisivos na escolha de quem ocupará determinado cargo.

Prontamente, muitas publicações vendidas em banca de jornal têm se atribuído a incumbência de tornar legíveis essas qualidades, elegendo categorias e denominações para aspectos do trabalhar antes não mapeados, divulgando-as para um público vasto: não só para os gerentes de recursos humanos ou os executivos das corporações, mas para os assalariados de todos os níveis, tanto os já empregados, quanto os demandantes de uma ocupação. Percebem-se também tentativas de ordenar e justificar a obtenção dessas habilidades como benéficas para todos e não apenas para os seus possuidores, e válidas na totalidade das esferas de ação da pessoa e não somente as que dizem respeito à função de trabalhador. É este o papel central da Revista *Vencer!*, como procurarei demonstrar.

Este artigo analisa, pois, a demonstração de alguns dos princípios em que se fundamenta hoje a qualificação do trabalho. Tentarei responder como eles se justificam, ou seja, como eles são remetidos à Justiça através da argumentação dos seus defensores, e terei como fonte de dados as matérias publicadas na revista *Vencer!*, as cartas e as mensagens dos seus leitores e os textos publicados em sua página na internet. Acredito que as contratações de força de trabalho não se dão no vazio conceitual, que há atores sociais especializados em fornecer – além, é claro, dos próprios empregadores – as escalas de valores utilizadas na avaliação das pessoas que pretendem uma vaga de trabalho. É certo que existe um espaço social entre contratantes e contratados, habitado por aqueles que, dentre outras finalidades, almejam nortear essa relação. O que tentarei mostrar é que as avaliações sobre as capacidades dos pretendentes às vagas de trabalho dependem, em parte, de referências normativas sistematizadas por agentes sociais como a revista *Vencer!*.

Tratarei de executar uma análise dos discursos presentes na revista, a fim de percorrer os caminhos argumentativos dos seus autores em busca de definições de qualidades dignas de prêmio na esfera laboral.

## **2. A revista**

Com tiragem mensal de 100.000 exemplares e em seu sétimo ano no mercado, a revista *Vencer!* contabilizava 74 edições até os dias de 2005. O preço cobrado nas bancas de jornal para a sua aquisição é de R\$ 7,90 por exemplar. A publicação é bastante colorida e possui vários desenhos caricatos que ressaltam a bem-aventurança dos profissionais ali idealizados. Há também muitas tiras de quadrinhos que funcionam como ilustrações das idéias escritas. A tinta da impressão é de qualidade e as fotografias possuem grande nitidez.

### 2.1 A escolha do objeto

A revista *Vencer!* torna-se um objeto adequado para a pesquisa devido ao fato de a sua transmissão de informações ser executada através das habilidades retóricas de seus integrantes. A atividade desse agente é a de organizar e divulgar ferramentas de ação fundamentadas em convenções que dão conta das qualidades laborais das pessoas. Sob esse aspecto, muito do seu conteúdo pode ser definido como um conjunto de receitas de comportamento endereçado às pessoas que buscam emprego ou que já trabalham, o que me autoriza a inseri-lo numa categoria de textos semelhantes aos que, por exemplo, Erving Goffman utilizou em "A representação do eu na vida cotidiana"[\[1\]](#), relativos a técnicas de sustentação de desempenhos interativos, aos manuais de etiqueta analisados por Norbert Elias em "O processo civilizador"[\[2\]](#), ou mesmo à cartilha de condutas de Benjamin Franklin examinada por Max Weber em "A ética protestante e o espírito do capitalismo"[\[3\]](#).

Todas essas pesquisas de certo modo se debruçam sobre alguma referência normativa com a qual as pessoas lidam em suas relações. Entretanto, na referida revista chama a atenção não somente a necessidade de definir meios ajustados de comportamento, mas também a pluralidade conceitual dos conteúdos transmitidos, sugerindo que a conquista do comprometimento e da mobilização das pessoas em suas atividades de trabalho se dá a partir de princípios vários. Por isso, a investigação que será aqui executada, guardadas as devidas proporções e estabelecido um recorte mais restrito, é idêntica àquela de Luc Boltanski e Laurent Thévenot na obra sobre as diferentes formas com que os seres humanos qualificam a sua realidade social a fim

de justificar atividades, posicionamentos, condutas (*"De la justification"* [4]). Não há somente uma convenção de qualificação nas matérias da revista *Vencer!*, e sim uma diversidade delas.

O conceito de qualificação apresentado por Boltanski e Thévenot é bastante peculiar e não deve ser igualado ao conceito clássico de qualificação nascido da sociologia do trabalho francesa através da pena de Friedmann (1968) e Naville (1956) e utilizado por ela. Nestes autores, qualificação diz respeito às qualidades profissionais negociadas e aprendidas e é sempre resultado de algo, seja dos imperativos técnicos da produção, na ótica essencialista de Friedmann, ou das lutas sociais de diferentes agentes em torno da percepção do emprego da mão-de-obra, na visão relativista de Naville (Tartuce, 2002). Em Boltanski e Thévenot, qualificação é entendida como ato elementar, significa a operação mesma de dar atributos aos seres, tida como condição da coordenação das atividades humanas, e não se resume às qualidades adquiridas na formação ou requeridas pelo cargo no mundo do trabalho. Entretanto, e exatamente por isto, é que a noção presente em Boltanski e Thévenot pode ser utilizada no campo de estudos da qualificação do trabalho para enriquecê-lo.

Entre o conceito de qualificação em seu matiz relativista e o conceito de qualificação teorizado pelos referidos autores na obra citada há aspectos em comum: a visão processual e situada das atribuições de valor ao trabalho e a sua capacidade de identificar os distintos sujeitos em presença, bem como as suas modalidades de acordo e de compromisso a respeito do que qualificar (Ferretti, 2004). Resulta, então, que a utilização do conceito de qualificação de Boltanski e Thévenot não contradiz – ao contrário, corrobora e aperfeiçoa – formulações consagradas presentes nas análises sobre a qualificação do trabalho, já que permite enxergar a sua justificação e com isto realçar aspectos importantes da estruturação dos critérios de contratação da mão-de-obra.

## 2.2 A proposta da revista

No portal de internet da revista *Vencer!* [5] consta a seguinte definição:

Vencer! é uma revista com conteúdo arrojado e inovador, que não se limita à informação pura e simples. Respalhada por uma linguagem objetiva e direta, funciona como verdadeira fonte de aprendizado, concretizando o conceito de uma revista idealizada para informar e formar pessoas que trabalham. Todos os meses são 100 páginas de conteúdo organizado por temas – realidade do mercado, de carreira e de profissões, novos segmentos de atuações, liderança, marketing pessoal, performance, habilidade para comunicação verbal, Internet – abordados com seriedade e profissionalismo em um texto objetivo e bem-humorado.

Esta publicação oferece-se como um instrumento transformador, mais do que mero veículo de comunicação. O conteúdo das matérias ali publicadas é tido por seus defensores como um conteúdo especializado elaborado metodicamente para instruir os indivíduos sobre as mais eficazes maneiras de se superarem os obstáculos das carreiras profissionais. Entretanto, é digno de nota que esteja também presente a defesa de uma utilização alargada dos meios de ação propostos. Diz-se que o conhecimento adquirido na leitura da revista não serve apenas ao mundo do trabalho, e sim à vida como um todo. Fala-se em desenvolvimento profissional como base do desenvolvimento humano e vice-versa.

No momento em que se entra na referida página da internet, é acionada a abertura de uma janela *pop-up* que pede ao leitor para efetivar uma assinatura da revista, sob o argumento (em letras chamativas) de que esta é “a única revista de desenvolvimento humano publicada no Brasil”. Verifica-se assim um esforço de generalização da realidade retratada, de modo que se busca transformar princípios restritos às formas de trabalho em princípios universais e, ao mesmo tempo, agregar aos dispositivos da qualificação profissional referenciais antes ausentes. Àqueles que acessam o setor “edições anteriores” é mostrado um conjunto de fotografias das capas de todas as edições da revista a partir do número 12. É possível clicar em cada uma delas para ter acesso ao conteúdo de cada revista. Considero que a matéria de capa é a mais importante em qualquer publicação – sobretudo no caso da revista *Vencer!*, que orienta no mínimo outras três seções de acordo com o tema de capa – e que seria pela análise do que dizem essas capas que eu poderia perceber a que a revista se propõe.

Descobri desta forma que, no universo das 60 edições disponíveis, 24 chamadas de capa não fazem alusão a uma utilização universal das ferramentas de ação que defendem, ou seja, não promovem uma mistura explícita entre “sucesso pessoal” e “sucesso profissional”; outras 36 associam de alguma maneira os instrumentos de ação propostos para o êxito no trabalho aos outros campos, estendendo o seu domínio de pertinência. Isto significa que a revista se enquadra como intermediária no mercado de trabalho por fornecer parâmetros de qualificação; no entanto, significa também que em grande parte de suas aparições mensais – mais de 50% – esta publicação pretende extrapolar o âmbito da qualificação como ela vinha sendo entendida, e fazer com que várias qualidades profissionais passem a adjetivar as pessoas também em outras esferas da vida, assim como fazer com que qualidades válidas em campos não profissionais se tornem qualificações profissionais.

### 2.3 Para quem se fala

Através de uma leitura atenta das cartas e dos e-mails endereçados à revista *Vencer!* e nela publicados, é possível descobrir algo do seu universo de leitores. É comum os missivistas informarem suas ocupações e atividades nos relatos e nos comentários que escrevem. Apesar de amplo e de perpassar quase todas as categorias profissionais, pode se dizer que o público-alvo desta publicação é constituído por sujeitos que enfrentam o imperativo do aprendizado para verem realizados os seus anseios profissionais:

Parabéns pela revista VENCER! Quando a li pela primeira vez, por indicação do meu sobrinho, fiquei encantada com o conteúdo. Minha visão de mundo mudou muito, melhorou. Sou uma empregada doméstica e sempre procuro colocar em prática os assuntos interessantes tratados pelo professor Reinaldo Polito. Estou terminando o terceiro colegial e procurando orientação sobre o que fazer depois (Maria Tereza Monteiro, Ribeirão Preto, SP; sessão de cartas - edição 55). [6]

Dos 141 leitores que nessas mensagens informaram a atividade que exercem, 97 trabalham e 57 estudam (pois 13 deste total são trabalhadores que também estudam). A maioria, como era de se esperar, é de pessoas que trabalham [7]. Entretanto, o número de estudantes não deixa de ser significativo e isto faz com que a própria linguagem da revista seja constituída de um vocabulário menos excludente e construída de uma maneira que facilita a leitura, ou seja, está presente na revista, diferente de suas concorrentes, uma linguagem de mais fácil acesso (em relação ao jargão do mundo empresarial), e isto se deve à própria composição do público leitor. Uma característica desse público que chama a atenção na *Vencer!* e que o distingue do de outras revistas com temas correlatos é o fato de que ele também perpassa o universo social dos estudantes e das ocupações de menor prestígio – não se restringe ao seletor microcosmo dos executivos.

No geral, a diversidade das esferas de atividade representadas pelas ocupações dos leitores desautoriza que se enxergue uniformidade na clientela da revista. No entanto, o que a unifica e permite enquadrá-la numa categoria comum, útil para as questões deste artigo, é a recorrente menção aos ensinamentos ali publicados como instrumentos a serem utilizados por cada indivíduo em seus percalços. Esses leitores parecem compartilhar uma perspectiva de êxito futuro nas carreiras escolhidas, e reúnem as informações sobre elas. Eles almejam, por meio da revista, aperfeiçoar ou adquirir ferramentas de obtenção de trabalho e isto significa granjear a primeira admissão ou espaços ocupacionais mais altos. Dentro do mercado de trabalho, essas pessoas se encontram, por conseguinte, na posição dos chamados demandantes de trabalho, em contraste com os ofertantes das vagas.



## 2.4 Quem fala

Quem são as pessoas que publicam suas idéias na revista e que recursos elas possuem? Para responder a esta questão, examinei os perfis dos principais colunistas e colaboradores que lá escrevem. Após cada artigo há um pequeno *box* com essas informações. Os autores não são empresários, como eu pensava inicialmente; eles são em sua maioria consultores, palestrantes, *experts*, especialistas, escritores e conferencistas e recebem esses títulos ao atuarem num mercado específico. A autorização que tais indivíduos recebem para teorizar sobre os comportamentos humanos e fazer valerem os estereótipos que propõem é conquistada no mercado de bens simbólicos e é objetivada em diplomas da área das ciências cognitivas e da educação, palestras, livros, fitas de vídeo, DVDs, *websites* etc. Esses dispositivos representam a posse dos instrumentos da interpretação legítima dos desempenhos das pessoas no trabalho. Tal obtenção transforma os articulistas da revista em porta-vozes do grupo social dos especialistas em recursos humanos, grupo ao qual os ofertantes de vagas de trabalho devem recorrer para efetuar seleções justas de pessoal. Temos aí, então, intermediários nas relações laborais, e que autorizam contratações. Isto se deve ao poder simbólico dos sinais de autoridade interpretativa que eles carregam.

Para permanecer fiel aos objetivos traçados, não recorrerei a uma análise ou a uma descrição do "campo" constituído pelos referidos especialistas, nem daquele formado pelas publicações semelhantes a *Vencer!*. Esta *démarche* seria contraditória em relação à vertente teórica na qual me apóio, aquela de Boltanski e Thévenot (1991). O fato relevante para os propósitos deste artigo é que os sinais de legitimidade carregados pelos autores das matérias da revista conferem um reconhecimento público às identidades profissionais ali construídas, que se fazem atraentes porque validadas pela "competência especializada" dos seus promotores (Bauman, 1999). Esta competência especializada cria os problemas a serem resolvidos quando produz soluções para questões que ainda não se colocam. Os especialistas comportamentais que escrevem na revista, ao desenvolverem sua ciência, fazem acreditar que suas "descobertas" proporcionam respostas às necessidades profissionais apresentadas pelas pessoas, sem que se discuta o fato de que são essas "descobertas" que moldam as necessidades das pessoas. Eles produzem a própria preocupação para a qual oferecem alívio: "Você precisa de um mentor!" (capa da edição 22); "Sabe o que está faltando na sua vida? Qua-li-da-de" (capa da edição 34); "Saiba tudo o que a auto-estima pode fazer por você" (edição 29, na matéria de capa); "Quer fazer parte do time das SuperPessoas?" (edição 52, na matéria de capa).

## 2.5 De onde se fala

O contexto que marca o surgimento e o bom desempenho da *Vencer!* pode ser caracterizado como o da crescente necessidade de fornecer orientação aos operadores de um trabalho em mutação. A chamada "reestruturação produtiva" e as metamorfoses nas concepções da qualificação do trabalho fizeram com que se tornassem imperiosas novas formas de contratação e uso da mão-de-obra. Na década de 1990, o desemprego atingiu altos patamares nas metrópoles brasileiras e a situação se mantém até os dias de hoje. De acordo com Guimarães (2005), foi naquela década que emergiu e se consolidou um sistema de intermediação no mercado de mão-obra cujo padrão de organização demonstra ser profundamente dependente de uma alta procura por trabalho em circunstâncias duradouras. A autora observa que foi devido ao alargamento e à permanência de um conjunto de potenciais demandantes de trabalho que se firmaram as bases sobre as quais edificar um sistema intermediador.

Trata-se de um mercado interno ao mercado de trabalho, constituído por agentes que de algum modo se interpõem entre demandantes e ofertantes de vagas, seja pela instrumentalização de contratações, seja pela transmissão de critérios para a realização das mesmas; isto é, são atores que não podem ser identificados exclusivamente como demandantes ou ofertantes de ocupações laborais, mas que contribuem ativamente para a estruturação do mercado da força de trabalho. Esses intermediadores são necessários não somente quando a escala do desemprego é grande e é preciso, na relação demandante/ofertante, reconverter objetos de troca, mas também quando os demandantes de trabalho se encontram desorientados e imersos em incertezas sobre a validade prática dos seus recursos de perseguição de objetivos profissionais. Soma-se assim aos fatores de constituição de um sólido mercado de intermediadores o fato de que recentemente os itinerários entre o aprendizado e o exercício do trabalho se tornaram bastante sinuosos. O lugar de onde se fala pode ser então situado nesse sistema de intermediadores e, mais especificamente, no espaço do estabelecimento de convenções de qualificação.

### **3. Os princípios discursivos da revista**

Como já foi dito, os textos ali publicados incorporam à sua própria argumentação elementos antes tidos como extrínsecos à esfera do trabalho. Esse apelo a aspectos comportamentais abrangentes e válidos em todos os campos de ação

do indivíduo para caracterizar a atividade profissional me faz considerar as matérias da revista como modalidades de justificação das características do trabalhar. Interessados em revelar a construção da pertinência dos princípios mobilizados pelos atores sociais quando confrontados com o imperativo da justificação dos seus posicionamentos, Boltanski e Thévenot (1991, 1999) afirmam que a necessidade de justificar faz com que as pessoas passem a se remeter a princípios que são mais gerais do que as situações sobre as quais argumentam. Isto significa que os objetos de cognição devem ser dotados de generalidade, de modo que eles sejam aproximados uns dos outros segundo critérios de semelhança que ressaltem algo que lhes seja comum. Tal atividade cognitiva, como operação classificatória, é indissociável do ato de julgamento – porque julgar é discriminar com discernimento – ou do ato de avaliação – porque sempre se coloca a necessidade de demonstração da capacidade de intervenção na realidade dos objetos de cognição elencados. Os alvos de cognição podem ser pessoas ou coisas. Se forem pessoas, elas devem ordenar-se de acordo com princípios de justiça. Se forem coisas, a ordenação é chamada de ajustamento, e diz respeito às técnicas e aos dispositivos que se consolidam em objetos dotados de generalidade, ou seja, cujo uso não se restringe a situações particulares.

A busca de justiça, no caso da revista em questão, reside na constante tentativa, às vezes fracassada, às vezes exitosa, como se verá, de estabelecer uma correspondência correta entre os investimentos feitos pelas pessoas no mercado profissional e os benefícios que lhes são auferidos na forma de reconhecimento simbólico e/ou material. O problema reside, portanto, no reconhecimento e na codificação desses investimentos dos sujeitos nas situações de trabalho, de maneira que o bem-estar dos bem posicionados seja eficazmente vinculado ao investimento feito por eles. E a eficácia dessa vinculação depende de critérios de avaliação regidos por princípios que sejam comuns, codificados, sistematizados. Os princípios que sustentam justificações são aqueles que possuem um caráter ordenado, baseado num acordo geral sobre a sua pertinência e a sua legitimidade. Consideram-se injustas situações em que as capacidades mobilizadas pelas pessoas não são devidamente identificadas pelos dispositivos que as aferem, daí o objetivo da revista ser o de estabelecer convenções a respeito das potencialidades válidas nas situações de trabalho.

Os empregadores estão a todo tempo se interrogando sobre as capacidades dos seus contratados. Os atributos das pessoas que trabalham aparecem, então, como um recorrente objeto de argumentação dos autores dos textos da revista. O que esses autores fazem para reivindicar a justiça deste ou daquele princípio através do qual

descrevem o “bom trabalhador” consiste em estabelecer antes a generalidade das qualidades que estão em tela de juízo. Quando uma determinada qualidade é dotada de generalidade (ou seja, quando ela deixa de se referir a casos particulares), ela é então codificada e passa a ser capaz de estabelecer equivalências entre as pessoas, porque a partir desse momento qualquer um, se colocado em referência ao código, pode ser enquadrado em uma ordem categorial. É isto que, de acordo com Boltanski e Thévenot, significa qualificar: dotar pessoas e/ou coisas de generalidade, investi-las de formas. Segue-se que as formas justas, ou ajustadas, resultam da construção de acordos legítimos (porque baseados em ordens legítimas de justificação) a respeito das formas de qualificar os seres. Procurarei mostrar as tentativas de construção de tal legitimidade na revista *Vencer!*.

Pode se dizer que o universo de onde emana o discurso legitimador da revista deve ser ele mesmo legítimo (uma competência especializada). A análise das matérias como manifestações de uma competência especializada revela por isso que tal discurso, como instrumento de intermediação entre os leitores e os empregadores, é fundado, neste caso, em enunciados performativos, aqueles cujos efeitos estão neles mesmos, já que produzem os seus próprios referentes (Bourdieu, 1996). E isto significa que os esquemas de análise da realidade laboral veiculados na revista geram a realidade que pretendem analisar. Decorre do fato que as suas conseqüências prescritivas funcionam tanto ou melhor do que os seus aparentes efeitos descritivos. É este o caráter da intervenção da revista na relação entre demandantes e ofertantes de trabalho, pois se trata de um tipo de formulação de enunciados que retrata maneiras de qualificar ao mesmo tempo em que as realiza. Em vários textos, é a própria enunciação dos dispositivos de mensuração de um atributo que inventa esse atributo e o transforma em ferramenta de êxito – logo, uma regra a ser seguida: “Inteligências intrapessoal e interpessoal são as bases de todas as conquistas” (título da matéria de capa escrita por Margot Cardoso - edição 28).

Adorei a matéria sobre marketing pessoal. Ela esclareceu, e muito, várias dúvidas que eu tinha sobre comportamento e expressão. Vivo diariamente com muitas pessoas, sou professor de ginástica e minha sobrevivência profissional não depende só do meu conhecimento técnico. Já, muitas vezes, li e reli matérias da revista VENCER! que me ajudaram no dia-a-dia. Por incrível que pareça, o ensinamento de vocês já resolveu muita coisa no meu cotidiano em uma academia (Paulo Delfito, São Paulo, SP - por e-mail; sessão de cartas - edição 49).

Isso quer dizer que não é necessário que os manuais de comportamento tenham a aparência de manuais de comportamento para funcionarem como tais, e também que é pelo discurso que a revista, como agente coletivo baseado numa competência especializada, age e interfere no conjunto de referências de ação em que

as pessoas se apóiam. Muitas dessas referências atingem tamanho grau de generalidade que chegam a funcionar como princípios comuns usados pelos avaliadores e pelos avaliados nas situações de seleção do trabalho. É isso o que revela a pesquisa realizada, que teve por resultado a constatação das principais direções argumentativas percorridas pelos autores desses textos no seu intuito de definir os atributos a serem buscados pelos assalariados de hoje ou de amanhã. Cada um desses enunciados estabelece um critério diferente a ser utilizado pelos empregadores para contratarem um trabalhador e, ao mesmo tempo, um parâmetro a ser considerado pelos agentes da qualificação profissional para capacitarem as pessoas. Como corolário, cada enunciado representa para as pessoas uma ferramenta de ação baseada numa potencialidade específica. O que se fará agora, portanto, é identificar os diversos princípios de equivalência construídos a respeito das habilidades de superação das provas de seleção dos candidatos às vagas oferecidas pelas empresas. A partir desta caracterização acredito que se poderá lançar luz sobre as tentativas de construção de regimes de justificação sobre os quais os atores da intermediação do trabalho podem se apoiar.

### 3.1 Interiorização de significados

Trata-se da manifestação de uma aptidão para o aprendizado e de um interesse em assimilar conteúdos de conhecimento, em incorporar informações. A esta via argumentativa também se incorpora a defesa da instrução contínua e incessante. Nessa ótica, todos os percalços enfrentados pelo sujeito em sua trajetória profissional devem ser por ele encarados como oportunidades instigantes, como desafios, cuja superação traz não apenas novas informações, mas também um refinamento na experiência da vida: "ser capaz de aprender é mais importante do que 'ter feito', do que ter 'currículo'. Mas não me refiro a aprender em sala de aula. Refiro-me a aprender na 'escola da experiência'" (matéria de capa intitulada "Empreendedorismo - os caminhos para alcançar sucesso", escrita por Clemente Nobrega - edição 56); "como dizem os mestres na Índia, os problemas são os despertadores da vida. Por isso, não brigue com eles! Olhe-os de frente, escute o que têm a dizer e aproveite esses avisos para crescer e tornar sua vida melhor!" (matéria de capa intitulada "Você tem um problema? Ótimo", de autoria de Roberto Shinyashiki - edição 53).

As pessoas seriam apreciadas de acordo com o estado do seu *interesse* (no sentido de atenção às lições) e não do conteúdo do seu aprendizado. A capacidade de se interessar supõe que se consiga interpretar e assimilar os ensinamentos que não se mostram como ensinamentos. A idéia de "escola da experiência" denota aqui uma espécie de instância de aprendizado que exclui o sistema escolar e as instituições de

capacitação, ou seja, que se define em negação à transferibilidade formal do conhecimento, o qual, aí adquirido, não é canalizado de um lugar a outro; ele deriva de suas próprias situações de realização. Ser capaz de aprender na “escola da experiência” significa ser hábil em converter as mais variadas dificuldades nos mais inusitados recursos.

Nas contratações dou prioridade para quem teve uma origem humilde, porque são pessoas que passaram por carência e venceram. Geralmente são perseverantes e têm uma determinação acima da média, não acham que tudo é fácil. Também gosto de pessoas que fracassaram em algum momento. Quem reconhece e entende que fracassou tem mais chances de se dar melhor no futuro, conhece o que é o peso do erro (depoimento do palestrante Cesar na matéria de capa “Você é um ser humano do novo milênio?”, de autoria de Margot Cardoso - edição 16).

Tal qualidade supõe uma noção de aprendizado entendido num sentido amplo. Nessa compreensão, quanto maior a dificuldade enfrentada e quanto maior o erro reconhecido, maior será o benefício do aprendizado que daí decorre. Aqueles que já foram obrigados a superar obstáculos difíceis seriam capazes de reconhecer a real dificuldade dos problemas com os quais se deparam e de extrair deles a sua utilidade, o que não poderia ser enxergado pelos que não possuem uma história de superação de barreiras. Do mesmo modo, aqueles que no passado utilizaram equivocadamente os meios de realização de suas aspirações teriam desta vez maior probabilidade de acerto do que aqueles que nunca erraram. Em ambos os casos, o que está em discussão é a gênese da capacidade analítica das pessoas, o seu próprio discernimento quanto às situações em que se engajam.

Saber “enxergar o que os problemas têm a dizer” dependeria de um tipo de capacidade que surge da experimentação efetiva. Se se defende que aquelas pessoas de superada origem humilde ou de equívocos passados revelam e desenvolvem mais eficazmente esse atributo pelo fato de saberem superar obstáculos, já que interiorizam melhor os significados, então temos, para esse princípio de equivalência, o esboço do que Boltanski e Thévenot (1991) chamam de fórmula de investimento. Esta construção formula uma ligação entre o ser grande (a posição valorizada a ser perseguida) e o custo requerido para a sua obtenção. Mas ela responde também ao requisito de bem-comum, demonstrado pelos autores citados como um outro requisito (e o mais importante), que deve ser respondido para que se possa afirmar que aí temos uma forma de justificação. Descreve-se muito bem como a pessoa interioriza as informações que lhe são úteis, mas também se caminha para demonstrar a relação entre o benefício individual que esse atributo possibilita e o bem-estar dos outros – de acordo com o requisito de bem-comum, todos deveriam ser beneficiados com a grandeza dos grandes. Pois o autor de um texto que apresentava este princípio

desenvolveu a idéia de que os que são capazes de aprender acumulam uma experiência mais rica do que os outros e, por isso, fazem com que o seu aprendizado beneficie o todo ao ser utilizado para enfrentar os problemas que os pequenos (pouco experientes) não conseguem solucionar:

Mentoring. Um conceito que não é novo, mas que, aos poucos, está ganhando espaço entre profissionais e empresas. Você pensou na palavra mentor, a pessoa que aconselha, ensina, guia? Acertou. [...] O aconselhamento – o ato de chamar à luz da reflexão decisões e atitudes – é uma tarefa que sempre existiu no mundo. Na antiguidade, o mentor era privilégio de príncipes e abastados. O filósofo Aristóteles foi preceptor de Alexandre, o Grande, rei da Macedônia; Sêneca foi o de Nero. [...] O único pré-requisito do mentor é que ele seja reconhecido como tal. Algum dia uma pessoa de suas relações aconselhou-o sobre uma decisão na sua carreira? Ele foi o seu mentor. Você escolheu sua profissão por influência da sua mãe? Ela foi sua mentora. Você tomou uma decisão inspirada na biografia de um grande líder? Ele foi o seu mentor. Como é feito na prática. A diferença é que, hoje, o trabalho do mentor está formalizado e profissionalizado (matéria de capa intitulada "Você precisa de um mentor", de autoria de Margot Cardoso - edição 22).

A defesa da legitimidade e da generalidade da atuação de um personagem como o mentor representa muito bem essa busca pela justificação da capacidade de incorporar informações. O mentor deve ser alguém com "capacidade de discernimento", que tenha "senso crítico" e "capacidade de ouvir" (idem) e todas estas são qualidades reunidas pelo princípio aqui descrito. Ao utilizar os seus atributos para guiar pessoas e resolver problemas, o mentor representa uma forma de propiciar o benefício aos outros. Surge, desse modo, um instrumento que permite afirmar que os bens reunidos a partir da ótica desse princípio são comuns e repercutem sobre todo o conjunto das pessoas.

### 3.2 Exteriorização de significados

Através desta modalidade de argumentação criam-se equivalências entre as pessoas quanto à sua capacidade expressiva e de transmissão de informações. As qualidades que indicam os estados das pessoas em relação a essa aptidão de exteriorizar significados são representadas pela comunicação verbal e escrita e pelo cuidado consciente com a imagem de si emitida para os outros:

Conheço diversas pessoas que são extremamente competentes, mas não conseguem subir na carreira porque não falam de si, de seus projetos, de suas idéias, de seus planos. Como alguém poderá saber do seu potencial se você não mostrar? [...] É preciso dar uma força, ajudar as pessoas a verem suas qualidades (matéria de capa intitulada "Conheça a importância [e a verdade!] do marketing pessoal", escrita por Margot Cardoso - edição 47).

Este critério agrupa as pessoas em sua capacidade de tornar visíveis os próprios atributos e de fazer com que a divulgação de suas virtudes ofusque a percepção de suas fragilidades. O "dar uma força" e o "ajudar" os outros que nos observam a enxergar as nossas qualidades configuram a defesa de um desempenho social específico, definido no olhar do outro:

[...] atenção: o seu comportamento também comunica. Você pode ser a melhor pessoa do mundo, a mais bem-intencionada, mas, se o seu comportamento não transmite isso, nada feito! Vivemos num mundo baseado em percepções. Vigie como o seu comportamento é percebido pelas outras pessoas (idem).

Não é oficial. Os profissionais de RH juram que não é verdade, mas já é visível que algumas empresas já não contratam fumantes e obesos. Não é à toa que toda edição de Vencer! tem o Cuide-se, uma seção dedicada só ao corpo e ao bem-estar. Não tem jeito, não é questão de modismos, nem de estética. É saúde. E, mais que isso, é prevenção. Quem pratica atividade física se estressa menos, dorme melhor, vive mais. [...] Sem contar que passa uma imagem de descuido. "Tenho sempre uma impressão negativa de um profissional assim. Se ele não cuida de si, da própria saúde, como ele conseguirá cuidar de um negócio?", questiona César Souza [executivo e palestrante] (matéria de capa intitulada "Você é um ser humano do novo milênio?" (de autoria de Margot Cardoso - edição 16).

A revista faz então com que os seus leitores tenham consciência dos aspectos de sua comunicação que agora passam a ser notados e avaliados negativamente pelos outros, como a estética corporal obesa e o hábito de fumar cigarros. Por conseguinte, a habilidade da pessoa em manipular suas expressões através de símbolos adequados converte-se em um atributo codificável; torna-se assim possível avaliá-la sob a luz de um princípio de equivalência que revela o seu estado expressivo, ou seja, a sua capacidade de formular apropriadas representações de si.

Constata-se que, na revista, as formas de justificação desse princípio de equivalência são construídas tendo como apoio as mesmas referências normativas da ordem da opinião descrita por Boltanski e Thévenot (1991). Segundo os autores, na ordem da opinião não há a necessidade de atributos que sejam inscritos no ser, já que esses atributos se encontram em imagens projetadas. As pessoas, vistas sob o olhar desse princípio de justiça, fazem a sua reputação através do parecer alheio, da opinião dos outros e, para garantir uma reputação justa e ampliada, devem saber captar os olhares da audiência, construir visibilidade, emitir os significados apropriados e evitar os inadequados, já que a imagem produzida, uma vez projetada, persiste durante longo tempo:

Não adianta você ter a melhor das intenções, o que interessa é a imagem que a sociedade tem de você.

Dos gregos [...] recebemos a palavra "arquétipo", que significa algo como "padrão original", ou "modelo a partir do qual se podem fazer cópias". Um



arquétipo é, portanto, um modelo, um padrão, um protótipo. Jung se referiu ao arquétipo como uma imagem psíquica que está no "inconsciente coletivo", e é patrimônio da humanidade. Há arquétipos que estão presentes em todas as sociedades, como a idéia do paraíso e do inferno. Os medos e os desejos do ser humano também são manifestações arquetípicas, e foram representados, pelos gregos antigos, a partir dos mitos. Os seres mitológicos nos permitem, em função disso, contemplar a própria história da humanidade.

[...] Mas qual é, afinal, a relação entre os arquétipos e nossa imagem pessoal? Acontece que, da mesma forma como o inconsciente coletivo cria arquétipos relativos a fenômenos comuns a todas as pessoas, e que duram séculos ou milênios, a sociedade em que estamos inseridos, representada por nosso ambiente de trabalho, nossa escola, nossas relações pessoais, nossos clientes, cria a nosso respeito uma imagem que provavelmente irá nos acompanhar por muito tempo, senão por toda a vida. Eis o motivo pelo qual cuidar da própria imagem é uma responsabilidade e, mais do que isso, um sinal de maturidade e de inteligência (matéria publicada na seção "Para saber mais", intitulada "Imagem é tudo", de autoria de Eugenio Mussak - edição 47).

Este artigo retrata com muita propriedade a justificação da exteriorização de significados como um equivalente geral de atribuição de grandezas às pessoas. O final do texto, ao sustentar que o "cuidar da própria imagem é uma responsabilidade", estabelece um postulado moral: as pessoas maduras seriam aquelas que cumprem a obrigação universal de elaborar uma boa representação de si, já que são inteligentes para reconhecer que a nossa imagem não está em nós, e sim nos olhos dos nossos observadores, e que por isso ela se incorpora ao "inconsciente coletivo" e se torna "patrimônio da humanidade". A obrigação moral reside no fato de que temos que fornecer a nossa melhor imagem possível a esse patrimônio, a esse conjunto de arquétipos que integram o imaginário social. O sujeito é representado, assim, na relação que o liga ao conjunto de humanos. Temos então a sugestão de que o indivíduo que "cuida da própria imagem" serve ao bem-comum ao produzir de si uma representação que engrandece o acervo da humanidade. Os arquétipos, sendo patrimônio de todos e ao mesmo tempo possíveis de serem fabricados, devem ser fabricados da melhor maneira possível pelos seus artífices, enriquecendo a humanidade e resultando no benefício de todos.

### 3.3 Autenticidade

De acordo com este princípio, as pessoas devem ser estimadas em sua autenticidade, singularidade e como seres dotados de potencial criativo. A iniciativa, a invenção e a originalidade de suas criações são tidas como indícios demonstrativos do profissional valorizado que, para isso, deve se revelar como pessoa, em sua espontaneidade. Haveria assim uma maior "pureza" no que se esconde por detrás dos convencionalismos, das formalidades e dos padrões. Os argumentos defendidos pelos autores dos textos em que se encontra a formulação deste princípio me fazem

constatar que o fundamento de reunião de qualidades nessa argumentação é ancorado no princípio de equivalência da ordem inspirada à qual Boltanski e Thévenot (1991) se referem. Pois há aqui também a presença do etéreo, do inefável, daquilo que é involuntário e ao mesmo tempo sincero, que foge do hábito e da rotina:

[...] uma pessoa que é capaz de criar a sua ação, que emite novas respostas por meio de outras ações espontâneas, conforme a necessidade do momento, pode ser considerada preparada. [...] Porém, se uma pessoa se preocupa com o que os outros vão pensar de sua ação, provavelmente estará no primeiro estágio, com ações imitativas, formais e ainda sem espontaneidade. "Aprender a desempenhar uma ação corresponde ao preparo para se chegar a seu grau máximo de espontaneidade, quando é possível agir sem pensar, sem se preocupar com a formalidade ou com as críticas externas", ensina Lúcia [Cristina Zanella, psicóloga]. [...] Ser espontâneo não significa ser diferente ou excêntrico. Significa, antes de mais nada, ser você mesmo (matéria publicada na seção "Cuide-se", intitulada "Você é uma pessoa preparada? Então, prepare-se..." (escrita por Fábio Bahr - edição 17).

Através da afirmação de sua singularidade, posta como o resultado da superação de um estágio primitivo de "ações imitativas", os grandes dessa ordem de justificação expressam uma forma de libertação individual que englobaria e realizaria também os outros, porque cumpriria a própria dignidade humana. Eles serviriam, portanto, com seu gênio e originalidade, ao bem-comum.

"Seja você mesmo!". Se a frase soa vaga demais, a prática ensina que não se deve criar teorias sobre o comportamento desejável em uma dinâmica de grupo. O sucesso está em expressar o que realmente pensa, fazer as atividades propostas como se não houvesse o selecionador, ser autêntico (matéria publicada na sessão "Ambição", por Ocimara Balmant, sob o título "Quem tem medo da dinâmica de grupo?" - edição 49).

Nas matérias que se estruturam segundo o princípio de autenticidade verifica-se a idéia de que o ato de se expressar não consiste em apresentar máscaras, vistas como degradantes, mas revelar o rosto por detrás de qualquer aparato que possa ser entendido como artificial. Ao contrário, preocupar-se "com o que os outros vão pensar" significaria orientar-se de acordo com outro princípio, o da exteriorização consciente de informações através da representação de papéis. A idéia de desmascaramento do *self* ("o ser você mesmo") repousa então numa crítica ao caráter dramático da interação humana e propõe, como no trecho seguinte, habilidades de denúncia da presença da artificialidade na situação de seleção ao trabalho: "... o bom selecionador sempre percebe o comportamento forjado" (idem).

Tal enunciado merece ser visto mais de perto, pois revela a complexidade dos arranjos discursivos da legitimidade. Utilizou-se um sinônimo para o "cuidar da própria imagem" ("comportamento forjado"), que desqualifica esta característica e a torna atributo dos pequenos, não dos grandes. De acordo com Boltanski e Thévenot (1991),

a eleição de sinônimos pode esconder um posicionamento crítico. Nas argumentações, a tradução de uma grandeza de outra ordem de justificação em algum termo que na ordem sustentada é sinal de descrédito ocorre freqüentemente através da escolha de um sinônimo. Os grandes de outra natureza são muitas vezes desqualificados quando designados por termos que não pertencem ao seu domínio discursivo, mas que funcionam corretamente como sinônimos e são coerentes na terminologia dos nomeadores.

Na referida sentença, a ordem dramaturgica é denunciada a partir da ordem inspirada. Os defensores da teatralidade sustentam que numa seleção é bom para todos que os comportamentos sejam forjados, mas não utilizam este termo. Entretanto, é possível dizer que se eles o utilizassem deveriam afirmar que todos os comportamentos devem ser forjados, porque devem ser mobilizados de modo útil. Temos então na sentença "o bom selecionador sempre percebe o comportamento forjado" a inclusão de um termo ("forjado") que ressalta o caráter fabricado das máscaras sociais e supõe, com isso, uma forma de justiça retirada da premissa de que a manipulação das expressões danifica as relações humanas. Denuncia-se o inautêntico porque ele desfavorece o bem-comum ao interditar a sinceridade das relações. O selecionador, orientado pelo princípio da autenticidade, estaria assim aparelhado para identificar o estado das pessoas em relação a este atributo interior, porque é capaz de desfazer aquilo que foi fabricado e observar o âmago das pessoas. Nessas situações, forjar um comportamento é retirar a sua pureza, corrompê-lo, deteriorar aquilo que é original.

### 3.4 Responsabilidade

Pelo fato de serem idéias correlatas e em muitos enunciados até mesmo indissociáveis, em torno do princípio de responsabilidade reúnem-se os atributos de autocontrole, adaptabilidade e flexibilidade. Controlar as próprias emoções, adequar-se a diferentes situações e ser maleável envolvem o recurso a uma virtude de tolerância ao outro, de educação, de paciência, de compreensão e obediência, em oposição à atitude de dar rédeas soltas aos impulsos. O ímpeto das emoções descontroladas deve ser contido em favor de um maior domínio pela pessoa do que é circunstancialmente apropriado, de acordo com as prescrições de cada contexto: "Em tempo de mudança, mude" (título da matéria de Eduardo Bom Angelo publicada na seção "Frente de Batalha" - edição 58).

Devemos fazer o possível para sermos calmos e simpáticos, independentemente do nosso estado de espírito. [...] Procure controlar seus impulsos. [...] Não

demonstre que as gozações o chateiam. [...] Seja paciente e flexível (matéria escrita por Francine de Lorenzo, intitulada "Os insuportáveis", e publicada na seção "Frente de batalha" - edição 34).

As pessoas são então consideradas em sua capacidade de dominar as próprias emoções e ocultar dos outros aquelas que não são requisitadas pelas situações. São tidos como responsáveis os indivíduos que procedem de tal maneira. Este princípio aproxima-se daquele que defende o "cuidar da própria imagem" – é possível até que eles possuam uma matriz comum. No entanto, eles se diferenciam em seus desdobramentos. Enquanto o primeiro se desenvolve através de argumentos sobre a imagem social dos indivíduos em interação e sobre os seus deveres para com essa imagem, recaindo em um ponto de vista dramático da sociedade, o segundo defende a responsabilidade para com as emoções e os sentimentos, o domínio e a disciplina de uma natureza intrínseca que não pode ser mostrada e, mais do que isto, deve ser disciplinada. Trata-se da clássica aspiração de supremacia do homem em relação à natureza por meio da cultura e dos artefatos da civilização. Educar os próprios instintos alcança o patamar de dever moral na medida em que serve para eliminar resquícios de uma natureza humana incivilizada e, com isso, contribuir para a marcha da civilização.

Os sentimentos precisam estar equilibrados, caso contrário, o descontrole faz com que você perca o domínio sobre si mesmo, destrói relações de amizade e inviabiliza o convívio em sociedade. [...] A saída é: vigie e dome os seus sentimentos, antes que eles consigam dominar você (matéria de capa com o título "Saiba como controlar suas emoções", escrita por Margot Cardoso - edição 44).

Este tipo de relato, que descreve uma contradição entre ação espontânea, dominada pelo impulso da natureza, e ação ajustada, orientada por aquilo que se espera de nós, contido na defesa do valor dessa ação ajustada, não é novo. Ele está presente, por exemplo, no objeto de estudo de Elias (1990, 1993, 1994), em suas análises a respeito da emergência de um modelo civilizado de relações sociais em que se faz necessário para a pessoa um policiamento do próprio comportamento. A moderna configuração humana é aquela em que os sentimentos irrefreáveis promovem embaraço e são segregados, removidos para longe da vida social. O indivíduo, para isso, ergue um "muro" ao redor do eu, no interior do qual os instintos e as inclinações afetivas não controladas estariam longe do olhar das proibições sociais do "mundo externo". É de se enfatizar também que a exibição do "estado de espírito" em situações refratárias a ele aparece como algo danoso à própria vida em sociedade já em formulações datadas da Idade Média, que ensinavam boas maneiras à nobreza européia. Esses manuais de conduta, examinados, por exemplo, por Elias,

puderam revelar a extensão e o grau de sistematicidade a que chegaram. Está presente, dessa maneira, na sociedade ocidental uma concepção da ordem humana baseada na superioridade da cultura (ou da civilização) sobre a natureza.

### 3.5 Profissionalismo

Este princípio toma como referência normativa a grandeza industrial (Boltanski e Thévenot, 1991). Portanto, aqui as pessoas são avaliadas de acordo com a sua capacidade de cumprir as funções que lhes são designadas, o mesmo acontecendo com os métodos de trabalho e os seus procedimentos. A instrução, a especialização técnica, a perícia com instrumentos de ação, a aptidão ao cálculo, o domínio prático das competências, o saber profissional e a previsibilidade a longo prazo são os aspectos qualificados:

Mas, espere, se tudo em vendas é mais profissional, arrojado e moderno, por que o segmento ainda é visto com preconceito? Ora, porque ainda existe muito profissional ruim no mercado. [...] "O perfil está mudando, melhorou muito, mas ainda falta profissionalismo", afirma o consultor paulista Dario Amorim. "O papel do profissional de vendas não é apenas frente a frente com o cliente. É o estudo, a preparação" (matéria de capa intitulada "Seja uma estrela de vendas", escrita por Margot Cardoso - edição 15).

A ordem industrial ressalta a eficácia e a concebe como a capacidade das pessoas, e também das coisas, de responderem a necessidades, de terem uma performance, de cumprirem atribuições. Nas matérias analisadas, ela é revelada sobretudo na defesa do profissionalismo. Além disso, afirmam Boltanski e Thévenot, também as formas científicas de apreensão da realidade repousam em métodos e procedimentos que cortejam a especialização. Disto decorre que a organização do trabalho sempre busca se servir de técnicas científicas de ordenação das ações. A chamada ciência da gestão é então valorizada por conta do domínio instrumental que possibilita: "Usando esse arcabouço, você vai ter mais chance de sucesso do que se agir apenas baseado em intuição ou 'força de vontade'. Não basta sonhar. É preciso sonhar o 'sonho certo'. A ciência da gestão ajuda muito" (matéria de capa intitulada "Empreendedorismo - os caminhos para alcançar sucesso", autoria de Clemente Nobrega - edição 56).

Os textos que recorrem a tal argumento fazem com que a idéia da gestão dos negócios como ciência se amplie e passe a abarcar todas as esferas sociais. Todos deveriam ter o domínio dessa ciência e aplicá-la nas mais variadas ocasiões. A carreira profissional trilhada pela pessoa passa então a ser encarada como um patrimônio individual que deve ser gerido competentemente, como um empreendimento

cientificamente conduzido pelo exclusivo interessado – o indivíduo – que se torna o único responsável pelo próprio sucesso: “Se desejamos fazer escolhas mais inteligentes sobre nossas carreiras, devemos aplicar a disciplina da gestão a nós mesmos. Nossas idéias sobre 'emprego', por exemplo, devem ser submetidas a um 'olhar de gestor'” (idem).

Constata-se, pois, que nesses textos o agente, munido do atributo do profissionalismo, não é somente aquele que cumpre funções corretamente, mas que também aplica esse princípio à própria vida e consegue, por isso, seguir trajetórias de finalidades eficazmente definidas e com apropriados instrumentos de ação. E é também aquele cujas atividades podem gerar conseqüências de maior previsibilidade, pelo fato de ter maior domínio instrumental do seu meio, e assim produzir uma maior integração das ações de todos: “Quanto mais objetiva e baseada em critérios imparciais for a negociação, melhor será o acordo final para todos” (matéria de capa intitulada “Negociação, a arte de conseguir o que se quer”, sem informação de autor - edição 67). Os indivíduos que tratam deste modo as interações em que se engajam favorecem o bem-comum pelo fato de a vantagem conquistada não significar a desvantagem da outra parte. Significa que se torna possível ajustar ações e prever seus efeitos no mais longo prazo.

#### **4. Considerações finais**

O que define a legitimidade é o acordo. Atribuir legitimidade a algo é justificar, e a justificação resulta da capacidade das pessoas de desfazerem discórdias, de superarem disputas, recorrendo a princípios que sejam comuns entre elas. É a generalidade e a ordenação desses princípios que informa sobre a sua legitimidade. O que Boltanski e Thévenot chamam de levantar equivalências é o primeiro passo na atribuição de legitimidade. A colocação da questão da legitimidade pelas pessoas instaura o regime de justificação, em contraste com o regime de familiaridade, baseado em ajustamentos pessoais a um entorno próximo, e com o regime de ação regular, baseado na instrumentalização (Thévenot, 2001). O regime de justificação é aquele que possui a maior necessidade de codificação pelos atores sociais. Às pessoas não são atribuídas qualidades fixas, e sua capacidade de se deslocar entre uma grandeza e outra sempre se manifesta. Isto impõe a eleição de sinais cuja identificação seja mais ou menos consensual.

Determinado a expor e a reunir as maneiras pelas quais são estabelecidos princípios de equivalência entre as qualidades humanas válidas na esfera do trabalho, tentei percorrer toda a riqueza dos dados e estive concentrado em um ator social que

intervém nesse universo de maneira bastante específica: levantando bases de consenso entre ofertantes e demandantes de trabalho a respeito dos sentidos da qualificação do trabalho e alicerçando convenções de contratação de pessoal pelas empresas, convenções que, por sua vez, servem de norte à aquisição de ferramentas de êxito dentro do mundo do trabalho. Desse modo, pode revelar quais avenidas conceituais são trilhadas pela revista examinada em seus esforços para atribuir legitimidade às várias qualificações humanas reproduzidas em suas páginas.

Os princípios de legitimidade abordados, quer se apresentem com maior ou menor consistência, representam escalas de valores, e isto remete a um outro aspecto das formulações que lhes condizem, o de julgamento moral. Modalidades de qualificação são modalidades de julgamento. Num regime de justificação, as pessoas, como objeto de julgamento, manifestam qualidades que não se mostram como meras qualidades e sim como verdadeiras virtudes morais, apontadas para concepções de bem-comum e justiça. A constatada multiplicidade dessas concepções no caso pesquisado sugere que a variedade das características humanas nelas fundamentadas acaba por tornar bastante complexa também a seleção de pessoal pelas empresas, seja devido ao aparelhamento mais heterogêneo das situações de avaliação de tais qualidades, seja pela maior pressão para que os postulantes a um lugar nesse ambiente reúnam ferramentas de ação múltiplas, ajustadas à diversidade de prescrições morais presentes nessas situações. Em conclusão, é produzida uma flexibilidade não apenas organizacional, mas pertencente, sobretudo, a um sentido mais metafísico, como uma deambulação entre sistemáticas do justo.

O ensaio de Sennett (2004) já aponta para o fato de que os impactos mais profundos da flexibilidade recaem sobre o domínio do caráter e da integridade dos recursos éticos dos trabalhadores. Perde-se o vínculo entre uma etapa e outra das trajetórias. A atual incerteza insere-se no cotidiano. Os "laços fortes" (Granovetter, 1973) tornam-se disfuncionais para as organizações. Sem negar tais afirmações mas, pelo contrário, agregando-lhes força, os dados me autorizam a fazer coro com Boltanski e Chiapello (2002) e acrescentar, como eles o fazem, o fato de testemunharmos a gestação de um cenário ideológico para o qual nenhum valor moral se revela ajustado. Cenário a que os autores chamam de "ordem por projetos", definida pelo seu incontornável paradoxo: pretender figurar como ontologia do juízo moral recorrendo à sua própria negação, debruçando-se sobre um conglomerado de teorias e convenções cuja reunião dilui seus pretendidos efeitos morais. Num cenário como esse, a flexibilidade é moral, mais do que ética, pois ela não se manifesta somente através da sinuosidade com que se flana entre situações presididas por éticas contrastantes. Ela impõe adesão intelectual profunda: as pessoas são levadas a ter

que justificar coerentemente uma conduta presidida pela gramática da espontaneidade, por exemplo, e no momento seguinte a realizar as mesmas operações cognitivas de justificação, mas desta vez em relação à conduta profissional ou ao comportamento responsável.

Em resumo, parece haver, em relação às empresas cuja imagem se projeta nos textos tidos como objeto de análise, a adesão a uma realidade já presente, em todos os seus contornos, no centro pulsante do capitalismo, onde as mesmas pessoas, nos mesmos espaços, servem-se de dispositivos diferentes de fixação de valor e assim se referem a diferentes espécies de grandeza, deslocando-se entre recursos heterogêneos, mas de modo a reconstruir constantemente as referências da sua integridade. Fato que, pelo menos nos aspectos aqui delineados, aproxima as referências da qualificação do trabalho no Brasil àquela flexibilidade moral há certo tempo experimentada pelos trabalhadores europeus ou estadunidenses.

### **Referências bibliográficas**

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BOLTANSKI, Luc & CHIAPELLO, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.

BOLTANSKI, Luc & THÉVENOT, Laurent. *De la Justification*. Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. The sociology of critical capacity. *European Journal of Social Theory* 2(3), pp.359-377, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990 (Vol.I); 1993 (Vol.II).

\_\_\_\_\_. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.



FERRETTI, Celso João. Considerações sobre a apropriação das noções de qualificação profissional pelos estudos a respeito das relações entre trabalho e educação. *Educ. Soc.*, Campinas, v.25, n.87, pp.401-422, maio/ago. 2004.

FRIEDMANN, Georges. *Problèmes humains du machinisme industriel*. Paris: Galimard, 1968.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GRANOVETTER, Mark S. The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, pp.1361-1380, 1973.

GUIMARÃES, Nadya Araujo. Os "territórios do (des)emprego": *clusters* de intermediadores e estruturação social do mercado de trabalho. In: 29º ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, Caxambu, 2005.

NAVILLE, Pierre. *Essai sur la qualification du travail*. Paris: Rivière, 1956.

SANTOS, Marcos de Aquino. *Qualificação e flexibilidade moral na intermediação do trabalho*. Dissertação (Mestrado em Sociologia [com concentração em Antropologia]). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

TARTUCE, Gisela Lobo Batista Pereira. *O que há de novo no debate da "qualificação do trabalho"?* Reflexões sobre o conceito com base nas obras de Georges Friedmann e Pierre Naville. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 2002.

THÉVENOT, Laurent. "Pragmatic regimes governing the engagement with the world". In: KNORR-CETINA, K.; SCHATZKI, T.; SAVIGNY EIKE, V. (eds.). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Londres: Routledge, 2001. pp.56-73.

VENCER! São Paulo: Editora Vencer!, 1998, ISSN 1517-1736.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

Notas:

[1] Goffman (2002).

[2] Elias (1990, 1993).

[3] Weber (2002).

[4] Boltanski e Thévenot (1991).

[5] <http://www.vencer.com.br>

[6] Não estão especificadas as páginas a que pertence cada transcrição porque a consulta foi feita nas versões digitalizadas das referidas edições.

[7] Visto não ter sido realizada uma análise do conjunto total das cartas enviadas, mas somente daquelas que a revista julgou conveniente publicar, nem uma inquirição das opiniões e das características do seu público *real* (constituído por todos aqueles que lêem a referida publicação, quer enviem ou não opiniões à redação), estes achados devem ser relativizados. Eles não permitem afirmações muito seguras senão acerca da imagem que o público leitor adquire nas páginas da revista, condizente com a que ela pretende divulgar. Pode mesmo ser questionado se a fala dos missivistas não seria uma projeção da própria fala da revista. Não sendo possível aquilatar o quanto de distorção há na triagem das cartas publicadas, deve apenas se reconhecer a capacidade dos dados em sugerir, em vez de afirmar, uma proporção de estudantes próxima à metade da de trabalhadores na composição do universo de leitores.

## **Sonhos de um Bravo Mundo Novo ou O Ofício da Jardinagem: sobre sociedades de controle reais e imaginárias**

**Bruno de Vasconcelos Cardoso**<sup>1</sup>

### **Resumo**

O presente artigo propõe uma reflexão sobre a questão do totalitarismo e das sociedades de controle através de uma releitura do clássico da ficção científica *Admirável Mundo Novo*, escrito por Aldous Huxley em 1932. Ao longo do artigo são abordados temas como agressividade, segurança, felicidade, sexo, burocracia e pluralismo. Tal empreitada busca o auxílio de autores que no decorrer do último século vêm se dedicando ao estudo da *modernidade* (Freud, Elias e Bauman) no intuito de refletirem não somente a propósito de acontecimentos passados mas, principalmente, sobre a constituição da contemporaneidade e sobre possíveis e hipotéticos caminhos e descaminhos futuros.

Palavras-chave: totalitarismo, sociedade de controle, agressividade, libido e burocracia.

### **Abstract**

The present article proposes a reflection on the totalitarianism and the control societies, through a lecture of the Aldous Huxley's science fiction novel *Brave New World* (written in 1932). Along the article many subjects, like aggressiveness, security, happiness, sex, bureaucracy and pluralism, are discussed. For the accomplishment of this mission, some authors' help was needed – from those who, during the past hundred years, have been thinking about *modernity* (Freud, Elias and Bauman) – trying to consider not only past events but, mainly, the constitution of the contemporaneousness and on possible and hypothetical ways of the future.

Key-words: totalitarianism, control society, aggressiveness, libido and bureaucracy.

---

<sup>1</sup> Mestre e doutorando em sociologia e antropologia pelo PPGSA/IFCS/UFRJ.

## **Sonhos de um Bravo Mundo Novo ou O Ofício da Jardinagem: sobre sociedades de controle reais e imaginárias**

### Contextualização: obra e autor

Em 1932, uma década e meia após o horror nunca visto da Iª Guerra Mundial e sob os efeitos da Grande Depressão econômica iniciada no fim da década de 20, o escritor inglês Aldous Huxley publicou sua obra mais conhecida, *Admirável Mundo Novo* (*Brave New World*), romance de ficção científica passado, em teoria, aproximadamente sete séculos adiante. Nesse mundo futuro, os habitantes dividem-se entre os Civilizados do *Estado Mundial* e os Selvagens das *Reservas Históricas*, regiões miseráveis nas quais a “colonização” não se fez rentável.

A vida civilizada é marcada por uma total assepsia<sup>2</sup> e pela adequação perfeita das vidas individuais a um modelo preestabelecido de ordem social, marcado pela forte hierarquização em castas da sociedade e por uma aniquilação do indivíduo, mediante a uniformização interna a cada casta. São igualmente característicos a ausência e a impossibilidade da agressividade no indivíduo, bem como a busca constante pelo prazer, principalmente através de intensas atividades sexuais e do uso regular de *soma*, psicoativo apresentado como “a droga perfeita”, resultado de longas buscas e lapidação científica. Diante de tudo isso, qualquer tipo de resistência ou rebeldia mostra-se inviável, com o controle total do corpo social feito pelo governo e uma estabilidade completa. A ordem tornou-se imutável, sustentada pela felicidade de seus cidadãos.

A sociedade retratada é fundamentada no consumo individual, sendo este sempre incentivado e nunca reprimido. Mesmo nesse assunto, a frustração nunca é bem vista. O consumismo toma o lugar das religiões do “mundo antigo”, sendo Henry Ford<sup>3</sup> alçado à posição de Deus, e o início do calendário contado a partir da invenção do seu modelo de carro T (conseqüentemente, do modelo *fordista* de produção industrial em série, que impulsionou sobremaneira o capitalismo no início do século XX – aproximadamente em 1908).

A ciência aparece como um dos principais alicerces do “mundo novo”, conferindo os meios tanto para a inabalável estabilidade, quanto para o ritmo de consumo fundamental ao sustento do modelo social baseado na felicidade absoluta do cidadão. A autoridade científica é inquestionável, e seus métodos têm a capacidade de adequar o mundo aos objetivos finais do Estado Mundial, logo, a ciência é tratada com todo o cuidado e a responsabilidade que o assunto requer.

---

<sup>2</sup> “Civilização é esterilização”, segundo um dos princípios morais-hipnopédicos do livro.

<sup>3</sup> *Oh, Ford!* é usado em lugar do *Oh, Lord!*, utilizado na língua inglesa.

Huxley era oriundo de uma linhagem tradicional no meio intelectual britânico, tendo como bisavô materno o escritor Thomas Arnold, e como avô o poeta Tom Arnold. No ramo paterno, Aldous era neto do famoso naturalista inglês Thomas Huxley,<sup>4</sup> e filho do escritor Leonard Huxley. Estudou em Eton e Oxford, e acabou impedido de seguir a carreira do avô, naturalista, por sua visão extremamente debilitada.

Bastante popular e respeitado em sua juventude de romancista e ensaísta, ele foi transformado em ícone da contracultura *hippie* por seus relatos e reflexões sobre estados alterados da consciência, em especial *As Portas da Percepção* e *Céu e Inferno*, de 1954 e 1956, dando conta de seus experimentos com mescalina. Até sua morte, em 1963, foi um grande entusiasta das drogas psicodélicas, em especial de cogumelos alucinógenos e LSD, como instrumentos capazes de proporcionar uma “expansão das capacidades” individuais.<sup>5</sup>

## **Sociedade de controle, ou o “admirável jardim novo”**

O que o homem uniu, a natureza é incapaz de separar.

### **Admirável Mundo Novo**

A busca obsessiva pela ordem, mediante o planejamento social centralizado, de um Estado ou corpo de governantes aparece como central na obra de pensadores sociais desde Hobbes, tendo atingido, na modernidade, uma escala muito mais ampla. A própria divisão hobbesiana entre *ordem* – artificial e relacionada à intervenção racional e planejada humana – e *desordem*, ou *caos* – decorrente da realidade natural das coisas – pressupõe um poder central organizador e forte, levando a *ordem* ao corpo social.

Podemos dizer que a existência é moderna na medida em que é produzida e sustentada por *projeto, manipulação, administração, planejamento*. A existência é moderna na medida em que é administrada por agentes capazes (isto é, que possuem conhecimento, habilidade e tecnologia) e soberanos. Os agentes são soberanos na medida em que reivindicam e defendem com sucesso o direito de gerenciar e administrar a existência: o direito de definir a ordem e, por conseguinte, pôr de lado o caos como refugio que escapa à definição (Bauman, 1999:15).

---

<sup>4</sup> Que ficou conhecido entre seus contemporâneos como *Darwin's Bulldog*, pela defesa ferrenha que fazia das idéias de seu amigo e colega Charles Darwin.

<sup>5</sup> Segundo descrição feita por Timothy Leary, outro importante ícone da contracultura: “Aldous Huxley era exatamente o tipo de pessoa que podia ser classificado como um filósofo inglês: um Buda sereno com uma mente enciclopédica. Tinha voz tranqüila e elegante típica de Oxford”(Leary, 1999: 51).

As muitas e importantes descobertas científicas e tecnológicas ocorridas durante o século XIX e no princípio do século XX transformaram a modernidade em uma luta constante pela classificação, a intervenção e a ordenação do mundo (Bauman, 1999; Foucault, 2003). Alguns dos cruciais acontecimentos históricos que marcaram essa época, como a Revolução Bolchevique, a Iª Guerra Mundial e a Grande Depressão Econômica, certamente influenciaram o fato de, a partir da década de 1930, terem sido adotados, muitas vezes, modelos de *Estados Jardineiros*, isto é, aqueles que organizam e tratam de manter a sociedade sempre bem cuidada, na metáfora do homem agindo sobre a desordem da natureza e criando um espaço organizado e disposto de acordo com princípios racionais. Ou, nas palavras de Bauman (1998:37): “a atitude do jardineiro divide as plantas entre aquelas “cultivadas”, de que se devem cuidar, e as ervas daninhas a serem exterminadas”.<sup>6</sup> Alguns dos exemplos mais óbvios são a Alemanha de Hitler, a URSS de Stalin, a Itália de Mussolini, a Espanha de Franco e o Brasil de Vargas. Mas mesmo os Estados Unidos, com o *New Deal* de Roosevelt, experimentaram um momento inédito de intervencionismo estatal no planejamento e na organização sociais.

É notável como Aldous Huxley, já em 1932, percebeu e anunciou, quando do surgimento dos primeiros Estados totalitários modernos, algumas de suas características mais marcantes, com conseqüências inesperadas e chocantes, como o Holocausto. As técnicas de dominação utilizadas são principalmente a *hipnopedia*<sup>7</sup> provérbios semelhantes a *slogans* publicitários, repetidos centenas de vezes por semana durante o sono, o método de condicionamento *neopavloviano* e, o mais sofisticado de todos, a engenharia genética. Talvez em função da linhagem de grandes naturalistas<sup>8</sup> da qual provinha, incrivelmente cedo Huxley percebeu as potencialidades da ciência e da manipulação de genes e embriões, prevendo um mundo de humanos ovíparos, reproduções *in vitro* e multidões de clones. Cada um seria uma peça perfeita e facilmente substituível do todo social, artificialmente montado, condicionado a uma determinada personalidade e à função a ser desempenhada. A *divisão social do trabalho* tornara-se perfeita, sendo já inescapavelmente determinada e condicionada desde antes do nascimento.

No “admirável mundo novo”, vemos o jardineiro máximo, o controle do Estado chegando ao ponto mais perfeito, no qual as diferenças necessárias à estabilidade

---

<sup>6</sup> A existência e a coexistência humanas viraram objeto de planejamento e administração; como plantas num jardim ou um organismo vivo, não podiam ser abandonadas à própria sorte, do contrário seriam infestadas de ervas daninhas ou destruídas por tecido cancerígeno. A jardinagem e a medicina são formas funcionalmente distintas da mesma atividade de *separar elementos úteis destinados a viver e a prosperar, isolando-os de elementos perigosos e mórbidos que devem ser exterminados* (Bauman, 1988:93).

<sup>7</sup> Apresentada como a “maior força moralizadora e socializante de todos os tempos”.

<sup>8</sup> Além de seu avô, dois de seus irmãos também foram iminentes naturalistas, um deles, Andrew Huxley, foi ganhador do prêmio Nobel.

social desejada são fabricadas cientificamente, não mais tendo que organizar a realidade existente, mas criando uma própria, adaptada ao planejamento anteriormente realizado, evitando problemas desagradáveis e empecilhos à obtenção do objetivo final.<sup>9</sup> Não dispondo das mesmas ferramentas, Hitler apoiou-se na propaganda, e buscou explicações científicas para a suposta diferença qualitativa entre as raças (estando em pólos opostos os superiores alemães/arianos e os inferiores judeus) e justificativas racionais para as políticas adotadas. Como produto inegável da modernidade, o nazismo não poderia abrir mão da legitimidade conferida pelo discurso científico e de sua aura de religião moderna. Sendo incapaz de usar a ciência para recriar o mundo a seu bel-prazer, Hitler usou seu nome para justificar as intervenções violentas que fez na ordem social. Houve então uma tentativa de criar à força os *Alfas, Betas, Gamas e Ipsilones* do "mundo novo". O processo de extermínio racial e eugênico posto em prática pelo regime nazista poderia ser considerado um *fac-simile*, condizente com o momento histórico e com as capacidades realizadoras da ciência, da engenharia genética, tão central na "distopia" de Huxley.

A ciência, em ambos os mundos, constituiu um importante instrumento de poder que deveria ser controlado pelo Estado com *mão-de-ferro*. A política adotada em relação à ciência foi a de incentivá-la entusiasticamente, oferecer todos os recursos possíveis, ao mesmo tempo em que cerceava cuidadosamente a sua liberdade para que não viesse a contrariar os interesses oficiais da coletividade. E a atitude dos cientistas, em ambos os casos, foi aceitar as condições de bom grado.

É hoje tão perigosa como foi antes benfazeja. Deu-nos o mais estável equilíbrio da história. [...] mas não podemos permitir à ciência que desfaça sua própria obra. Eis por que limitamos com tanto cuidado o âmbito de suas pesquisas (Huxley, 1974:278).

Com prazer, os cientistas alemães pegaram o trem puxado pela locomotiva nazista rumo a um bravo, novo e purificado mundo<sup>10</sup> de dominação germânica. Os projetos de pesquisa tornavam-se mais ambiciosos a cada dia e os institutos de pesquisa pululavam mais e mais de gente e recursos. Fora isso, pouca coisa importava (Bauman, 1998:134).

Sexo, agressividade, amor e outros sentimentos

Não deixes para amanhã o que podes gozar hoje.

Quando o indivíduo sente, a comunidade vacila.

Cada um pertence a todos.

*Admirável Mundo Novo*

---

<sup>9</sup> A ordenação planejada do mundo do *Admirável Mundo Novo* "leva para fora do domínio da nova imitação servil da natureza e em direção a um trabalho muito mais interessante de invenção humana".

<sup>10</sup> Parece-me que, neste trecho, Bauman faz uma referência explícita a *Admirável Mundo Novo* (Em inglês, *Brave New World*).

A promiscuidade sexual e a ingestão regular de *soma* são os principais pilares da felicidade no “mundo novo”, sendo tratados como centrais assuntos de Estado, indispensáveis para a manutenção da desejável estabilidade social. A influência da obra freudiana na elaboração do romance de Huxley é evidente,<sup>11</sup> e é explicitada por ele ao informar que a dupla Sigmund Freud e Henry Ford constitui o “panteão de deuses” do mundo distópico por ele criado. É inclusive ressaltado que a maioria das pessoas os confundia, imaginando tratar-se da mesma pessoa.<sup>12</sup> A principal apropriação da teoria psicanalítica seria relativa à proximidade percebida entre libido e agressividade, apontada por Freud como os principais instintos a governarem o ser humano.

Em *O Mal-Estar na Civilização*, escrito apenas dois anos antes da publicação de *Admirável Mundo Novo*, Freud apresenta Eros (libido, ou amor) e Morte (agressividade) como os dois “Poderes Celestes”, ou seja, instintos básicos que estariam presentes nos indivíduos e influenciariam constantemente suas vidas. Enquanto o primeiro se mostra não somente adequado, mas fundamental para a coexistência de humanos em sociedade, o segundo surge como um empecilho a ser contornado para o estabelecimento da vida comunitária. A repressão da agressividade é indispensável para que haja qualquer sociedade. “[...] o problema que temos pela frente é saber como livrar-se do maior estorvo à civilização – isto é, a inclinação, constitutiva dos seres humanos, para a agressividade mútua” (Freud, 1974:105).

Ao analisar a transição da Europa da Idade Média para a modernidade civilizada, com a passagem do feudalismo para os Estados nacionais e a centralização do poder, Norbert Elias<sup>13</sup> confere especial atenção ao autocontrole individual das pulsões (libido e agressividade) e ao lento movimento em direção ao monopólio estatal do uso da força física. Essa lenta transição foi por ele intitulada “processo civilizador” (Elias, 1993), e uma de suas características mais evidentes seria a contenção da agressividade nas relações interpessoais. Como numa espécie de aperfeiçoamento final e definitivo desse processo, a sociedade do “mundo novo” teria controlado maximamente a agressividade individual, fazendo-a desaparecer por completo das relações interpessoais. Contudo, como bem havia observado Freud,<sup>14</sup> com o importante auxílio de seus casos clínicos, a repressão constante de um instinto primário acaba por reverberar de forma inegável na vida psíquica dos indivíduos.

---

<sup>11</sup> Fato que está longe de ser surpreendente, diante do grande impacto e *frenesi* despertado pela psicanálise entre a *intelligentsia* ocidental das primeiras décadas do século XX.

<sup>12</sup> A expressão “Oh, Ford!” era por vezes substituída por “Oh, Freud!”, sem que houvesse alguma alteração em seu sentido.

<sup>13</sup> Norbert Elias publicou pela primeira vez *O Processo Civilizador* em 1939, posteriormente às obras de Freud e Huxley, no entanto, também sob o impacto da mesma conjuntura histórica, sendo nesse momento até mais clara a proliferação e o perigo dos Estados Jardineiros.

<sup>14</sup> Certamente Aldous Huxley tinha um conhecimento bastante razoável a respeito disso.



Agora parece plausível formular a seguinte proposição: quando uma tendência instintiva experimenta a repressão, seus elementos libidinais são transformados em sintoma e seus componentes agressivos em sentimento de culpa (Freud, 1974:101).

A necessidade de reprimir sua agressividade instintiva e a relação estabelecida entre o *ego* e o *superego* nesse processo são a origem de um difuso sentimento de culpa, ao qual dá o nome de *mal-estar*, e que viria a se interpor como um obstáculo à felicidade individual.

[...] é bastante concebível que tampouco o sentimento de culpa produzido pela civilização seja percebido como tal, e em grande parte permaneça inconsciente, ou apareça como uma espécie de *mal-estar*, uma insatisfação, para a qual as pessoas buscam outras motivações (Freud, 1974:98).

O problema então posto aos "jardineiros no mundo novo" era a criação de uma sociedade sem agressividade, ao mesmo tempo em que mantinha a base de sua estabilidade na felicidade constante e irrestrita de seus habitantes. Alertados por "São Freud" sobre os problemas a serem enfrentados, os planejadores dessa sociedade elaboraram engenhosos meios para garantir a obtenção do fim último: uma estabilidade feliz e plenamente satisfatória. A tática adotada consiste não na simples repressão da agressividade instintiva do indivíduo, mas na eliminação absoluta de situações passíveis de despertar o instinto de Morte, assim, na eliminação da agressividade. Um rigoroso planejamento governamental organiza e determina de tal maneira a vida dos habitantes que estes se vêem impossibilitados de expressar, e mesmo sentir, ódio, revolta, ou qualquer outra manifestação do instinto agressivo.

A principal medida nesse sentido é o estímulo irresistível dado à atividade sexual. Desde a mais tenra infância já são todos iniciados em furtivos jogos sexuais que devem, por um "compromisso moral" estabelecido com a sociedade, ao atingirem a adolescência, reverter em uma existência repleta de erotismo e promiscuidade. O lazer e a vida social são profundamente sexualizados. Semanalmente todos têm a obrigação de comparecer a cerimônias coletivas de congregação (*Ritual de Solidariedade*), que consistem em grandes orgias sexuais psicodélicas, durante as quais são ingeridas grandes quantidades de *soma* (na forma de uma taça de sorvete comunal).<sup>15</sup> E todos devem manter relações sexuais entre si.

A única possibilidade de neutralizar um dos dois instintos básicos humanos<sup>16</sup> é estimular o outro ao extremo, obtendo a sua satisfação completa e constante. Método semelhante é descrito por Orwell em *1984*, ocorrendo, porém, o inverso, o instinto

---

<sup>15</sup> A referência à eucaristia na missa católica não é acidental, repetindo-se diversas vezes ao longo do livro.

<sup>16</sup> Não está aqui em discussão a validade da teoria freudiana, mas a certeza de que Huxley se inspirou na obra de Freud.

sexual sendo reprimido de forma intensa e violenta, ao mesmo tempo em que a agressividade é proposital e estrategicamente mantida "à flor da pele".<sup>17</sup> A vantagem óbvia do método do "mundo novo" sobre o do *Grande Irmão* é a manutenção da estabilidade através da felicidade e da satisfação, e não através do medo e da força, tornando-a muito mais segura e menos dispendiosa. No livro de Huxley, Eros subjuga Tântatos, enquanto em 1984 este último é o vencedor implacável. Parece ser também a opinião de Freud, certamente já preocupado com a ascensão dos regimes totalitários que começava a ocorrer. O trecho abaixo exemplifica perfeitamente este ponto de vista:

A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente em relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois "Poderes Celestes", o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado? (Freud, 1974:108-109).<sup>18</sup>

Também o *soma* e a grande intensidade com que é consumido vêm reforçar e estimular ao máximo o prazer sensorial do indivíduo, em detrimento da agressividade. Além disso, o *soma* assume um importante papel no combate a qualquer possível "mal-estar" que venha a surgir. Todos são instruídos desde cedo, através de milhares de repetições hipnopédicas, a agir de modo que, ao menor sinal de frustração ou insatisfação, ingiram imediatamente uma determinada dosagem de *soma*.<sup>19</sup> A "droga perfeita", além de fonte vigorosa de poder libidinal, é uma arma central na guerra pela felicidade. Todos os prazeres devem ser gozados, mas se por acaso algum deixar de sê-lo, um "meio grama qualquer" de *soma* extermina um possível resquício de frustração. Ainda mais significante nesse sentido é o fato de, ao menor sinal de insatisfação coletiva ou tumulto, forças de segurança aparecerem, por terra ou pelo

---

<sup>17</sup> "[...] percebera o sentido íntimo do puritanismo sexual do Partido. Não era apenas pelo fato de o instinto sexual criar um mundo próprio, fora do controle do Partido e que portanto devia ser destruído, se possível. O mais importante era a privação sexual que provocava a histeria, desejável porque podia ser transformada em febre guerreira e adoração pelos chefes. [...] - Quando ama, gasta energia; depois fica contente, satisfeito, e não te importas com coisa alguma. Eles não gostam que te sintas assim. Querem que estoures de energia o tempo todo. Todo esse negócio de marchar para cima e para baixo, dar vivas, agitar bandeirolas é sexo que azedou" (Orwell, 1981:125-126).

<sup>18</sup> Podemos até imaginar que esse parágrafo final de *O Mal-Estar na Civilização* seria um importante trecho do "Evangelho de Freud" no "mundo novo".

<sup>19</sup> "Um grama na hora sempre melhora", "Um centímetro cúbico cura dez sentimentos lúgubres", ou "Mais vale tomar do que emburrar".

ar, vaporizando nuvens de soma sobre a turba, ao mesmo tempo em que alto-falantes proferem discursos conciliatórios e apaziguadores.<sup>20</sup>

O planejamento social trata de neutralizar os problemas que certamente seriam freqüentes em contextos em que o instinto libidinal, Eros, fosse estimulado de maneira tão extraordinária. O primeiro deles é o risco de estabelecimento de laços afetivos e de solidariedade interpessoais que pudessem, de algum modo, ameaçar o compromisso individual de cada um em relação ao fim último do todo social. A instauração de laços permanentes e dos ambíguos sentimentos que lhes são inevitáveis surgem como uma ameaça à ordem, e devem ser combatidos a qualquer custo. Nisso, mais uma vez, a ajuda de Freud deve ter sido providencial para os "jardineiros do mundo novo" identificarem a exata fonte da afetividade:

É interessante ver que são precisamente esses impulsos sexuais inibidos em seus objetivos que conseguem tais laços permanentes entre as pessoas. Porém, isso pode ser facilmente compreendido pelo fato de não serem capazes de satisfação completa, ao passo que os impulsos sexuais desinibidos em seus objetivos sofrem uma redução extraordinária mediante a descarga de energia, sempre que o objetivo sexual é atingido. É o destino do amor sexual extinguir-se quando se satisfaz; para que possa durar, desde o início tem de estar mesclado com componentes puramente afetuosos – isto é, que se acham inibidos em seus objetivos – ou deve, ele próprio, sofrer uma transformação desse tipo (Freud, 1976:125).

A solução duradoura encontrada foi a condenação moral completa (auxiliada pelo condicionamento neo-pavloviano e pela hipnopedia) da inibição de qualquer prazer imaginado. Não havendo "impulsos sexuais inibidos em seu objetivo", não haveria afeto possível. Eros deveria ser constantemente mantido em seu nível mais primário, o do prazer erótico e sensorial, sempre satisfeito. O autocontrole e a repressão sexual são vistos como atividades subversivas, como bem mostra o diálogo abaixo (Huxley, 1974:124):

Ele começou a falar uma porção de absurdos incompreensíveis e perigosos. Lenina fez o possível para não ouvir o que seus ouvidos escutavam: mas de vez em quando uma frase insistia em se fazer ouvir: - "... experimentar o efeito da contenção de meus impulsos" – ouviu-o dizer. As palavras pareceram tocar no fundo de sua mente.

- Não deixe para amanhã o que pode gozar hoje – ela disse gravemente.
- Duzentas repetições duas vezes por semana dos quatorze aos dezesseis e meio – foi seu único comentário e continuou a falar como um louco perverso. – Quero saber o que é paixão – ouviu-o dizer. – Quero sentir alguma coisa com violência.
- Quando o indivíduo sente, a comunidade vacila – pronunciou Lenina.
- E então, por que não há de vacilar um pouco?
- Bernard!

[...] castidade quer dizer paixão, neurastenia. E paixão e neurastenia significam instabilidade. E a instabilidade é o fim da civilização. Não se pode ter uma civilização duradoura sem muitos vícios agradáveis (Huxley, 1974:288-289).

---

<sup>20</sup> Como exemplo, podemos citar o *Discurso Sintético Anti-Motins N.2*, em clara alusão irônica à nomenclatura da música clássica.

Como a estrutura familiar indubitavelmente representa um significativo empecilho a isso,<sup>21</sup> também acaba sendo abolida, passando toda a reprodução humana a ser realizada em laboratório e cuidadosamente administrada pelo poder central, assim como a educação e a socialização primária, realizadas pelo Estado em centros comunais. Mais uma vez, o crédito de tal idéia (o perigo inexpugnável da família) é atribuído ao “pai da psicanálise”:

Nosso Ford – ou Nosso Freud, como lhe agradava chamar-se, por alguma razão imperscrutável, sempre que abordava temas psicológicos – Nosso Freud foi o primeiro a revelar os perigos espantosos da vida em família. O mundo era cheio de pais – estava, portanto, cheio de miséria; cheio de mães – portanto cheio de toda espécie de perversão, do sadismo à castidade; cheio de irmãos, irmãs, tios, tias – cheio de loucura ou suicídio (Huxley, 1974:64).

A satisfação sexual pode, no entanto, engendrar um novo tipo de problema, exigindo que seja tomada uma nova precaução. O amor (romântico), assim como a paixão, com todos os arroubos e as renúncias que vêm a reboque, representariam inegavelmente uma ameaça à estabilidade social.<sup>22</sup> Quando se ama ou se está apaixonado, a garantia de satisfação plena dos desejos esvaece, e frustração e sofrimento passam constantemente a “rondar a porta”.

[...] a descoberta feita pelo homem de que o amor sexual (genital) lhe proporcionava as mais intensas experiências de satisfação, fornecendo-lhe, na realidade, o protótipo de toda felicidade, deve ter-lhe sugerido que continuasse a buscar a satisfação da felicidade em sua vida seguindo o caminho das relações sexuais e que tornasse o erotismo genital o ponto central dessa mesma vida. Prossequimos dizendo que, fazendo assim, ele se tornou dependente, de uma forma muito perigosa, de uma parte do mundo externo, isto é, de seu objeto amoroso escolhido, expondo-se a um sofrimento extremo, caso fosse rejeitado por esse objeto ou o perdesse através da infidelidade ou da morte (Freud, 1974: 59-60).

Como compensação à falta da excitação provocada pela paixão, cientistas do “mundo novo” de tempos em tempos ministravam injeções de “*Substituto de Paixão Violenta*”, uma descarga química de excitação sem os inconvenientes característicos do “estar apaixonado”. Quanto ao amor, a questão não seria de substituição química (o que o *soma* sem dúvida se esforçava por fazer), mas do impedimento das condições que o proporcionariam. A primeira medida tomada foi proclamar a rotatividade constante dos parceiros sexuais. A promiscuidade aparece como importante postura ética no convívio social, sempre reforçada pelos *Rituais de Solidariedade*, simulacros de missa na qual todos os participantes devem unir-se em uma grande orgia.

---

<sup>21</sup> E o tabu do incesto talvez pudesse soar ambíguo demais.

<sup>22</sup> “Não há civilização sem estabilidade social. Não há estabilidade social sem estabilidade individual” (Huxley, 1974:67).

Mas é sério – disse – realmente acho que você deve ter cuidado. É uma prática bastante condenável sair assim com um homem só repetidamente. Aos quarenta ou trinta e cinco, não seria tão mau. Mas na *sua* idade, Lenina! Não, isso não se faz. E você sabe como o D.I.C. se opõe a qualquer ligação intensa ou duradoura. Quatro meses de Henry Foster, sem outro homem – ora, ele ficaria furioso se soubesse... (Huxley, 1974:66).

– Não sei como nem por que – admitiu – mas não tenho me sentido muito propensa à promiscuidade ultimamente. Há épocas em que não se está mesmo, não é? Você nunca sentiu isso, Fanny?

Fanny concordou com um movimento de cabeça, que denotava simpatia e compreensão. – Mas é preciso esforçar-se – disse de modo sentencioso – isso faz parte do jogo. *Afinal, cada um pertence a todos.*

– *Sim, cada um pertence a todos*<sup>23</sup> – repetiu Lenina lentamente e, suspirando, calou-se por um momento (Huxley, 1974:69).

A forte censura moral em relação aos menores traços de comportamento monogâmico (logo, não-ortodoxo), com o importante auxílio de técnicas hipnópédicas, limita consideravelmente o amor<sup>24</sup> (romântico) e as situações em que “o objeto é colocado no lugar do ideal do ego” (Freud, 1974:123). Mais uma vez – podemos supor – alertados pela psicanálise, os “jardineiros” resolvem impedir a fixação em um objeto específico, evitando tanto as perigosas solidariedades e instabilidades geradas pelo amor, quanto os efeitos sobre a felicidade coletiva de seus inevitáveis dissabores individuais.

Esse amor e a instabilidade sexual que carrega com ele surgem no livro como uma das principais referências ao “mundo antigo”, e também como um de seus principais traços de obsolescência. Nesse sentido, a obra de Shakespeare aparece como exemplo desse “sentir” arcaico, falando de emoções “naturais” artificialmente tornadas não-gramaticais.<sup>25</sup> Todas as suas palavras acabam revestindo-se de um vazio absoluto, por mais belas que possam ser.<sup>26</sup> A relação é de incompreensão mútua, como bem nos mostra o desespero do *Selvagem*, “autocultivado” através das *Obras completas de William Shakespeare*, e completamente incapaz de se adaptar ao “mundo novo”, onde todo o lugar na estante foi usurpado por um só livro, a *Vida e Obra de Henry Ford*.

---

<sup>23</sup> Os grifos são meus.

<sup>24</sup> A não ser em sua forma puramente sexual, como já foi visto.

<sup>25</sup> O próprio título do livro é retirado de um trecho de *A Tempestade*, de Shakespeare, em uma apropriação bastante sarcástica de Huxley:

“O wonder!  
How many goodly creatures are there here!  
How beauteous mankind is!  
O brave new world,  
That has such people in’t!”

<sup>26</sup> “[...] nosso mundo não é o mesmo de Othelo. Não se podem fazer calhambeques sem aço – e não se podem fazer tragédias sem instabilidade social. Agora o mundo é estável. O povo é feliz; todos têm o que desejam e nunca querem o que não podem ter. Sentem-se bem; estão em segurança; nunca ficam doentes; vivem na perene ignorância da paixão e da velhice; não se afligem com pais e mães; não têm esposas, filhos nem amantes a que se apeguem com emoções violentas; são condicionados de modo a não poderem deixar de se comportarem como devem. E se alguma coisa não estiver bem, há o *soma* (Huxley, 1974:270).

## Burocracia e civilização de especialistas

Agora cada um trabalha para todos.

Nada podemos fazer sem os outros.

*Admirável Mundo Novo*

Outra importante característica da modernidade, e da mente racional moderna, é a burocratização das esferas administrativas e produtivas, procurando sempre obter uma eficiência máxima, em um ideal de impessoalidade absoluta. Em um modelo típico-ideal de organização burocrática, toda individualidade é abolida, cada um sendo reduzido a uma categoria classificatória, uma "roda da engrenagem", despido de qualquer singularidade que possa conter. Alguns importantes pensadores do início do século XX, como Georg Simmel e Max Weber, deram grande atenção a este aspecto, não sem razão, como veremos.

A proximidade entre o "mundo novo" e o regime nazista, com seu *Reich* "utópico" nunca realizado, mais uma vez é evidente.

Isso não quer dizer que a ocorrência do Holocausto foi *determinada* pela burocracia moderna ou pela cultura da racionalidade instrumental que ela resume; e, muito menos ainda, que a moderna burocracia *tem que resultar* em fenômenos do tipo do Holocausto. Sugiro de fato, no entanto, que as regras da racionalidade instrumental são singularmente incapazes de evitar tais fenômenos; que não há nada nessas regras que desqualifique como impróprios os métodos de "planejamento social" usados no Holocausto, ou mesmo como irracionais as ações que as serviram. Sugiro, ademais, que a cultura burocrática que nos capacita a ver a sociedade como objeto de administração, como uma coleção de tantos "problemas" a resolver, como "natureza" a ser "controlada", "dominada" e "melhorada" ou "refeita", como um alvo legítimo para o "planejamento social" e no geral como um jardim a ser projetado e mantido à força na forma planejada [...] foi a própria atmosfera em que a idéia do Holocausto pôde ser concebida, desenvolvida lentamente mas de forma consistente e levada à conclusão. E também sugiro que foi o espírito da racionalidade instrumental e sua forma moderna, burocrática de institucionalização que tornaram as soluções tipo Holocausto não apenas possíveis mas eminentemente "razoáveis" – e aumentaram sua probabilidade de opção. Este aumento da probabilidade está mais do que casualmente ligado à capacidade da burocracia moderna de coordenar a ação de um grande número de indivíduos morais na busca de quaisquer finalidades, também imorais (Bauman, 1998:37).

Tanto o planejamento quanto a execução e a administração não somente do Holocausto, mas de toda a política de governo nazista, só foram possíveis por se apoiarem em uma organizadíssima estrutura burocrática e em um grande número de especialistas. A divisão funcional do trabalho, em direção a uma "sociedade de especialistas", abre caminho para atos tão "imorais" quanto o

extermínio em massa. Na verdade, a própria estrutura da burocracia a impele a substituir a responsabilidade moral sobre os atos de cada um pela responsabilidade técnica.

A responsabilidade técnica difere da responsabilidade moral pelo fato de esquecer que a ação é um meio para alcançar algo para além dela mesma. Como as conexões exteriores da ação são efetivamente removidas do campo visual, o próprio ato burocrático se torna um fim em si mesmo. Pode ser julgado apenas pelos seus critérios intrínsecos de adequação e sucesso. [...] Quando desembaraçado de preocupações morais, o ato pode ser julgado em termos racionais inequívocos (Bauman, 1998:125).

No “mundo novo” esses mesmos processos atingem, com o prestimoso auxílio da ciência, incrivelmente avançada em relação à da IIª Guerra Mundial, um ponto *optimum* de eficiência, dando um passo determinante para a perpetuação incontestável da ordem. Somente a casta mais alta, os *Alfas*, são indivíduos únicos, sendo todos os outros, imensa maioria, frutos de *Processos Bokanovsky*,<sup>27</sup> uma espécie de clonagem capaz de gerar até dezenas de gêmeos *Ipsilones*.

Ao mesmo tempo em que eliminam a individualidade e a singularidade da população (com exceção de uma seleta elite de *indivíduos*), através da hipnopedia, do condicionamento neo-pavloviano e da engenharia genética, os “jardineiros” realizam a mais perfeita divisão funcional do trabalho já imaginada. Cada um nasce com um lugar e uma função definidos, sendo, desde sua fase pré-embrionária, preparado e instrumentalizado para tal. Cada um é, e sempre será, aquilo que nasce para ser. Sem chances de alterar esse panorama.

Tanto na ficção de Huxley quanto na realidade nazista, a ambivalência e a heterodoxia<sup>28</sup> são vistas como graves problemas a serem combatidos. Em ambas as situações surgem elementos que parecem capazes de desorganizar a ordem imposta pelo jardineiro, sendo necessário arrancá-los do jardim. No *Reich de Mil Anos* imaginado e planejado por Adolf Hitler, os judeus não ocupariam nenhum lugar determinado, apareceriam como símbolos da ambigüidade capazes de envenenar a organização e a estabilidade social, e deveriam ser extirpados do território alemão (o sonho de um *Reich judenfrei*). Entretanto, foi somente a partir de 1941 que a *Endlösung* (Solução Final) começou a ser posta em prática. Vale a pena atentar para um episódio no caminho até essa decisão drástica:

O objetivo tinha que ser concretizado; como isso seria feito dependia das circunstâncias, sempre consideradas pelos “especialistas” do ponto de vista da factibilidade e dos custos das alternativas de ação. E assim a emigração dos judeus alemães foi primeiro escolhida como a solução prática para o objetivo de Hitler; ela

---

<sup>27</sup> Definido como “um dos principais instrumentos da estabilidade social”.

<sup>28</sup> “O assassino mata só o indivíduo – e, afinal, o que é um indivíduo? [...] A falta de ortodoxia, porém, ameaça mais do que a vida de um simples indivíduo; atinge a própria sociedade” (Huxley, 1974:186-187).

resultaria numa Alemanha *judenfrei* se outros países fossem mais hospitaleiros com os judeus. [...] Primeiro a burocracia viu a conquista e a apropriação de territórios quase coloniais como a sonhada oportunidade de cumprir plenamente o comando do Führer: o *governo central* fornecia o procurado aterro sanitário para despejo da judiaria ainda residente em terras da Alemanha propriamente dita, votadas à pureza racial. [...] E assim Eichmann passou um ano inteiro trabalhando no projeto Madagascar: com a França derrotada, sua longínqua colônia podia ser transformada no principado judeu que não se materializara na Europa. O projeto Madagascar, no entanto, provou ser igualmente malfadado, dada a enorme distância, o volume de espaço necessário em navios e a presença naval britânica em alto mar. Gradualmente, mas de forma incansável, o Reich de mil anos tomou, cada vez mais nitidamente, a forma de uma Europa sob governo alemão. Em tais circunstâncias, a meta de uma Alemanha *judenfrei* só podia seguir-se no processo. Passo a passo, quase de maneira imperceptível, ela ampliou-se para o objetivo de uma Europa *judenfrei*. Ambições dessa magnitude não podiam ser preenchidas por uma Madagascar [...] as soluções alternativas não dando conta do problema cada vez maior, Himmler ordenou em 1º de outubro de 1941 um ponto final a toda imigração de judeus. A meta de “livra-se dos judeus” encontrara outro meio mais efetivo de realização: o extermínio físico foi escolhido como o mais factível e eficiente para atingir a finalidade original e recém-ampliada (Bauman, 1998:35-36).

No mundo imaginado por Huxley, livre de guerras e dominado por um governo central, com poderes incomparavelmente maiores do que os aspirados por Hitler, a solução encontrada para os dissidentes, os não-ortodoxos e aqueles outros que, mesmo através do longo processo de condicionamento submetido não se encaixavam na ordem planejada e estabelecida pelo Estado Jardineiro, o “projeto Madagascar” pôde ser levado à frente. As ilhas, de modo geral, foram locais de exílio designados para esses indivíduos não adaptados ao mundo esterilizadamente civilizado. O mais surpreendente (e macabro), no entanto, é a percepção demonstrada de que, na ausência de tal possibilidade, a saída a ser seguida provavelmente seria bem semelhante ao *Endlösung* nazista. Vejamos, nas palavras de Mustafá Mond, um dos principais dirigentes do “Estado Mundial”, ao proferir a sentença do exílio aos dissidentes: “É uma sorte – acrescentou após uma pausa – que haja tantas ilhas no mundo. Não sei o que faríamos sem elas. Colocar vocês todos na câmara de gás, suponho” (Huxley, 1974:280).

### Conclusão

Apesar de tratar de uma sociedade na qual a felicidade e o prazer de todos os seus habitantes são apontados como objetivos centrais, *Admirável Mundo Novo* não nos oferece uma utopia desejável. Não creio que este tenha sido o desejo de seu autor, ou mesmo a impressão causada na maioria de seus leitores. Referem-se a ele comumente como uma “distopia”.

Além de uma crítica à modernidade em si, ou ao menos a alguns de seus aspectos mais centrais, o livro de Huxley adquire ares de combate ao totalitarismo e



ao Estado Jardineiro. Mesmo ao ter como fim planejado a felicidade e o prazer individual dos membros da coletividade, os efeitos deletérios aparecem como um preço alto demais a pagar. E a história do século XX mostrou que dificilmente podemos esperar governos totalitários com fins tão nobres e sublimes.

O nazismo, assim como suas múltiplas variações locais (stalinismo, fascismo e muitos outros "ismos"), também buscava criar um mundo novo, que a seus planejadores certamente parecia admirável. O resultado foi a morte de dezenas de milhões de pessoas na maior carnificina da história. Mas, como a obra de Aldous Huxley nos faz pensar, a estratégia e o mecanismo totalitários de poder são suficientes para fazer de qualquer boa intenção um pesadelo de ficção-científica. Talvez um pesadelo um pouco mais feliz, mas ainda assim...

Procurando evitar que tais pesadelos se materializem, ou se repitam, Zygmunt Bauman procura nos dar sua receita:

[...] *o pluralismo é o melhor medicamento preventivo contra pessoas moralmente normais envolvendo-se em ações moralmente anormais*. Os nazistas tiveram primeiro que destruir todo vestígio de pluralismo político para deslanchar projetos como o do Holocausto, no qual a esperada disposição das pessoas comuns para ações desumanas e imorais tinha que ser calculada entre os recursos necessários – e disponíveis [...] *A voz da consciência moral individual é melhor ouvida no tumulto da discórdia política e social* (Bauman, 1998:193-194).<sup>29</sup>

E que Ford, ou Freud, nos conserve pluralistas!

#### Referências Bibliográficas:

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: volumes 1 e 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2003.

FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*, Rio de Janeiro: Imago, 1974.

\_\_\_\_\_. *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

---

<sup>29</sup> Os grifos são do autor.

\_\_\_\_\_. *As Portas da Percepção; Céu e Inferno*. Rio de Janeiro/ Porto Alegre: Editora Globo, 1981.

LEARY, Timothy. *Flashbacks: surfando no caos*. São Paulo: Beca, 1999.

ORWELL, George. 1984. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

\_\_\_\_\_. *A Revolução dos Bichos*. São Paulo: Globo, 1992.

## **Considerações sobre o Parentesco por Criação (Ava-Guarani de Oco'y) e outras Teorias Ameríndias**

**Adriana Cristina Repelevicz de Albernaz<sup>1</sup>**

### **Resumo**

Este artigo apresenta algumas considerações sobre o parentesco por criação entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR) e outros grupos ameríndios, assim como algumas elaborações sobre consubstancialidade e outras teorias ameríndias presentes nas práticas sociais e no repertório mítico desses indígenas. Tem-se como "fio condutor" a reflexão sobre alguns casamentos que envolvem parentes por criação ou adoção que não seguem as mesmas regras prescritas aos parentes consangüíneos. O objetivo é esclarecer estas teorias nativas a partir da apresentação de casos onde o parentesco consangüíneo prevalece sobre a convivência para a consideração de novas relações de afinidade. Os dados etnográficos sobre os Ava-Guarani provêm do trabalho de campo desta pesquisadora junto a estes indígenas.

Palavras-chaves: parentesco consangüíneo, parentesco por criação, etnologia Guarani, consubstancialidade, teorias sobre a formação social do corpo.

### **Abstract**

This article presents some considerations about the relationship by creation among the Ava-Guarani of Oco'y (PR) and others amerindians groups, as well as some elaborations about the consubstantiality and others amerindians theories presents in the social practice and in the mythical repertoire of these indigenous. We have as "conductor thread" the question about marriage that involve relations by creation or adoption that not follows the same prescriptives rules of relationship by blood. The objective is clarifying these natives' theories from presentation of cases where the relationship by blood prevail on to live together for the consideration of news affinity's relation. The information about the Ava-Guarani to came of fieldwork of this researcher with these indigenous.

Keywords: relationship by blood, relationship by creation, Guarani ethnology, consubstantiality, theories about the body's social formation.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina

## **CONSIDERAÇÕES SOBRE O PARENTESCO POR CRIAÇÃO (AVA-GUARANI DE OCO'Y) E OUTRAS TEORIAS AMERÍNDIAS<sup>2</sup>**

*Dedico este artigo aos indígenas de Oco'y, pela graça e força que representam<sup>3</sup>.*

Os Ava-Guarani<sup>4</sup> são mais conhecidos através da literatura etnológica como Nhandéva, subgrupo Guarani que compõe, juntamente com os Kaiowá e os Mbyá (como são conhecidos no Brasil), o grupo indígena de língua guarani, da família lingüística tupi-guarani e do tronco lingüístico tupi. Cerca de 650 Ava-Guarani<sup>5</sup> habitam os 231 hectares da terra indígena Ava-Guarani de Oco'y (criada em 1982 no município de São Miguel do Iguaçu, oeste do estado do Paraná, a cerca de 50km da fronteira com a Argentina e com o Paraguai, no município de Foz do Iguaçu). Esta é uma estreita faixa de terra localizada entre as margens de um dos braços do lago da Usina Hidrelétrica de Itaipu (formado pela construção desta hidroelétrica em 1982) e o limite colocado pelas fazendas do entorno, onde se pratica a agricultura de grande escala.

São dois os fatos mais conhecidos sobre estes indígenas (ambos estreitamente ligados): o primeiro, de terem tido em 1982 a área onde habitavam – Jacutinga – alagada pela construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional, quando apenas algumas das famílias que ali moravam foram transferidas para um novo lugar; o segundo, de habitarem uma área que, além de pequena (231 hectares para mais de 650 indígenas), tem dois terços de sua extensão como Área De Proteção Pemanente (APP) por estar no entorno do lago de Itaipu, características estas que contribuem para o caráter de superlotação da área. Em função destes fatores, a área indígena Ava-Guarani de Oco'y apresenta escassez de espaço para a moradia dos indígenas e para o plantio, o que não significa que eles tenham acesso a um grande espaço mata dentro de sua área, ao contrário, o local com mata também é pequeno e não é suficiente para a criação de animais para a caça, para a coleta de madeira e outras

---

<sup>2</sup> Este artigo advém das reflexões mais gerais presentes na elaboração de tese de doutorado em antropologia social a ser defendida na UFSC neste ano de 2008.

<sup>3</sup> Gostaria de agradecer as contribuições dos pareceristas da *Revista Enfoques* pelas correções e em suas contribuições para o esclarecimento dos temas deste artigo, assim como a orientação e as elucidações do professor Dr. Márnio Teixeira-Pinto (UFSC). Também agradeço a Gerson F. Lima, por suas, sempre que possíveis, correções.

<sup>4</sup> Conforme a convenção corrente na literatura etnológica brasileira, que advém da convenção sobre a grafia dos etnônimos indígenas de 1954, da Associação Brasileira de Antropologia, segundo a qual: "Quando identificados como povo, seus nomes são escritos em maiúsculas, mas quando se referem às suas línguas – e também quando usados como adjetivos – são grafados em minúsculas (...) Essa mesma convenção determina que os nomes não sofram flexão de número e gênero: os Munduruku, os cantores xavante, as mulheres tapirapé, as ceramistas waurá, e assim por diante. (Khan & Azevedo, 2004:14). Assim, sempre que se fizer referência ao grupo Ava-Guarani, este termo será grafado com inicial maiúscula e no singular, já quando este termo estiver sendo usado como adjetivo, estará grafado com minúsculas.

<sup>5</sup> Durante meu trabalho de campo (realizado de forma contínua durante os meses de janeiro a junho de 2006, com duas visitas anteriores e outras 11 posteriores), somente três pessoas foram apresentadas a mim como Mbyá.

matérias-primas utilizadas nas construções, no fogo (presente nos rituais de reza e para cozinhar) e nos remédios naturais.

Entretanto, este artigo não trata diretamente de nenhum dos dois aspectos mais conhecidos sobre estes Ava-Guarani (questões relacionadas à transferência dos indígenas de Jacutinga para Oco'y e da atual situação de superlotação da área),<sup>6</sup> mas sim das relações de parentesco por criação ou adotivo. Esta é uma discussão específica, pouco desenvolvida na etnologia sobre os Guarani, e relaciona-se diretamente com as teorias ameríndias que afirmam a possibilidade de criar parentesco e consubstancialidade – laços corporais entendidos também como ligações psíquicas – a partir da convivência e da troca ou compartilhamento de substâncias (sangue, sêmen e outros fluidos corporais, além de alimentos, e de influências psíquicas, afetivas, e da intervenção social na fabricação do corpo e da pessoa), as quais determinam a importância de se considerar o gradiente entre proximidade e distância para as elaborações autóctones sobre identidade e diferença.<sup>7</sup>

Esta discussão apresenta-se, assim, como uma boa oportunidade para levantar tais elaborações e é feita através da demonstração de como no caso dos Ava-Guarani de Oco'y o parentesco que advém de relações de criação ou adotivas, – parentesco que não tem o lastro sanguíneo, quando se trata do cálculo matrimonial – não segue as mesmas regras daquele considerado consanguíneo. Para tanto, apresentam-se aqui dados etnográficos sobre algumas questões relacionadas aos casamentos e à escolha de residência pós-marital, para em seguida ser discutida a questão específica do parentesco por criação em Oco'y a partir das referências advindas da produção etnológica recente sobre os grupos indígenas das terras baixas da América do Sul.

### **Casamentos e residências**

Em Oco'y os novos casais agrupam-se em torno dos pais de um dos cônjuges, configurando-se assim, através desta forma de residência, as famílias extensas. Entretanto, este agrupamento não segue uma regra estrita que reja recorrências de um tipo específico de residência matri ou patrilocal. São fatores como prestígio, maior influência dos pais de um dos cônjuges e disponibilidade de espaço que falam mais alto do que a matri ou patrilocalidade.<sup>8</sup> A disponibilidade de terreno para construir

---

<sup>6</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre estes dois pontos, consultar Albernaz, 2007.

<sup>7</sup> Como veremos à frente, apresentaremos, como referência para a discussão sobre as relações entre parentesco, grupos de substância e consubstancialidade, Anthony Seeger (1987) e Viveiros de Castro (1986, 1995, 1996 e 2002), entre outros.

<sup>8</sup> André Luis Soares (1997), a partir de dados etno-históricos e arqueológicos, afirma que para os Guarani antigos (os que habitavam o sul do continente sul-americano quando da chegada dos europeus), o prestígio social de um chefe de família extensa influenciava diretamente a escolha da moradia dos novos cônjuges. Assim, embora houvesse a tendência à uxorilocalidade, se o chefe de uma família extensa possuísse bastante prestígio e influência no grupo, ele exigia a residência do novo casal junto à sua família extensa, mesmo se fosse um filho homem que estivesse se casando. Desta forma, este autor destaca também para

uma casa (e a falta do mesmo), que por sua vez se relaciona à antecedência de ocupação do espaço, influencia diretamente a escolha do local de residência de um novo casal. A família extensa - na qual geralmente um casal ou apenas um(a) ancião(ã) agrupa em torno de si tanto os filhos como as filhas casadas - é a forma preponderante de organização da ocupação do espaço em Oco'y. Esta é considerada a menor unidade sociopolítica e religiosa do grupo (aspecto recorrente em outras áreas indígenas dos Guarani e também entre outros grupos ameríndios<sup>9</sup>).

Em cada família extensa estão presentes as principais relações da estruturação social guarani: as relações de discussão, articulação e representação política (aquelas que fazem com que as famílias extensas componham, enquanto unidades específicas, as relações que transcendem a elas enquanto aldeia e nas relações supralocais); a cooperação no trabalho e em situações de dificuldade; o compartilhamento de excedentes; e as relações que dão fundamento às rezas e às curas. A relação entre avós e netos é estruturante de uma família extensa, pois é a partir dela que se pode dizer que uma família extensa está consolidada, pois quando uma pessoa ou um casal passa a ter netos, afirma que já tem sabedoria suficiente para orientar espiritualmente os parentes que moram perto.

Os casamentos seguem regras gerais de endogamia de grupo étnico. Salvo as exceções, os Ava-Guarani de Oco'y não apreciam os casamentos com os Kaingang (que são considerados briguentos pelos Ava-Guarani), com os brancos e também com os Mbyá.<sup>10</sup> Além da endogamia de grupo étnico, os Ava-Guarani de Oco'y seguem como regra a exogamia quanto à consangüinidade (que tem como referência o sangue do pai e da mãe, que se diz ser compartilhado no momento da concepção), não casando com nenhum parente colateral e linear da geração de ego, considerados consangüíneos, assim como com os das duas gerações ascendentes e uma descendente da geração de ego. Portanto, não se casam com quem é considerado: pai ou mãe, filho ou filha, irmã ou irmão, avó ou avô, tios(as)-avós, tio ou tia, sobrinho ou sobrinha, prima ou primo ou filhos de primos.

---

os Guarani antigos a influência de valores como "discurso, importância guerreira, chefia da família extensa [...]" para a escolha da residência. (Soares, 1997:80-1).

<sup>9</sup> Esta não é uma característica específica e distintiva dos Guarani, ao contrário, segundo Viveiros de Castro (1995), esta maneira de residência pós-marital, que também é conhecida como parentela bilateral, é bastante recorrente entre os grupos indígenas das terras baixas da América do Sul. Nas suas palavras: "[...] na Amazônia como no Brasil Central, mesmo as sociedades que exibem *descendent constructs* reservam um lugar à parentela e em geral dependem de um regime em que a residência possui um rendimento estrutural mais elevado que a descendência" (Viveiros de Castro, 1995:13).

<sup>10</sup> Em relação aos Mbyá, subgrupo Guarani do qual algumas pessoas de Oco'y fazem parte, uma mulher ava-guarani disse-me que os casamentos com eles não são bons (embora existam casamentos de Mbyá com Ava-Guarani em Oco'y), porque os Mbyá têm sangue mais forte que os Ava e que, se estes se casam, a pessoa ava fica fraco e magro, enquanto a pessoa mbyá fica forte. Também dizem algumas mulheres ava-guarani que os homens mbyá não param e não cuidam da mulher e dos filhos, por isto, não são bons casamentos para elas.

Não há distinção de terminologia para primos cruzados e paralelos, todos são chamados de *che pe'í* – filho do(a) irmão(ã) da mãe ou do pai – e *che membykary* – filha do(a) irmão(ã) da mãe ou do pai. Estes mesmos termos são utilizados para denominar os sobrinhos. Também não há distinção terminológica para irmãos do pai e da mãe: tanto o irmão do pai como o irmão da mãe são chamados de *che ruvy'í* ou *che tuty* (são equivalentes), assim como a irmã da mãe e a irmã do pai recebem ambas o nome de *chaine*. Da mesma forma acontece com os termos para irmãos dos cônjuges, sendo *che rovajá*<sup>11</sup> o termo vocativo utilizado para chamar o irmão do marido e o irmão da esposa (cunhado) e *che uke'í* para a irmã do marido e a irmã da esposa (cunhada).

Os termos vocativos de parentesco adotados pelos Ava-Guarani em Oco'y diferenciam as formas de chamar os filhos quando quem fala é o pai e quando quem fala é a mãe<sup>12</sup> – *che ray* é o termo para filho e *che rajy* para filha quando o pai fala; *che memby* para o filho e *che memby kunha* para a filha quando a mãe fala. Assim também distinguem os netos segundo a fala do avô e da avó, porém, neste caso, a diferença é relativa apenas ao gênero dos avós: *che ramamino* é o termo para neto e neta quando é o avô quem fala e *che rami'arino* para neto e neta quando é a avó quem fala. Diferenciam as irmãs e os irmãos mais velhos e os mais novos (de quem fala) e o(a) caçula: *che ryke* é o termo para irmã mais velha e *che kuvy'y* para irmã mais nova; *che kyvy ityjave'a* é empregado para irmão mais velho e *che kyvy ipyahu'vea* para irmão mais novo. Já o(a) irmão(ã) bem pequeno – o(a) caçula – é chamado *che kyvy'í*.

*Nhanderu* e *Nhandesy* são os termos utilizados nas rezas, quando se dirigem ao Nosso Pai e à Nossa Mãe do céu (deuses). Eles também são aplicados quando se referem aos *oporaívas* (xamã ou pajé) e às suas(seus) esposas(os), aos anciões – sempre que a pessoa que fala e o seu interlocutor fazem parte da mesma família, e quando se trata de uma pessoa bem mais velha, por isto relacionada à reza, mesmo que não sejam da mesma família extensa – e também ao cacique. Todas estas formas de uso dos termos vocativos para pai e mãe com o adjetivo possessivo da primeira pessoa do plural inclusivo *nhande*<sup>13</sup> (nosso) denotam uma relação de equivalência

---

<sup>11</sup> Ressalta-se que o termo *tovaja* era utilizado pelos Guarani e Tupi antigos significando tanto cunhado como inimigo, o que demonstra a importância entre estes indígenas da afinidade como forma de significar a alteridade / diferença e se relacionar com ela (o que é recorrente entre os ameríndios). Isto se dá através do estabelecimento de relações amigáveis e na distinção de inimigos, evidenciando, porém, que todo cunhado, a princípio, é um estranho e, por isto, um inimigo (Sztutman, 2006:33; Viveiros de Castro, 2002:408-9; Soares, 1997:86).

<sup>12</sup> A distinção da terminologia que é feita de acordo com o sexo de quem fala é considerada uma característica distintiva da terminologia de parentesco guarani (Soares, 1997:96; Pereira, 1999:26-79).

<sup>13</sup> Este é também o pronome pessoal da primeira pessoa do plural inclusivo, nós. A marca sobre o aspecto inclusivo se dá porque os Guarani (de todos os subgrupos) utilizam também um adjetivo possessivo e o pronome pessoal da primeira pessoa do plural que é exclusivo, o *ore*. Este é empregado em situações em que uma parte que compõe o contexto comunicativo referido está sendo excluída. Por exemplo, quando me

entre *oporaívas* (xamãs ou pajés) e seus cônjuges; as pessoas mais velhas que estão na terra, os que estão no céu (nossos pais do céu, os deuses) e o cacique. Este último é considerado pai de todos na aldeia, que é concebida dessa maneira como uma grande família.<sup>14</sup>

O termo cacique, referente à liderança política da aldeia que é especializada na interlocução com a sociedade envolvente, é utilizado entre os Ava-Guarani principalmente quando eles interagem com alguém da sociedade dos brancos,<sup>15</sup> pois internamente empregam com frequência *Nhandervussu* ou *Nhandervicha*, que é traduzido para o português como nosso pai de todos ou geral. O uso destes termos (*Nhanderu* e *Nhandesi*) conota uma relação de equivalência entre as esferas da organização do mundo através da religião, do parentesco e da política, sendo que em todas estas esferas é a relação de filiação que prepondera como modelo de autoridade e respeito.

Estas características da terminologia vocativa de parentesco e das proibições de casamentos demonstram que os Ava-Guarani não possuem estruturas elementares de parentesco, para as quais seriam necessárias diferenciações nos termos para primos cruzados e paralelos que permitiriam prescrições e proibições próprias dos casamentos entre primos, ou outras diferenciações nos termos para irmãos dos pais e filhos dos irmãos dos pais (tios e sobrinhos) que admitissem a possibilidade da existência do casamento avuncular.<sup>16</sup> Além disto – e principalmente – não existe regra

---

falaram pela primeira vez sobre o seu chefe político (dos Ava-Guarani), usaram o termo *Oreru*, que significa o nosso pai, mas não o seu (da pesquisadora), sendo que quando adquiri uma certa familiaridade com eles, passaram a usar o termo *Nhanderu*, nosso pai, no sentido de ser o pai de todos os que estavam presentes na conversa.

<sup>14</sup> Nota-se aqui que enquanto os Arawéte estudados por Viveiros de Castro (1986) concebem os deuses como afins potenciais e inimigos, entre os Guarani os deuses são concebidos através das relações de filiação, ou seja, são tidos como pai e mãe e não como cunhados e sogros. Os afins potenciais, estranhos, e, por isto, potencialmente inimigos, são nominados, no plano horizontal, de *tovaja*, e sua única relação com a esfera da sobrenatureza (de acordo com a definição de Viveiros de Castro, 1986:115) se dá com os animais que encantam as pessoas para com elas namorarem, levando-as para o seu mundo através do processo *ojepotá*, como veremos à frente (sobre a relação dos processos de afinidade e a alteridade representada pelos animais, cf. Silva, 2007).

<sup>15</sup> O cacique atual, que está nesta função desde 2001, afirma que este termo foi trazido pelos brancos. Assim como entre os Mbyá e Chiripá pesquisados por Flávia C. Melo (2006), também entre os Ava-Guarani de Oco'y o cargo específico de liderança política separado da liderança espiritual é um fato recente. Os Ava-Guarani de Oco'y afirmam que em Jacutinga (até 1982) era o *oporaíva* (xamã ou pajé) que respondia pela aldeia. Foi apenas em Oco'y que a liderança política passou a ser um cargo específico, e mesmo assim muitos dos ex-caciques eram também *oporaívas* ou ajudantes de *oporaíva*, o que não é o caso do cacique atual. Entretanto, a especialização ritual e religiosa dos *oporaívas* não é um pré-requisito ao cargo de chefia, ao contrário, o cacique atual afirma que idealmente ele deveria estar mais próximo das rezas, mas que é impossível sobrepor as atividades das rezas às da política, ou seja, é impossível cuidar da liderança política da aldeia, em que a atividade de mediação com a sociedade dos brancos sobressai, e seguir os preceitos da religiosidade ava-guarani, que é de constante ascetismo espiritual e corporal. Esta impossibilidade leva às definições de características específicas da atuação das lideranças de cada uma destas esferas, por exemplo, no que diz respeito à fala: enquanto o *oporaíva* (xamã) deve ter a fala baixa e calma para aconselhar e tranquilizar, o cacique deve falar forte, o que o aproxima mais do chefe guerreiro do que da liderança religiosa.

<sup>16</sup> A este respeito, ver Lévi-Strauss, principalmente quando apresenta casos de sistemas nos quais a especialização da terminologia identifica o sogro da esposa aos avós ([1967]1982:161).



positiva para o casamento (uma das características das estruturas elementares do parentesco), somente as negativas.

As proibições de casamentos entre os parentes lineares e colaterais das quatro gerações citadas – entre parentes lineares e colaterais que pertencem às gerações dos avós de ego (G+2), dos pais de ego (G+1), de ego (G0), e dos filhos de ego (G-1) – incentivam viagens às áreas indígenas das redondezas (Paraguai, Argentina e outras regiões indígenas do Paraná) onde habitam Ava-Guarani,<sup>17</sup> pois dizem que em Oco'y quase todos são parentes. Não obstante, os casamentos entre famílias extensas em Oco'y ocorrem freqüentemente, desde que não haja entre os pares as relações de parentesco genealógico colocadas acima. Quando os jovens de Oco'y se casam em outras áreas indígenas, muitas vezes passam a residir no local onde casaram, porém é possível que o novo casal se mude depois de certo tempo para o lugar onde moram os parentes do cônjuge que estava viajando. Assim, é bastante comum casais novos que vieram recentemente de outra área indígena (na qual se casaram) morarem junto aos parentes de um dos cônjuges, ou então ser possível encontrar filhos de casais de Oco'y vivendo em outra área indígena, porque lá casaram e ficaram residindo.

Entretanto, se esses casamentos que geraram moradia em outra área indígena terminam, em geral a pessoa que saiu de Oco'y retorna para junto de seus parentes. Os filhos dos casamentos desfeitos habitualmente ficam com a mãe, que os cria sozinha ou, como é comum acontecer, junto com um novo cônjuge. Não constatei em Oco'y nenhum caso em que o pai tenha ficado com os filhos depois do casamento desfeito, exceto quando a esposa falece. Neste caso, os filhos podem tanto ser criados por algum dos avós (maternos ou paternos), como pelo pai e sua nova esposa. Os filhos de casamentos desfeitos por separação ou morte de um dos cônjuges são considerados filhos de criação pelo novo cônjuge do pai ou da mãe que ficou com os filhos, e também quando são os avós que os criam.

Uma outra recorrência referente às moradias acontece quando os pais (mas também outros membros da família, como um filho mais velho), após terem vindo para Oco'y num determinado período, passam a ser um fator de atração para alguns parentes que ficaram em outras áreas indígenas e que se estabelecem, à medida que vão chegando e se houver disponibilidade de espaço, próximo aos parentes que já estão em Oco'y. Desta forma, pode acontecer de filhos que ficaram morando em outras áreas indígenas virem morar com os pais que já estavam residindo em Oco'y. Isto se dá se o casamento deles acaba ou se resolvem vir para a área com seus cônjuges e filhos motivados pelas condições de vida que Oco'y oferece (dentre as quais o posto de saúde é a mais valorizada), o que se soma à importância de morar

---

<sup>17</sup> Conhecidos na literatura etnológica do Brasil como *Nhandéva*, embora eles não se reconheçam como tal, e no Paraguai, como Chiripá e Ava Katu Été.

junto aos pais,<sup>18</sup> em função da importância de pais e avós para a orientação espiritual e a cura de filhos e netos.<sup>19</sup>

### **Casamentos que envolvem parentes por criação ou adoção: a preponderância da consangüinidade**

Os parentes considerados e chamados de (ou por) criação em Oco'y – nas relações que envolvem parentes por adoção, enteados, padrastos e madrastas – tratam-se correntemente nas relações cotidianas como os consangüíneos o fazem. A consangüinidade é entendida como o parentesco existente entre pessoas que consideram possuir laços corporais provindos do compartilhamento do mesmo sangue. Em Oco'y, tanto o pai como a mãe são tidos como formadores do corpo (*hete*) da criança (feto) através dos sangues (*ogüã*) de ambos, reunidos durante a concepção. No que se refere às relações entre parentes que envolvem apenas a criação nesta área indígena, um aspecto em particular chama a atenção: alguns casamentos realizados ali demonstram que, quando se trata do cálculo matrimonial, os parentes por criação não seguem as proibições vigentes para parentes consangüíneos. Esses casamentos demonstram que a elaboração corrente entre os ameríndios de que a convivência e o compartilhamento de substâncias (principalmente sêmen, sangue, alimentos<sup>20</sup>) criam consubstancialidade – conceito que se aproxima e às vezes parece se confundir com aquilo que é considerado na tradição ocidental como parentesco consangüíneo<sup>21</sup> – tem algumas nuances e limites na sua vigência.

Como se sabe, uma das características distintivas dos grupos ameríndios refere-se a um conjunto de elaborações conceituais autóctones sobre a corporalidade. Estas concepções são centrais para a compreensão da estrutura social<sup>22</sup> desses grupos, na medida em que se constata que em tais sociedades, a partir de intervenções sociais nos corpos, formam-se as pessoas. Nesses sistemas sociais, como

---

<sup>18</sup> E. Pissolato enfatiza o sentimento de alegria que é para os Mbyá viverem entre parentes e também a função de proteção que o parentesco tem entre estes, o que o aproxima do xamanismo (2006:122), características também presentes entre os Ava-Guarani de Oco'y, mas que devem ser conectadas às funções de orientação espiritual e cura desempenhadas pelos avós.

<sup>19</sup> Estes são traços importantes das constantes chegadas de pessoas em Oco'y.

<sup>20</sup> Márnio Teixeira-Pinto (1997) apresenta uma questão particularizada etnograficamente (Arara, povo indígena de língua Karibe) a respeito da noção autóctone da consubstancialidade, na medida em que afirma que esta noção, que é pertinente dentro do grupo natal, não abrange todos os processos de sociabilidade. Faz isto a partir da descrição e da análise dos processos e das elaborações nativas sobre a circulação e o compartilhamento de substâncias entendidas como vitais e de suas relações com teorias autóctones de fertilidade e concepção.

<sup>21</sup> Estas mesmas características foram apresentadas por Flávia C. Mello (2006) em seu estudo sobre os Mbyá e os Chiripá habitantes de 35 áreas indígenas nas regiões Sudeste e Sul do Brasil. A autora nota, mais especificamente, que as crianças que são adotadas nestes grupos, apesar de utilizarem a terminologia vocativa de parentesco de sangue para se referirem aos seus parentes adotivos (ela apresenta três categorias de parentes: os de sangue, os de afinidade e os de consubstancialidade ou convivência), são tidas como afins preferenciais para algum dos filhos (de sangue) de seus pais adotivos (:70-75-81-93-212)

<sup>22</sup> Nas palavras de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro: "[...] a originalidade das sociedades tribais brasileiras (e sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal" (1987:12).

diz Viveiros de Castro, “[...] as mudanças corporais são a causa e o instrumento de transformações em termos de identidade social” (Viveiros de Castro, 1987:31). Portanto, as mudanças nas posições sociais que ocorrem, por exemplo, nos nascimentos, na puberdade, nos casamentos e na morte, estão diretamente relacionadas àquelas produzidas nos corpos, principalmente por rituais realizados durante esses momentos de passagem, mas também através de práticas não necessariamente ritualizadas, como as que envolvem a concepção do feto.

Dentre estas práticas, a ornamentação e a pintura corporal são processos que saltam aos olhos, entretanto, as intervenções na forma do corpo, assim como a produção de reações corporais, como a dor, a fome, o vômito, são de grande importância, sendo que todas essas práticas corporais encontram seus significados em ações e em sentimentos valorizados socialmente.<sup>23</sup> É fato ainda que para os ameríndios, o corpo, além de possuir uma plasticidade que é trabalhada em processos de reclusão, também pode sofrer metamorfoses que se relacionam aos processos de doença, nos quais a separação do grupo não é um momento de preparação para uma passagem a uma convivência diferenciada segundo um outro estatuto social, mas sim uma separação que envolve afastamento do convívio social e da forma corporal humana (Viveiros de Castro, Idem:36).

Entre os Ava-Guarani de Oco’y destacam-se os processos ritualizados realizados durante a menarca da menina (isolamento, permanência em lugares distantes do solo, marcação dos pulsos, tornozelos e bochechas com resina de cera de abelha), e na mudança de voz do menino (acordar muito cedo, introdução nos trabalhos e, às vezes, a troca de residência para uma construção separada do restante da família), sendo que tanto para um como para o outro há a insistência nos ensinamentos sobre como não se deve fazer as coisas à-toa, como falar, rir, correr, porque estas são ações sem sentido, típicas de gente “louca” e também sinal de doença e de metamorfose em animal, como veremos adiante, e demonstrar preguiça.

O tema da metamorfose em animais, que se relaciona diretamente ao afastamento do convívio social e da perda da forma humana, aparece em Oco’y nos mitos e em sanções às pessoas que não têm uma conduta adequada segundo os preceitos sociais. São vários os casos de transformações de pessoas em animais contados pelos mitos,<sup>24</sup> todos eles relacionados a julgamentos sobre condutas adequadas, como no caso de uma moça que habitava a terra no *Ymã Guaré* (tempo

---

<sup>23</sup> Ver especialmente Viveiros de Castro, 2002:388-9; A. Seeger, 1987; P. Clastres, [1974]2003; M. Teixeira-Pinto, 1993.

<sup>24</sup> Aspecto recorrente entre outros grupos ameríndios, assim como a presença de espíritos mestres de animais que, como veremos mais à frente, também estão presentes nas elaborações dos Ava-Guarani de Oco’y (cf. Teixeira-Pinto, 1997:97-8; Viveiros de Castro, 2002:355-6).

antigo) que, quando todos estavam indo para o *Yvy Marae'y*,<sup>25</sup> decidiu tomar banho no lago. Contam em Oco'y que os que estavam com ela a chamaram, mas ela ficou brincando, "se enrolando" e, então, foi transformada (por *Nhanderu*, "nosso pai", deus máximo no panteão Ava-Guarani) em uma saracura, pássaro que tem as pernas cumpridas e que está sempre próximo ao lago.

Já a possibilidade colocada no presente de metamorfose da pessoa humana em animal (em Oco'y) se dá através do processo chamado *ojepotá*, que acontece quando uma pessoa (geralmente um menino ou uma menina em fase pubertária), não ouvindo as recomendações dos *oporaívas*, de seus familiares e dos mais velhos, vai muito ao lago ou à mata. Quando ela começa a agir assim, dizem que está encantada ou apaixonada por um animal que ela vê *como se fosse* gente. Esse processo de encantamento pelo animal leva a pessoa a ficar amarela (quando já está se metamorfoseando), parecendo doente, até o instante em que sua alma é levada para o dono do bicho<sup>26</sup> pelo qual ela estava apaixonada, transformando-se definitivamente em animal.

As almas das pessoas *ojepotá* passam ao domínio dos donos dos bichos. Por serem estas almas transformadas nos animais que os donos controlam e cuidam, remete-se à relação existente entre os Arara (Karibe), segundo Teixeira-Pinto (1997:101), de um equivalente lógico entre a criação de almas humanas pelos *oto*, os donos-de-animais entre estes, e os animais que os humanos mantêm em suas casas como domésticos ou de estimação, já que os donos-de-animais criam algo que não é de seu domínio (as almas humanas), assim como o fazem os humanos com os animais domésticos (também não pertencentes ao seu domínio).

Embora entre os Ava-Guarani possa se supor existir esta mesma relação de equivalência, já que também os humanos criam animais domésticos em casa (principalmente macaquinhos), as almas humanas acabam sendo transformadas em animais que poderão ser caçados pelos humanos, o que não permite a continuidade da analogia, ou pelo menos a embaralha. Ressalta-se ainda que as almas dos humanos Ava-Guarani capturadas pelos donos-de-bichos não são identificadas com as almas-palavra (divinas) Ava-Guarani, as *nhe'é*, que após a morte de uma pessoa "correta",

---

<sup>25</sup> Expressão que eles geralmente transcrevem para o português como terra sem mal (possivelmente devido a influências externas), mas também denominam de terra (que é a tradução do termo *yvy*) que não acaba mais (tradução do termo *marae'y*). Quando não se entende o sentido desta última palavra, explicam: "é como o céu que não acaba mais".

<sup>26</sup> Como entre outros grupos ameríndios, os Ava-Guarani (cf., por ex., Viveiros de Castro, 1986:232-3) afirmam a existência de espíritos mestres ou donos de animais (e de outros elementos da natureza, pois, dizem: "tudo que está na terra tem dono"), que cuidam do que lhes pertence, e castigam através de doenças aqueles que abusam ou desperdiçam o que caçam e retiram da mata (cf. tb Albernaz, 2007).

chega até o *Yvy Marae'y*,<sup>27</sup> pois no processo de transformação em animal a alma divina vai sendo suplantada pelos princípios anímicos de características animais.<sup>28</sup>

Destaca-se aqui que estas relações não são similares, em todos os aspectos, ao que é apresentado pela literatura etnológica ameríndia (em especial sobre os grupos amazônicos) como animismo – visão defendida principalmente por Philippe Descola de acordo com a qual, nas palavras de Viveiros de Castro, “[...] toda conceitualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social” (Viveiros de Castro, 2002:361), ou seja, os animais são vistos como possuidores das mesmas relações sociais humanas (Descola, 1999:119-20-1, 2005) – ou perspectivismo – teoria ameríndia defendida por Viveiros de Castro segundo a qual a forma como os seres das várias espécies se vêem não é a mesma como são vistos pelos seres de outras espécies, pois todos se percebem como humanos, mas são considerados pelos outros animais ou espíritos (Cf. Viveiros de Castro, 1996 e 2002:350).<sup>29</sup> Entretanto, se não em todos os aspectos, mas ao menos em algumas relações o perspectivismo animista (nos termos de Viveiros de Castro) também se encontra entre os Ava-Guarani de Oco’y. Vejamos:

Nessas elaborações, apenas os xamãs e os doentes vêem os animais em sua forma humana (o que para os não-xamãs é um sinal de doença), mesmo que para eles sejam humanos (Viveiros de Castro, 1996:117, 2002:79,358, 378). Portanto, tanto os animais como os humanos se vêem como humanos, mas são vistos pelos outros como seres diversos, visão geralmente relacionada com a posição que ocupam numa dada relação de predação ou caça: se de predador caçador, ou se de presa/caça (Viveiros de Castro, *op. cit.*; Descola, 2005:29). Em Oco’y, quando a pessoa está *ojepotá*, isto é, apaixonada ou encantada pelo animal (por exemplo, uma cobra ou um sapo) que, como eles dizem, *se mostra como se fosse um rapaz ou uma moça muito bonito(a)*, ela está apaixonada, na verdade, pela imagem que vê, aquela que é tida como uma ilusão provocada pelo dono-do-bicho que quer levar a sua alma. Já as outras pessoas que não estão *ojepotá* (por exemplo, o pai, a mãe e os irmãos), o vêem de fato como animal, ou seja, aquilo que dizem ser a verdadeira aparência do animal.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Os Ava-Guarani, assim como os outros subgrupos Guarani, afirmam que os seres humanos são compostos de dois princípios anímicos: um divino, a alma-palavra, *nhe'e*; e um que se relaciona ao sangue, ao corpo, e que se aproxima da visão da animalidade, ou seja, de tudo que é excesso e descontrole (como as possibilidades de não regulação de sexualidade), chamada de *tekoasy* - o mesmo que Hélène Clastres apresenta como *nhe'e* e *teko achy* ([1975]1978:98), e Nimuendaju, *ayvucue* e *acyiguá*, ([1914] 1987).

<sup>28</sup> Sobre a constituição da pessoa Guarani como um equilíbrio entre forças anímicas animais e divinas, ver Nimuendaju ([1914]1987) e Hélène Clastres (1975).

<sup>29</sup> Ver a interessante distinção apresentada por este autor entre relativismo, racionalismo e multinaturalismo (*op. cit.*:379-82).

<sup>30</sup> Estas elaborações, entre outras que dizem respeito às relações entre os Ava-Guarani com os seres da mata (animais, plantas, água, mato, os donos destes seres, assim como sacis e *anguéres*, almas de pessoas que não conseguiram encontrar depois da morte o seu caminho de retorno ao *Yvy Marae'y*, a terra sem

Desta forma, os Ava-Guarani não estão falando em possibilidades de diferenças nas aparências (corpos/natureza<sup>31</sup>), as quais se devem às posições que estão colocadas em certa relação, mesmo que nela seja o animal que, ao seduzir o humano, se coloca na posição de predador ou sujeito.<sup>32</sup> Também não estão falando em diferença entre aparência (o que é visto, que depende da posição que ocupa quem vê em relação ao que é visto) e essência (impreterivelmente humana, pois todos se vêem como humanos). Falam sim – é isto que enfatizam – numa ilusão que se refere apenas à aparência, ilusão que faz com que a pessoa se metamorfoseie até o ponto de sua alma ser levada para junto do dono-dos-bichos, este sim considerado como uma pessoa<sup>33</sup> (às vezes também comparado aos deuses<sup>34</sup>).

No entanto, ao se considerar que a pessoa que vê um animal *como se fosse gente* (na sua forma humana) já esteja doente, ou seja, que a visão do animal *como se fosse gente* é o signo da doença – fato que acontece se a pessoa não for logo tratada por um *oporaíva* (xamã ou pajé) – percebe-se que os Ava-Guarani apresentam também características do perspectivo ameríndio, mesmo que não totalmente elaborado em termos de diferenças entre aparência / corpos / natureza, mas com igual conteúdo: forma humana dos animais e donos-dos-bichos – espíritos mestre dos animais – que só é vista pelos xamãs – *oporaíva* entre os Ava-Guarani – e pelas pessoas doentes ou que estão prestes a adoecer. Esta interpretação se fortalece pela afirmação dos Ava-Guarani de que os donos dos bichos são gente e habitam um lugar chamado *Yvajá*,<sup>35</sup> que parece uma vila ou cidade. Nesta afirmação apresenta-se a analogia entre a forma de organização do espaço e das relações sociais dos humanos<sup>36</sup> e o lugar onde os donos-de-bichos vivem, logo, termos animistas, tais quais os apresentados por Philippe Descola (2005). Os *oporaívas* – os únicos que conseguem ver os donos-de-bichos – dizem que estes são como uma pessoa humana e que o dono do peixe, o *pirajara* (*pira*: peixe e *jara*: dono) é como um branco. Desta forma, pode se afirmar que entre os Ava-Guarani encontram-se alguns aspectos, embora não elaborados em todos os termos, do perspectivismo animista, ou animismo

---

mal) fundamentam uma ética de não-abuso e não-desperdício na relação com esses seres, que coloca a vida da própria pessoa ou de seus familiares como preço a pagar por uma relação de desrespeito (cf. Albernaz, 2007).

<sup>31</sup> Segundo o conceito de multinaturalismo de Viveiros de Castro (2002:348-9).

<sup>32</sup> Carlos Fausto (2002) afirma que entre os ameríndios a doença humana pode ser vista como predação animal, a qual faria parte do processo de familiarização provocado pelo animal no ser humano.

<sup>33</sup> Ressalta-se que mesmo levando-se em conta que Viveiros de Castro (1996) afirma que não são todos os animais que têm a subjetividade humana, e que dentre eles os donos ou espíritos mestres de animais se destacam na simbolização como humanos, o que se quer mostrar aqui é que os Ava-Guarani enfatizam que a visão do animal como humano é uma ilusão, e não a manifestação de uma característica peculiar ou especial de uma pessoa, ou a de revelação de alguma verdade velada. Assim, o que se sublinha é o caráter de doença, para o humano, desse processo, relacionado às características do ser seduzido e do deixar-se levar pelo ponto de vista do outro.

<sup>34</sup> A única *oporaíva* mulher de Oco'y disse-me que *Nhanderu* e os donos-dos-bichos são um só.

<sup>35</sup> Também afirmam que os donos-dos-bichos habitam o último mundo que fica acima da Terra.

<sup>36</sup> Às vezes os Ava-Guarani referem-se à sua organização do espaço, além de aldeia ou *tekoha*, como uma vila.

perspectivista, como foi apresentado por Viveiros de Castro - um sendo o complemento somático do outro (2002:395).

Não obstante, uma das questões subjacentes a esta elaboração sobre a metamorfose em animal a que está sujeita a pessoa que frequenta espaços da mata sem cuidado e inadequadamente diz respeito justamente às relações de proximidade e convivência que tornam os seres iguais ou consubstanciais.<sup>37</sup> Assim a pessoa, aproximando-se dos animais, inclusive através de uma relação afetiva (apaixonar-se), vai se tornando igual a eles (cf. Silvia, 2007, para a importância da realização da relação de afinidade entre humano e animal, como finalização do processo de metamorfose).

Um outro processo que envolve as concepções sobre a corporalidade encontra-se nas restrições de ações, deslocamentos e alimentação para os pais quando nasce um filho. Os pais, mesmo antes do nascimento da criança, devem se abster de certos alimentos e ações. Uma anciã, chefe de família extensa e rezadora de Oco'y, disse-me que a alma da criança, que é como um passarinho bem pequeno (como um beija-flor), sai do *amba'i* (altar) da casa de rezas,<sup>38</sup> entra no corpo da mulher antes dela ficar grávida. Já o corpo, o *hete*, da criança, é formado tanto pelo sangue, *ogüã*, do pai (através da relação sexual que se dá após a alma da criança já estar no corpo da mãe), como pelo da mãe (na gestação),<sup>39</sup> e pode sofrer interferências de acordo com o comportamento e os sentimentos de ambos. Por isto, alguns alimentos devem ser evitados pela mulher grávida pois, se comidos, acarretam características específicas nas crianças, por exemplo: a carne de tatu faz com que criança nasça com o nariz e os olhos bem finos ou pequenos e com o comportamento irrequieto (que só fica fuçando), e a batata, se comida em grande quantidade pela mulher grávida, faz a criança nascer com a cabeça grande. Se a mulher não gostar do marido e da criança que está em seu ventre, a criança nascerá doente. Da mesma forma, disse-me esta anciã, se o pai não gostar da criança e da mãe e se ele ficar andando atrás de outras mulheres, a criança não vingará.

Estas são crenças que dizem respeito diretamente à consubstancialidade, na medida em que se pensa que aquilo que afeta uma pessoa afetará todos os outros com os quais ela mantém laços de substância. Assim, em decorrência da noção de que o corpo da criança é formado tanto pelo pai como pela mãe, ambos têm que respeitar algumas restrições logo que a criança nasce: eles não devem praticar atos bruscos (como cortar lenha) e se afastarem da criança, pois a alma da criança recém-nascida,

---

<sup>37</sup> Nos termos de Carlos Fausto (2002), *comer com* e *comer como*.

<sup>38</sup> Dizem que a alma da criança vem do *amba'i* (altar) do céu, onde, segundo os Ava-Guarani, também existem casas de rezas. As casas de rezas são chamadas em Oco'y de *ogua guasu*. Nelas, os *oporaivas*, os pajés ou os xamãs realizam os rituais de reza, dança e canto.

<sup>39</sup> Destaca-se a importância das teorias autóctones ameríndias sobre a concepção e a procriação que derivam, segundo Seeger, da formação de grupos de substância (Seeger, 1980:129-30).

dizem, está estreitamente conectada à alma dos pais. Desta forma, se o pai, por exemplo, cortar lenha, ele assustará a criança com seu ato brusco, o que poderá levá-la à morte, assim como se for até a mata ou a outro lugar mais distante, a alma da criança poderá segui-lo e se perder.

Entretanto, as interdições aos pais logo que a criança nasce, por se enfatizar a ligação da alma da criança com eles, parece relacionar-se, sobretudo, a uma ligação mística (de almas), mas que não deixa de ter o lastro sangüíneo dos laços corporais. Assim, diferenciam-se um pouco do caso apresentado por Viveiros de Castro, da recorrência de casais que são concebidos desenvolvendo na convivência laços de substância, fazendo com o que afeta um (como no caso da doença) tenha que ser tratado também pelo outro (Viveiros de Castro, 1986:469). Esses cônjuges não podem ser considerados consangüíneos (embora se considere serem possuidores de laços corporais), caso contrário, não seriam casáveis.<sup>40</sup> No caso da ligação da criança recém-nascida com seus pais, ela se traduz, segundo o discurso nativo, em ligação de almas, mas sem deixar de ter como lastro a consangüinidade.

As abstinências alimentares e de ações que geralmente acompanham o tratamento de doenças ou os períodos de passagem são, também segundo Viveiros de Castro, um dos principais definidores de grupos de pessoas caracterizadas por terem laços corporais (2002:61, 387). Isto sem esquecer as elaborações ameríndias em torno do sangue – como no caso do matador, visto como se tivesse em seu ventre o sangue da vítima morta (idem:284; Kelly, 2001:103) – e do sêmen (Segger, 1987). Verifica-se então que os Ava-Guarani identificam-se com os grupos indígenas amazônicos na medida em que também afirmam ser o corpo humano fabricado através de processos (sociais). Já a alma é tida como dada, neste caso, especificamente relacionada aos nomes que as crianças trazem do lugar do céu de onde vêm, e que são revelados pelo *oporaíva* durante o ritual de batismo.<sup>41</sup>

As teorias nativas sobre a concepção e a procriação estão desta forma diretamente relacionadas à formação dos corpos, pois os ameríndios afirmam que a identidade física da criança com aqueles considerados por terem a mesma substância é formada ou fabricada, o que denota a noção de pertencimento a certo grupo de substância (nos termos de A. Seeger, 1980:130). Assim, entre alguns grupos

---

<sup>40</sup> Ressalta-se que a consangüinidade (pessoas que são tidas como do mesmo sangue e entre as quais o casamento seria visto como incestuoso) e a cogação (consideração dos parentes tanto em linha materna como paterna) não são semelhantes (Viveiros de Castro 2002:122-3), o que se demonstra pela prescrição dos casamentos entre primos cruzados e a proibição do mesmo entre primos paralelos (Lévi-Strauss [1967]1982:160-1-2). Lévi-Strauss explica o fato através da teoria geral da troca ou reciprocidade, mas que também pode ser compreendido por meio da teoria autóctone dos grupos de substância (Seeger, 1987), como será colocado mais à frente.

<sup>41</sup> Nas palavras de Viveiros de Castro: "A construção do parentesco amazônico diz essencialmente respeito à fabricação (destruição) de corpos, ao passo que as almas não são feitas, mas dadas: ora junto com os nomes e outros princípios pré-constituídos, ora capturadas 'prontas para usar' do exterior" (2002:443).



ameríndios, em especial entre os ameríndios do Brasil Central (Idem:129), encontra-se a elaboração sobre grupos de descendência ou filiação de substância<sup>42</sup> que se ancora na concepção de quem participa da concepção – se só o(s) pai(s), se só a mãe, ou se ambos. Entre estes grupos, se os filhos são considerados como formados só pelo pai (como entre os Suyá estudados por Seeger, em que se afirma que só o sêmen – substância do pai - forma o corpo da criança, sendo a mãe concebida apenas como um recipiente no qual a criança é formada), eles têm somente com este pai, com os irmãos e o pai deste [avô? muitos destes/destes, gerando má compreensão do que se lê] e com os que dele provêm uma identidade física. Os filhos são assim consubstanciais a tais indivíduos, mas não à mãe, aos irmãos desta, e aos seus irmãos só por parte de mãe. Neste caso, teríamos um grupo de substância no interior de uma família extensa cognática. Nas palavras de Antony Seeger:

Os grupos que partilham uma mesma substância podem mesmo ser chamados de grupos de descendência, na medida em que um indivíduo nasce neles – um indivíduo é literalmente criado como membro de um grupo na sua própria carne, sangue e ossos. Com alguma hesitação chamaria esses grupos de “descendência corporal” ou “parentela corporal” (Seeger, 1987:130).

Nesse conjunto de significados e práticas ameríndias em relação à corporalidade, tem-se também que para alguns desses grupos a convivência (com todos os processos sociais por ela englobados) faz com que as pessoas passem a ser consideradas como semelhantes (com uma mesma substância) e parentes entre si, com laços corporais ou de substância. Este seria o caso citado anteriormente dos casais que são percebidos como possuidores de laços de substância, assim como dos processos de consaguinização de parentes afins e da afinização<sup>43</sup> de consangüíneos, e também do processo *ojepotá* já citado. Isto porque as concepções ameríndias sobre a consubstancialização presente na definição dos afins e consangüíneos dependem de processos sociais em que a proximidade física ou espacial é o fator de maior relevância (Viveiros de Castro, 2002:149, 157-8-9, 411-17, 447).

Esta última forma de elaboração é apresentada detalhadamente por Elsje Maria Lagrou em sua tese de doutorado (1998) sobre a cosmovisão Kaxinawa, grupo de língua pano que habita a região fronteira entre o Brasil e o Peru. Neste trabalho, a autora apresenta as teorias nativas que afirmam que a convivência próxima, com todas as trocas de substâncias físicas e de influências físicas e psíquicas (:11) que lhe advêm, cria semelhanças entre as pessoas, assim como o afastamento provoca

---

<sup>42</sup> Em Oco'y, como dito anteriormente, a criança é vista como formada tanto pelo sangue (*oguã*) do pai, como pelo da mãe, ou seja, ela é concebida como consubstancial ao pai e à mãe e aos filhos destes, embora existam referências que atestem que os Guaraní antigos e outros subgrupos afirmem que só o pai participa na formação do corpo da criança (Silva, 2007:89).

<sup>43</sup> Consangüinização e afinização especificamente como processos de produção de consangüinidade e de afinidade, ou seja, de considerar-se como parentes consangüíneos ou afins aqueles que, sem determinadas condições processuais, no caso a existência ou não da convivência, não seriam considerados como tais, mais sim como seu oposto.

diferenciações, fazendo com que elas percam entre si, quando se afastam, a característica de parentesco que existia quando estavam próximas. Desta forma, afirmam os Kaxinawa que assim como a proximidade torna as pessoas semelhantes e consubstanciais, o distanciamento faz com que elas passem a se diferenciar, já que através de novas influências físicas e psíquicas adquirem outra corporalidade (1998:11, 24, 25, 26).

Isto foi identificado também entre os Guarani no trabalho de Evaldo Mendes Silva (2007), que apresenta exemplos de situações e afirma que a convivência, se não chega a substituir o parentesco genealógico (colocado por ele como uma das duas formas de constituir o parentesco, sendo a outra o parentesco relacional), na memória desses indígenas faz ao menos com que eles estabeleçam uma graduação, na qual os parentes com quem convivem sejam chamados de "parentes verdadeiros", e os genealógicos, se não próximos na convivência, apenas de parentes (Silva, 2007:90-92). Nas palavras deste autor:

Para os Mbyá e Nhandéva a consubstancialidade, a identidade entre seres que possuem a mesma substância corporal se dá pela proximidade física e pela partilha de alimentos. Pessoas que vivem próximas e comem juntas a mesma comida seriam consubstancias e parentes ente si (Silva, idem:89).

No entanto, em Oco'y os casamentos que envolvem parentes por criação colocam algumas nuances nesta concepção que afirma que a convivência e as trocas de substâncias que lhe correspondem constituem parentesco entre eles. Para os Ava-Guarani de Oco'y as relações de adoção são bem marcadas e distintas do parentesco consanguíneo, tanto por parte dos filhos adotivos, como dos pais que os adotam, sendo recorrente, por exemplo, um avô ou uma avó dizer: "este é um neto que crio desde que nasceu", ou então, "este é filho só do meu marido, mas eu o criei desde criança", ou ainda, "ela não é a minha mãe, a minha mãe mesmo morreu, ela só me criou".<sup>44</sup>

Entre os Kaiowá (subgrupo Guarani) do Mato Grosso do Sul, segundo Lévi M. Pereira (1999), os filhos adotivos, que lá são chamados de *guachos*, têm um estatuto social não só distinto, mas inferior ao dos filhos consanguíneos. Nas suas palavras:

O processo de socialização no interior da parentela diferencia os próprios filhos daqueles adotados como *guachos*. No último caso, forja-se uma espécie de pessoas situadas numa posição social subalterna na estrutura social de prestígio e poder (Pereira, 1999:156).

---

<sup>44</sup> Contaram-me em Oco'y o caso da adoção de um menino, que estava com 3 anos na época em que eu estava fazendo o trabalho de campo (jan. a junho de 2006), por uma família sem nenhum vínculo de parentesco com ele. Ele foi adotado quando ainda era bebê, porque seus pais, que já tinham outros filhos ainda pequenos, tiveram gêmeos (dois meninos) e não tinham condições de manter os dois. O fato da adoção era conhecido por todos que tinham relações com eles.

Esta diferença de estatuto está relacionada, segundo o autor, ao grau de parentesco genealógico existente entre os parentes que adotam e a criança adotada, sendo que geralmente quanto mais distantes genealogicamente, menor a importância da criança dentro da família que a adotou. Entre os Ava-Guarani de Oco'y – assim como o que acontece entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul (Idem:152) – as constantes separações de casais são o principal motivo para a existência de um grande número de crianças que são adotadas, seja pelos novos cônjuges, seja pelos avós, ou ainda por outros parentes de um dos cônjuges do casamento desfeito. Também em Oco'y se vê uma diferenciação nas atitudes em relação às pessoas adotadas ou aos agregados.<sup>45</sup>

A questão da adoção como uma forma específica de relação social, que está diretamente envolvida com as relações de parentesco e que se configura como uma relação específica que compõe esta esfera, não foi um tema muito discutido na literatura etnológica ameríndia (Pereira, *op. cit.*:152). Dentre os poucos trabalhos sobre o assunto, a apresentação de Patrick Menget (1988) a respeito da adoção entre os Txicáo (grupo de língua karibe do Brasil Central, hoje habitante do Parque do Xingu) é um exemplo bastante interessante de como a adoção de crianças pode configurar-se como formas específicas e diferenciadas de relações sociais. Este autor começa o artigo citado afirmando que a etnografia da América do Sul apresenta alguns casos célebres de adoção (deles, infelizmente, não temos referência até o momento, com exceção do trabalho citado de Lévi M. Pereira), entre os quais se destaca a apresentação de Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* (1955) sobre a adoção entre os Mbaya-Guaicuru. Menget destaca uma passagem em que Lévi-Strauss afirma que os Mbaya-Guaicuru desgostavam da procriação e, por isto, praticavam o aborto e o infanticídio quase normalmente. Para eles, a adoção era a maior responsável pela perpetuação do grupo (mais do que a geração), sendo que as principais expedições guerreiras por eles realizadas tinham como objetivo a busca de crianças para serem adotadas (Lévi-Strauss, 1955:187 *apud* Menget, 1988:63).

Entre os Txicáo apresentados por Patrick Menget, a adoção de crianças estrangeiras confere prestígio e é de destacada importância para o grupo, entretanto, ela não é tida como a causa das empreitadas guerreiras, pois estas são guiadas sobretudo pelo desejo de vingança (:66-7). Entre os Txicáo há dois tipos diferentes de adoção: uma interna, que se realiza quando uma criança recém-nascida perde sua mãe (por falecimento), ou quando, no casal, a mulher é considerada estéril; e outra

---

<sup>45</sup> Uma anciã, chefe de família extensa e rezadora em Oco'y, recebeu uma amiga de uma de suas filhas como agregada em sua casa, pois esta moça, com 15 anos na época, tinha somente uma avó em Oco'y que a tratava muito mal. Porém, apesar de acolhê-la, tanto a anciã como os demais membros de sua família a tratavam de uma forma zombeteira e superior, mandando-a fazer coisas como se fosse uma empregada da família.

externa, quando crianças de outros grupos ameríndios são feitas cativas durante as expedições guerreiras de vingança realizadas por este grupo (Menget, idem:64).

No primeiro caso das adoções internas, quando a mãe de um recém-nascido falece, se uma das mães classificatórias desta criança (uma irmã da mãe, uma prima paralela, ou uma esposa do irmão do pai) estiver amamentando um filho e assim tiver leite com o qual possa alimentar a criança que ficou sem mãe, ela a adotará. Caso contrário, se nenhuma mãe classificatória puder alimentar a criança com o leite de seu seio, ela será morta (afirmam eles) “para evitar que a criança morra de fome” (idem:65).<sup>46</sup> No segundo caso das adoções internas, quando a esposa é considerada estéril – o autor coloca que a esterilidade de um casal sempre é remetida à mulher, o que se deve ao grande número de relações extraconjugais que impede que a esterilidade de um homem possa ser vista como causa da falta de filhos do casal, afinal, é sempre a mulher que engravida (:65) – geralmente um filho de um irmão do marido é dado em adoção a este casal.

Estes dois tipos de adoção interna entre os Txicáo, segundo Patrick Menget, não produzem ruptura com as famílias de origem: mesmo os diferentes nomes que as crianças adotadas recebem de suas novas famílias são simplesmente acoplados aos da família de origem, não os substituindo (:65). Assim, estas adoções apenas expandem os laços de parentesco próximo, configurando-se como parentesco complementar, o que possibilita um rearranjo (:71) entre os parentes para que as crianças recém-nascidas possam ser criadas e os casais sem filhos tenham a possibilidade de educar uma criança. Desta forma, neste tipo de adoção, os parentes consanguíneos continuam a ser considerados e lembrados (através dos nomes) como tais.

Patrick Menget afirma que, entre os Txicáo, quando o pai falece, a criança geralmente permanece junto à mãe e, como esta costuma casar logo em seguida (com um irmão real ou classificatório do marido falecido ou, então, em um casamento secundário, com o marido da irmã), não se tem neste contexto uma relação que possa ser vista como uma adoção. Percebe-se assim que o autor coloca que, para os Txicáo, somente quando a criança é criada por outro casal que não o formado por seu pai ou sua mãe de sangue é que se configura uma adoção. Entre os Ava-Guarani é freqüente, quando um dos cônjuges falece, o outro casar novamente e continuar a criar os filhos do primeiro casamento. Entretanto, estes últimos serão considerados filhos adotivos ou por criação (o que chamamos de enteados) do novo cônjuge, tanto pelo cônjuge que adota, como pelos filhos por criação, pois a relação de criação (que não é de sangue) é reconhecida por todos. Já o segundo tipo de adoção que ocorre entre os Txicáo – de crianças que são capturadas durante empreitadas guerreiras – tem mais

---

<sup>46</sup> Tradução livre do francês para o português.

valor para o grupo porque confere prestígio àqueles que capturam as crianças no exterior e as doam para alguém. Essas crianças cativas representam também a entrada e a possibilidade de domesticação da alteridade no seio do grupo, o que se dá através da incorporação de nomes estrangeiros, já que, nas palavras do autor:

ils sont contraints de faire feu de tout bois, de transformer en noms propres toutes les bribes linguistiques surgissant de leur memoire [...] et sur plusieus centaines de noms propres recensés, un tiers est reconnu par les Txicáo comme d'origine étrangère (:69).<sup>47</sup>

Assim, Patrick Menget chama a atenção para a importância da entrada do exterior no interior do grupo, traduzindo uma propriedade mais geral das sociedades amazônicas, o que fica mais claro na seguinte passagem:

[...] le rendement nominatif du système est tout à fait remarquable. Il traduit une propriété plus générale des sociétés amazonienne, le recours obligé à la substance étrangère dans la constitution et le maintien de soi, que ce soit sous forme d'éléments proprement comestibles (la chair de l'autre), d'éléments concrets et symboliques (les trophées), d'entités abstraites (les esprits des morts) traduisibles ou non en parcelles d'identité « nominale » ou, comme c'est le cas chez les Txicáo, par un mélange de l'incorporation d'enfants vivants, de trophées issus des morts et de noms étrangers imposés à ses propres enfants (:69).<sup>48</sup>

Afirma o autor que as crianças cativas-adotadas são denominadas pelos Txicáo pelo termo *egu*, que é o mesmo utilizado para nomear o animal familiar ou de estimação que vive com uma família (Menget, idem:67),<sup>49</sup> o que também acontece com os Kaiowá e, de certa forma, com os Ava-Guarani. Essas crianças, depois de serem incorporadas pela parentela que a adotou como crianças especiais ou diferentes (idem:68) – mas que não deixam de estar submetidas às mesmas proibições de casamentos entre irmãos – se tornarão, quando crescerem, parceiros sexuais particulares e bastante requisitados. Até o momento do nascimento do primeiro filho, cada uma dessas pessoas será chamada por aquele(a) com quem se casou pelo termo empregado para nomear os animais de estimação (idem:69). Contudo, mesmo que essas crianças adotadas estejam submetidas às regras negativas de casamentos, o

---

<sup>47</sup> "Eles são constrangidos a fazer fogo de toda a madeira, a transformar em nomes próprios todos os restos linguísticos que surgem em sua memória [...] e sobre várias centenas de nomes próprios recensados, um terço é reconhecido pelos Txicáo como de origem estrangeira" (tradução livre).

<sup>48</sup> "[...] o rendimento nominativo do sistema é inteiramente notável. Ele traduz uma propriedade mais geral das sociedades amazônicas, o recurso obrigado à substância estrangeira na constituição e na manutenção de si, seja sob a forma de elementos propriamente comestíveis (a carne do outro), de elementos concretos e simbólicos (os troféus), de entidades abstratas (os espíritos dos mortos) traduzíveis ou não em parcelas de identidade 'nominais' ou, como é o caso entre os Txicáo, por uma mistura da incorporação de crianças vivas, de troféus oriundos dos mortos e de nomes estrangeiros impostos às suas próprias crianças" (tradução livre).

<sup>49</sup> Segundo Patrick Menget, *egu* também designa os troféus que representam os inimigos; os instrumentos musicais feitos de bambu que são tocados durante as festas de iniciação; o membro de uma espécie animal para o espírito-mestre deste animal; o ar ou a melodia particular que se toca nos instrumentos musicais feitos de bambu que invocam os espíritos mestres dos animais (:67-68).

termo utilizado para denominá-las diferencia-as claramente dos filhos de sangue ou consubstanciais (ver as considerações anteriores sobre os “grupos de substância”). Desta forma, é possível afirmar que, entre os Txicáo, na adoção externa (em função da palavra usada para denominar essas crianças) e na interna (na qual o nome da família adotiva e o da família de sangue são acoplados), os filhos adotivos não são vistos como idênticos aos de sangue, já que pelos termos colocados acima, permanece a marcação sobre a diferença entre eles.

A palavra *guacho* – que segundo Lévi M. Pereira<sup>50</sup> (1999:155) é oriunda da palavra quíchua *huagcho* que foi incorporada desta forma pelo espanhol, significando, assim como no português, animal (e, por extensão, criança) de criação – é utilizada pelos Kaiowá para denominar os filhos adotivos (Pereira, idem:155). Este mesmo termo é empregado pelos Ava-Guarani de Oco’y para se referirem aos animais da mata que criam em casa como animais de estimação ou domésticos (por ex., os macacos ou os papagaios). Esta palavra, assim como a problemática que envolve filhos por criação ou adoção, está presente no mito que relata a saga dos irmãos *Kuaray* e *Jasi* (Sol e Lua, em português) contada pelos Ava-Guarani de Oco’y.

Segundo o mito, estes irmãos gêmeos são criados como *guachos* pela *chara’i* dos *jaguarete*, avó das onças, isto depois que os *jaguaretas* terem comido a mãe dos gêmeos – denominada algumas vezes de *Arrombará* e outras de *Lapoguasua*, todas as duas identificadas com *Nhandesi*, nome que significa em português “nossa mãe” – que estava grávida. A *chara’y* tentou de diversas formas matar as crianças para comê-las. Como não conseguiu, criou-as como *guachos*, ou seja (explicou-me uma anciã Ava-Guarani), da forma como se criam animais em casa (de estimação ou doméstico). O desenrolar da saga dos gêmeos apresenta uma situação problemática na relação de criação / adoção, pois quando eles descobrem que sua mãe por criação e os seus parentes haviam comido sua mãe verdadeira, eles querem matá-los, e assim o fazem, restando apenas um, que escapou em função do erro do irmão mais novo, *Jasi*. Logo, o mito coloca uma situação em que o parentesco genealógico ou consanguíneo prevalece em todos os âmbitos sobre a relação de criação. Nota-se ainda que os filhos adotivos são criados pelas onças desde o momento em que são retirados da barriga da mãe, pois ela ainda estava grávida, até a idade adulta, quando já são hábeis caçadores.

Vê-se também que neste mito os filhos adotivos das onças não são considerados *guachos*, mas sim *como se fossem guachos*, ou seja, tidos *como se fossem* animais de criação das onças, o que se destaca porque são exatamente relações baseadas na premissa do *como se fosse* que se encontram e se comprovam

---

<sup>50</sup> Que se baseia, por sua vez, na definição do dicionário Aurélio.

nas alianças matrimoniais que envolvem parentes por criação ou adoção em Oco'y – aquelas que não seriam permitidas se os parentes por criação fossem considerados idênticos aos consangüíneos ou do mesmo grupo de substância (ênfatiza-se que, se apenas um dos pais for considerado formador do corpo da criança, o casamento só será possível entre primos cruzados). A temática dos animais de criação, dos *guachos*, aparece também na cosmologia autóctone, que afirma que depois do último mundo, o *Yvy Jeakéva Yvy ké* (o terceiro acima da Terra<sup>51</sup>), onde moram os donos dos bichos, só existem os *guachos* dos donos dos bichos, sendo estes grandes animais predadores, como morcegos, cobras e tigres gigantes.<sup>52</sup>

Philippe Erickon, num artigo em que discute a relação conceitual ameríndia existente entre a caça e a criação de animais domésticos, apresenta as elaborações de alguns grupos indígenas amazônicos sobre os mestres de animais (que se identificam com os donos-dos-bichos dos Ava-Guarani), dentre os quais se encontram os Wayãpi (estudados por P. Grenand), que afirmam serem os animais domésticos dos espíritos mestres de animais aqueles que habitam a mata (Grenand, 1980:44 *apud* Erikson, 1987:107-8). Entre os Ava-Guarani, a característica de animais domésticos dos donos-dos-bichos não é enfatizada, mas sim a de propriedade, estes últimos exercendo sobre os primeiros controle e domínio. Os animais que habitam a mata são assim, segundo os Ava-Guarani, propriedades dos donos-dos-bichos que habitam o último mundo em linha vertical acima da Terra, e que cuidam dos animais da mata como os *oporaívas* (xamã, pajé) cuidam dos Ava-Guarani. A homologia entre *oporaíva* e dono-do-bicho é apresentada recorrentemente em Oco'y, o que revela traços do animismo tal qual sustentado por Philippe Descola (2005).

Contudo, é a relação que se baseia na premissa do *como se fosse* que sugiro estar presente nos casamentos que envolvem parentes por criação. Relatarei a seguir as relações que estão em torno de um desses arranjos de casamentos entre os Ava-Guarani que habitam a área indígena de Oco'y,<sup>53</sup> que penso serem esclarecedores das nuances específicas que envolvem os parentes por criação. A forma com que a possibilidade de afinidade e a distinção da consangüinidade se apresentam a partir das relações instauradas pelo casamento de Frederico – filho (de sangue, ou natural) do segundo marido de Irma e considerado filho de criação desta (eles utilizam a

---

<sup>51</sup> Os Ava-Guarani de Oco'y afirmam que são oito os mundos. Em linha vertical, são três acima da Terra e um abaixo; e na linha horizontal, dois a Oeste da Terra (onde o sol se põe) e um a Leste (onde o sol nasce).

<sup>52</sup> Estes grandes animais que habitam o grande escuro que fica depois dos mundos são predadores dos animais de maior porte que habitam a Terra e também das almas humanas quando estão se encaminhando, depois da morte, para o *Yvy Marãe'y*, se estas forem almas de pessoas que cometeram muitos erros durante sua vida terrena.

<sup>53</sup> Os dados apresentados a seguir, como todos os outros que se referem aos Ava-Guarani de Oco'y que estão neste artigo, advêm do trabalho de campo realizado entre os meses de janeiro a junho de 2006 por esta pesquisadora junto aos indígenas.

expressão “filho de, ou por criação” para o que chamamos correntemente de enteado) – com Dolores leva a esta análise.

Irma casou-se três vezes: no primeiro casamento teve apenas um filho, pois seu marido logo faleceu; quando se casou pela segunda vez, ela continuou a criar este filho, juntamente com os dois outros do primeiro casamento do marido, desfeito por falecimento da esposa – um deles, Frederico – os quais Irmã criou juntamente com os outros oito filhos que teve com ele;<sup>54</sup> no terceiro casamento não houve novos filhos por geração ou por criação (os dois cônjuges tinham mais de 60 anos). Dolores, que se casou com Frederico, possuía quatro filhos de um casamento anterior, os quais passaram a ser considerados filhos de criação de Frederico.

Dentre os filhos de sangue de Dolores, só uma filha, que passou a ser enteada de Frederico quando tinha 13 anos, casou-se quando tinha 28 anos com um irmão de criação de Frederico<sup>55</sup> e filho de sangue de Irma. É este casamento específico que chama a atenção, pois se trata da união de um homem com a filha da mulher de seu irmão, um casamento que envolve relações de parentesco por criação, que se fossem consideradas idênticas às relações consangüíneas, configuraria o casamento de um tio (irmão do pai) com sua sobrinha (filha do pai), casamento este não permitido entre os Ava-Guarani de Oco’y.

Ressalta-se novamente que os parentes por criação, em situações que não envolvem afinidade, utilizam os mesmos termos vocativos para os parentes consangüíneos. Entretanto, neste caso, uma filha do primeiro casamento da filha de Dolores (filha da filha de Dolores que se casou com o irmão de Frederico), que também foi criada como se fosse filha pelo segundo marido da mãe (irmão de Frederico), chama Frederico de avô, enfatizando assim a matrilinearidade (marido da mãe da mãe = avô ou *chamo’i*) e as alianças matrimoniais e não os laços de parentesco pelo lado do seu pai de criação, já que ela poderia chamar Frederico de tio (irmão do marido da mãe = tio, *cheruvy* ou *chetuty*), o que aconteceria se não houvesse estes dois casamentos sobrepondo parentesco por criação e afinidade. Este mesmo esquema é encontrado nos casamentos de dois irmãos consangüíneos (Delosanto e Agostinho), em que um é casado com a mãe e o outro com a filha (enteada de seu irmão, o que a faz sobrinha por criação deste), fazendo com que um dos irmãos seja também sogro do outro.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Ressalta-se que nesta relação os filhos se tornam adotivos pelo falecimento da mulher do segundo marido de Irmã, ou seja, refere-se a uma relação tal qual a apresentada por Patrick Menget (*op. cit.*) como o primeiro caso da adoção interna, da forma acima colocada.

<sup>55</sup> Se aqui não fosse possível considerar, tal qual acontece entre os Txicáo, os filhos que ficam com a mãe como adotivos do novo cônjuge, estas relações estariam ainda mais próximas do que poderia ser tomado como relações incestuosas, se fosse levada em conta a convivência, criando, em todos os sentidos, relações similares ao parentesco consangüíneo ou aos grupos de substância.

<sup>56</sup> Estes casamentos revelam traços de casamentos avunculares, já que ocorrem entre uma mulher e um irmão do seu pai, embora intercalados por relação de criação e não de sangue. Sobre casos de casamentos



Apresentam-se assim algumas relações de alianças matrimoniais sobrepostas a outras de parentesco por criação, que se aproximam do que Viveiros de Castro (seguindo as primeiras leituras de Lévi-Strauss de como a afinidade extravasa as alianças matrimoniais imediatas, circunscrevendo formas específicas de significar e de se relacionar com a alteridade) identificou entre os grupos ameríndios: a consangüinidade como produto da despotencialização da afinidade (do que deriva a afinidade atual como aquela que se realiza e advém da categoria mais abrangente de afinidade potencial), a última englobando hierarquicamente a primeira (Viveiros de Castro, 2002:403-455). A partir dos termos de Viveiros de Castro, parece ser possível afirmar que, na consideração e na realização dessas alianças matrimoniais entre parentes por criação, a afinidade encontra uma forma de se atualizar entre os parentes mais próximos, enquanto a consangüinidade é, como termo marcado, a referência, no grupo local, para as relações (inclusive as que envolvem parentes por criação), principalmente no interior da família extensa, quando elas não envolvem casamentos. Assim, quando a afinidade não é atualizada, permanecendo apenas virtual, ela não aparece como termo marcado, o que acontece (a utilização de termos vocativos para afins) somente quando esta se realiza, processo que, por sua vez, revela a diferença entre os consangüíneos de fato e os que são considerados como tal através das relações de parentesco por criação.

Refletindo neste sentido, Flávia C. Mello, ao citar casos em que os filhos adotivos entre os Guarani Mbyá e os Chiripá do sul e sudeste brasileiros são vistos como afins preferenciais para os filhos de sangue de seus respectivos pais adotivos, faz uma importante consideração neste sentido quando afirma serem os *guapepó*, categoria que abarca os parentes por convivência ou consubstancialidade: “[...] considerados parentes não apenas por serem afins potenciais, mas igualmente pelas relações de consubstancialização que mantêm com a família anfitriã” (Melo, 2006:70). Assim, confirma-se entre outros grupos Guarani o que foi percebido entre os Ava-Guarani de Oco’y: o fato de que o parentesco por convivência e consubstancialidade não exclui a afinidade e, dessa forma, não equivale ao parentesco consangüíneo. A mesma autora demonstra como entre esses Guarani tanto a consangüinidade como a afinidade dependem da consubstancialidade, construídas através da convivência (proximidade física) para, em suas palavras, “manter ativo seus laços de parentesco” (Melo, idem:70). Entretanto, como demonstram os seus dados e outros aqui apresentados sobre os Ava-Guarani de Oco’y, embora a consubstancialidade (mais especificamente uma proximidade física e um compartilhamento de substâncias, com

---

avunculares que se encontram entre grupos que os proíbem, Viveiros de Castro (2002:112) afirma que eles podem ser vistos como formas de “incesto estratégico”, ou seja, dentre os não permitidos, o mais recorrente, sendo esta a situação em que a regra se flexibiliza.

destaque para os alimentos) seja necessária para a consideração da consangüinidade e da afinidade, ela não é em todos os sentidos suficiente para o posicionamento de uma pessoa em uma ou outra destas categorias.

Fica demonstrado assim que as regras negativas de casamentos entre os Ava-Guarani não são válidas quando envolvem parentesco por criação,<sup>57</sup> afirmando-se que nessas relações o que é considerado *como se fosse* não é o mesmo do que é tido como o que é. Desta maneira, preservando-se a distinção entre o que é considerado (nos seus devidos contextos sociais) metafórico e o que é percebido como ontológico, pode se afirmar que a relação de sangue (termo com o qual classificam em Oco'y a filiação natural e os laços corporais) prepondera na distinção do parentesco em relação a afinidade. Isto não significa que defendo serem equivocadas as considerações de Evaldo Mendes da Silva (2007:90-1-2), ao contrário, também me deparei com situações em Oco'y em que se entevia a relação de convivência próxima criando uma afetividade própria entre os parentes que residem juntos (embora nem sempre, como o caso citado de uma agregada que é tratada de forma inferior pelos outros membros da família; ver nota 44). Entretanto, os casos citados e outros constatados representam a afirmação de que existem gradações<sup>58</sup> para a prática dessas referências voltadas para a convivência como criadora de parentesco. De outra maneira teríamos em Oco'y casamentos entre tios e sobrinhas (o que não é de todo inusitado; veja a consideração citada de Viveiros de Castro na nota 55), que ali são, de todo modo, considerados incestuosos. Assim, os casos relatados revelam, sobretudo, relações sociais e estratégias específicas para a realização da afinidade entre próximos.

Utilizaram-se neste texto os termos consangüíneo e consubstancial para enfatizar que o parentesco por criação não deve ser considerado neste caso como idêntico ao consangüíneo. Isto ao se levar em conta que o último termo refere-se ao fato de se considerar o mesmo sangue como marcador de laços corporais entre um grupo de pessoas, e que o primeiro diz respeito à situação em que o compartilhamento de substâncias e influências através da convivência cria laços corporais, entendidos também como psíquicos. Julga-se, como bem demonstrou

---

<sup>57</sup> Como já colocado, para uma pessoa ser considerada casável em Oco'y, ela tem que respeitar duas regras: ser preferencialmente Ava-Guarani (Nhandeva, Chiripá ou Ava Katu Été) e não ser parente consangüíneo (considerando os parentes lineares e colaterais das quatro gerações citadas). Porém, como vimos, essas regras negativas não são válidas para parentes por criação. Encontramos ainda em Oco'y, por mais de uma vez, relações de afinidade entre dois grupos de parentes, o que é aceitável desde que não se considere algum parente consangüíneo (entre as quatro gerações citadas anteriormente) como possível afim.

<sup>58</sup> Evaldo Mendes Silva apresenta uma gradação, em que nada contradiz com o que foi apresentado neste artigo, referente às condições que fazem com que as pessoas se considerem parentes. Nas suas palavras: "Teríamos, grosso modo, uma gradação de parentesco onde os que caminham juntos ou vivem juntos na mesma aldeia seriam parentes mais próximos, e os que estão fisicamente separados seriam parentes mais distantes" (2007:90). Para estas relações, utilizam os termos: "etarã: parentes / etarã ae'í: parentes chegados / etarã ae'ive va'e: parente bem chegado".

Viveiros de Castro (2002), que a consangüinidade se diferencia da cognação,<sup>59</sup> assim como da consubstancialidade, e que todas essas formas são resultados de processos e elaborações sociais (a princípio) específicos e singulares. Tal maneira de pensar também é válida para a afinidade, com a ressalva de que na ameríndia ela é "construída" como dada e como referência, enquanto os três primeiros termos - consangüinidade, cognação e consubstancialidade - são tidos como construídos pela despontualização da afinidade.<sup>60</sup> (se não casáveis, consangüíneos), como afirma Viveiros de Castro: "A consangüinidade deve ser deliberadamente fabricada; é preciso extraí-la do fundo virtual da afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada" (2002:423).

Em suma, apresentaram-se situações em que a relação de adoção e criação estabeleceu uma relação de parentesco metafórico (*como se fosse*), que não tem o valor ontológico (é) como produto final. Os Ava-Guarani de Oco'y diferenciam-se assim dos grupos ameríndios para os quais o tempo de convivência e as trocas de substâncias que lhes advêm (sangue, sêmen, alimentos) produzem a consubstancialidade.<sup>61</sup> Este termo aproxima-se do que é correntemente entendido como parentesco consangüíneo, embora desmarcando o sangue como única alternativa de criação de laços corporais na medida em que afirma a possibilidade de fabricação da consubstancialidade a partir da troca de outras substâncias, como sêmen, alimentos, além das influências psíquicas e de diferentes formas ameríndias de fabricação social do corpo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERNAZ, Adriana. "Poder Político e Teoria da Troca em Pierre Clastres". *Revista Enfoques* (on-line), v.5, n.1, março de 2006. Disponível em: <http://www.enfoques.ufcs.ufrj.br/index06.htm> (acesso em 15 de outubro de 2007).

\_\_\_\_\_. "Interpretação do mundo e projetos de futuro dos Ava-Guarani de Oco'y". *Revista eletrônica Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v.1, n.1, p.146-169, jul.-dez. 2007. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio> (acesso em 07 de janeiro de 2008).

ALMEIDA, Rubem T. de. *Laudo antropológico sobre a comunidade Guarani - Ñandeva do Oco'y / Jacutinga - Pr.* Rio de Janeiro, 1995 (no prelo).

ASSIS, Valéria de & GARLET, Ivori José. "Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias". *Revista de Índias*, Madrid, v.LXIV, n.230, 2004.

<sup>59</sup> Consideração de parentesco entre parentes por linha materna e paterna.

<sup>60</sup> Este autor chama a atenção para o que em cada experiência humana ou social é (construído como) dado e (dado como) construído (Viveiros de Castro, 2002: 404-5).

<sup>61</sup> Como é o caso dos Kaxinawa (Lagrou, 1998) apresentado anteriormente.

ASSIS DE CARVALHO, Edgar. *Parecer Avá Guarani de Ocoí – Jacutinga. Município de Foz do Iguaçu – Pr.* Publicação: Conselho Indigenista Missionário Regional Sul, Comissão de Justiça e Paz do Paraná, Associação Nacional de Apoio ao Índio – PR, 1981.

BRANT DE CARVALHO, Maria Lucia. *Relatório antropológico. População Indígena Avá-Guarani (Ñandeva). Terra Indígena de Oco'y. Município de São Miguel do Iguaçu. Pr-Br.* Fundação Nacional do Índio/ Administração Regional de Bauru, 2004 (no prelo).

CLASTRES, Pierre. "Da tortura nas sociedades indígenas" In: \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o Estado.* São Paulo: Cosac & Naify, [1974] 2003.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal.* São Paulo: Brasiliense, [1975] 1978.

DESCOLA, Philippe. "A selvageria culta". In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Par-delà nature et culture.* 1.ed. Paris: Gallimard. 2005.

ERIKSON, Philippe. "De l'apprivoisement a l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation em Amazonie amérindienne". *Techniques et culture*, 9:105-140, 1987.

FAUSTO, Carlos. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana*, 8(2):7-44, 2002.

KELLY, José Antonio. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana*, 7(2), 2001.

KHAN, Marina & AZEVEDO, Martha. *Educação Escolar Indígena em Terra Brasilis.* Rio de Janeiro : Ibase, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco.* Petrópolis: Vozes, [1967]1982.

MELLO, Flavia C. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani.* Tese de doutorado (antropologia social). Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

MENGET, Patrick. "Note sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil Central". *Anthropologie et Sociétés*, Paris, v.12, n.2:63-72, 1988.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.* São Paulo. Editora da USP, [1914]1987.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "La politization de la identidad y el movimiento indígena". In: FRANCH, José Alcina (org.). *Indianismo e indigenismo em América.* 1.ed. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo Mbyá (Guarani).* Tese de doutorado (antropologia social), Museu Nacional - UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

RICARDO, Fany (org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza. O desafio das sobreposições.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

SEEGER, Anthony *et alii*. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

SILVA, Evaldo Mendes da. *Folhas ao vento. A micromobilidade de grupos Mbyá e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese de doutorado (antropologia social), Museu Nacional - UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.

SOARES, André Luis. *Guarani. Organização social e arqueologia*. 1.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SZUTMAN, Renato. "'Kawewi pepicke'. Les caouinages anthropopages des anciens Tupi-Guarani". In: ERIKSON, Philippe (org.). *La pirogue ivre. Bierre Tradittinnelles en Amazonie*. Nanterre: Publicado pela Université de Nanterre, 2006.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. "Corpo, morte e sociedade: um ensaio sobre a forma e a razão de se esquartejar um inimigo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, pp.52-67, fev. 1993.

\_\_\_\_\_. *Iepari. Sacrifício e vida social entre os índios Arara*. São Paulo: Editora Hicitec, ANPOCS, Editora da UFPR, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A Fabricação do corpo na sociedade Xinguana". In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

\_\_\_\_\_. *Antropologia do parentesco. Estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2:115-144, out. 2006.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

## **“DAS MINAS ÀS GERAIS”: Considerações a Respeito da Mineiridade e da Adesão Religiosa**

**Paulo Gracino Júnior<sup>1</sup>**

### **Rsumo**

Este estudo analisa as variáveis que contribuem para assimetria no que diz respeito à adesão religiosa apresentada pelo território de Minas Gerais. Como podemos observar pelos números que emergem do último censo do IBGE (2000), grande parte do território do estado constitui-se como uma das searas mais inóspitas ao crescimento pentecostal, configurando-se, junto com alguns outros estados, como uma das trincheiras avançadas da resistência católica. No entanto, em contraste com microrregiões como as de Ouro Preto, onde os que se declaram pentecostais não atingem a casa dos 5%, existem outras, como a microrregião de Ipatinga, que apresenta a surpreendente cifra de 22,71%, a maior do estado. Nesse sentido, pensamos ser possível relacionar os índices supracitados às suas possíveis relações com o contexto sociocultural do estado, mais especificamente com o conjunto de características atribuídas à identidade mineira, o que alguns sociólogos qualificaram como “mineiridade”. Tentaremos avaliar de que forma variáveis como família, pouca mobilidade demográfica, bem como a notória tradição católica, criam um contexto cultural bastante regulamentado, compondo um quadro desfavorável para o crescimento pentecostal.

Palavras-chave: pentecostalismo; mineiridade; identidade local.

### **Abstract**

In this study we concentrate in the variables that contribute to the asymmetric relation that we find in the religious affiliation process in the territory of Minas Gerais. As we can observe through the percentiles extracted from the tables of the recent Brazilian census (IBGE, 2000), the most of the Minas Gerais State seems to be hostile to the pentecostal growth. It looks like, as also occurs in another Brazilian States, a movement of catholic resistance against the penetration of the pentecostalism in that territory. However, in contrast with smaller areas, represented by cities as Ouro Preto, where the persons that declare themselves as pentecostals are represented by less than 5% of the population, there are other cities, as Ipatinga, for example, that presents an important population of pentecostals that comes to 22,71% of the whole, the higher of the State. Thus, we think that it's possible to relation the percents mentioned above to some characteristics of the socio-cultural context of the State, with emphasis in the local identity, want we call “mineira”. Summing up, we will evaluate as the influence of family, the low taxes of demographic mobility of the local population, as well as the notorious catholic tradition that marks the State population, in order to create a regulated cultural scenery, adverse to pentecostal growth.

Keywords: pentecostalism; mineiridade; local identity.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Bolsista CAPES.

[...] No geral. Isso é a salvação da alma... Muita religião, seu moço! Eu cá não perco uma ocasião de religião. Aproveito todas. Bebo da água de todo rio... Uma só pra mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me aquieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é tudo muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que a lei de Deus é privilégio, invariável. (Guimarães Rosa, em Grande Sertão: Veredas)

## I - Introdução

Acreditamos que todos concordarão, principalmente os mineiros, que nada mais apropriado para se começar a falar sobre Minas Gerais, mineiridade<sup>2</sup> e religião do que um excerto de Guimarães Rosa, escritor que conseguiu descrever como poucos a alma mineira. Porém, outros tantos, principalmente os mineiros, vão achar no mínimo inusitada a aparentemente estranha junção entre mineiridade, tradição e protestantismo pentecostal. Afinal, a identidade mineira, mineiridade, passa invariavelmente pela religião – católica, é claro. Mas como diria o próprio Guimarães Rosa, “Minas são muitas”, porém, convém não exagerar.

Mas podem ficar sossegados os mineiros, os amantes da mineiridade, bem como todos os estudiosos preocupados com a manutenção de tradições seculares, hoje já tão ameaçadas pelos processos de destradicionalização modernos! Pois uma boa notícia vem dos últimos dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE): Minas Gerais continua essencialmente católica, com cerca de 78,7% de sua população adepta desta crença, índice mais alto da região Sudeste e um dos mais altos do país.

Pode não parecer muito quando olhamos o ranking dos estados mais católicos do Brasil, no qual Minas Gerais aparece apenas na nona posição, sendo superado de longe pelos três outros que lideram a lista. Piauí, por exemplo, é o estado mais católico, contando com 89,83% de sua população nas fileiras do catolicismo; logo atrás vêm Ceará, com 86,55% e Paraíba, com 84,89%.

---

<sup>2</sup> Tomamos o termo enquanto um dispositivo discursivo que tenta unificar as características e o modo de ação do habitante do estado de Minas Gerais. A “mineiridade”, ou seja, a “formulação de um conjunto específico de valores atribuídos a um grupo” (Bomeny: 1991, 56) pode ser definida como o termo que traduz a conjunção de diversos elementos que constituem um povo, tais como apego à tradição, valorização da ordem; prudência, aversão a posições extremistas e, portanto, o centrismo, a moderação, o espírito conciliador; a capacidade de acomodar-se às circunstâncias e, ao mesmo tempo, de efetuar transações; a habilidade, a paciência como estratégias para o alcance de objetivos políticos com menor custo (Dulci, 1988).

No entanto, após um exame mais criterioso no mapa religioso do estado de Minas, vemos que nada mais nada menos de 43,9% das microrregiões mineiras contam com cifras que superam as dos estados do Nordeste. Nestas microrregiões, o catolicismo continua amplamente hegemônico, batendo a casa dos 92,2% na microrregião de São João Del Rei, 92,50% na de Viçosa, 91,34% na de Barbacena e 89,34% em Ouro Preto. Estas cifras confortam os corações daqueles que vêem com preocupação o país, que um dia proclamou Nossa Senhora Aparecida como Padroeira Universal do Brasil, perder pouco a pouco sua maioria católica.

Nesse sentido, uma parte significativa do território mineiro hoje aparece como um porto seguro para o catolicismo, talvez um de seus últimos bastiões diante das investidas do pentecostalismo, que parece angariar boa parte dos que deixam a Igreja Católica. Para termos uma idéia, o país, que contava com uma inquestionável maioria católica – segundo o censo de 1940, eram 95,2% – assistiu ao declínio dessas cifras no decorrer das seis décadas posteriores, até chegarmos aos atuais 73,8%. Esta queda substancial no número de católicos é fruto também de um expressivo aumento dos que se declaram sem religião – que já atingem 7,3% – mas, principalmente, do aumento exacerbado dos evangélicos pentecostais, que saltaram de 3,55% em 1970 para 10,58 % da população no censo 2000.

Avançando um pouco mais em nossas conjecturas, observamos que as áreas de maior resistência ao pentecostalismo em Minas (ver Mapa 1, anexo) encontram-se justamente no interior do estado, mais precisamente nas regiões de ocupação mais antiga, como as do chamado “circuito histórico”. Já nas regiões de ocupação mais recente, a mensagem pentecostal recebe significativa acolhida, chegando à casa dos 22,71%, como na microrregião de Ipatinga (ver Mapa 2, anexo).

Assim, nosso interesse neste texto é justamente delimitar os fatores que levam uma parcela considerável do território mineiro a ser extremamente refratária ao pentecostalismo. Nesse sentido, nós nos concentramos em cidades das regiões mineiras da Zona da Mata Norte e Campos das Vertentes,<sup>3</sup> escolhidas porque representam casos significativos para nossa argumentação.

O caminho que seguimos até aqui nos leva a um duplo viés metodológico: de um lado, baseado em dados quantitativos, provenientes principalmente dos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e, de outro, de caráter qualitativo, centrado sobretudo em depoimentos orais (Entrevistas Temáticas) e na análise de textos de jornais e revistas.

---

<sup>3</sup> Tanto Zona da Mata Norte quanto Campos das Vertentes são regiões de ocupação mais antiga do território do estado de Minas Gerais e englobam as chamadas “cidades históricas” mineiras, que fizeram parte do primeiro núcleo de povoamento do estado ainda no século XVII. Figuram entre as principais cidades dessas regiões Ouro Preto, Mariana, Viçosa (Zona da Mata Norte) Barbacena e São João Del Rei (Campos das Vertentes).



Através deste duplo expediente de pesquisa, procuramos: 1. Traçar uma visão panorâmica do atual campo religioso mineiro, o que foi possível através dos dados do IBGE; 2. Reconstruir o contexto histórico-religioso típico de algumas regiões mineiras – que, como veremos à frente, sustentará uma de nossas hipóteses; 3. Balizar as formas como elementos desse passado histórico-religioso e do presente crivado de elementos extralocais se condensam nas falas dos indivíduos. Neste ponto, podemos dizer que as entrevistas foram cruciais para a compreensão do contexto ora estudado, uma vez que emanam dos depoimentos dos indivíduos pesquisados relatos de conversões morosas, processos de ressignificação, negociações entre fiel e instituição religiosa, bem como o peso exercido pela cultura local nas condutas dos indivíduos em sua vida cotidiana.

Recorremos a entrevistas temáticas, utilizando questões preestabelecidas. Este procedimento permitiu que a narrativa se ativesse à temática central e que os detalhes da vida pessoal do entrevistado fossem considerados à medida que se vinculavam ao assunto proposto pelo pesquisador. A técnica do gravador utilizada, segundo Queiroz (1973), possibilita captar adequadamente o discurso do informante e/ou seu diálogo com o pesquisador. Esta metodologia, comumente chamada pelos cientistas sociais e historiadores de “história oral”, foi o locus privilegiado para a obtenção de respostas plausíveis ao nosso objeto de estudo. Lembrando o que nos diz Regina Novaes (1998), cada pesquisa em religião permite que nos aproximemos de certas dimensões de uma mesma e complexa realidade social.

Desta forma, tomamos a história oral como uma metodologia capaz de acessar alguns sentidos da realidade social que abarca nosso estudo, proporcionando elementos para compreender as maneiras como as pessoas recordam e ressignificam suas memórias.

A partir da experiência de campo, procuramos focar nossas atenções nos seguintes grupos:

- Indivíduos cujas histórias de conversão se ligam a processos morosos, que se arrastaram por longos períodos de tempo e envolvem tensões entre congregação evangélica pentecostal e núcleo familiar;
- Pessoas cujas conversões foram fracassadas, resultando no abandono das denominações pentecostais alguns anos após sua conversão;
- Relatos de conversões que envolvem processos de negociação entre indivíduo e denominação evangélica;
- Pastores que flexibilizaram as doutrinas de suas denominações, na tentativa de diminuir o conflito com o ethos familiar e local;

- Depoimentos de clérigos e leigos católicos, no intuito de mapear a percepção destes a respeito do ethos local.

Faz-se imperativo ressaltar que, em um trabalho dessa envergadura, não é nosso objetivo esgotar as possibilidades de análise que o material empírico levantado nos enseja. Pretendemos tão somente balizar as questões que serão tratadas nesta e em outras oportunidades. Contudo, antes de abordarmos o caso da resistência mineira ao pentecostalismo, passaremos em revista rapidamente algumas interpretações do crescimento pentecostal no Brasil.

## **II - Da modernização ao mercado:** um eixo explicativo do crescimento pentecostal no Brasil

A despeito de ter aportado em terras brasileiras ainda no alvorecer do século XX – trazido a São Paulo pelo italiano Luigi Francescon, em 1910, e a Belém do Pará, em 1911, pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, todos migrados dos Estados Unidos – a presença pentecostal no Brasil não seria notada pela academia até bater às portas dos pesquisadores através do censo de 1960. Porém, ocupados com a dependência e, principalmente, com o desenvolvimento da América Latina, cientistas sociais de diversos matizes teóricos viram o crescimento do que julgavam ser religiões mágicas como um "raio no céu aberto" da secularização.

Desta forma, as primeiras teorias explicativas que tentaram dar conta do fenômeno em terras brasileiras foram levadas a efeito por pesquisadores estrangeiros, como o suíço Christian Lavie D'Épinay, que estudou o pentecostalismo no Chile e no Brasil, e o alemão Emilio Willems, então professor da Universidade de São Paulo, que desenvolveu pesquisas sobre o protestantismo na América Latina. Nota-se que tanto D'Épinay quanto Willems não distinguiam protestantismo histórico e pentecostalismo.

Não obstante as vicissitudes teóricas, esses primeiros trabalhos analisaram o pentecostalismo como uma espécie de *Refúgio das Massas* (D'Épinay, 1970) desamparadas no processo de transição entre a sociedade tradicional e a moderna. Eles propunham, *grosso modo*, a equação que associava variáveis como migração, anomia e conversão. Nesse sentido, o pentecostalismo era percebido ou como portador da *função* de adaptação do contingente populacional recém-migrado para a cidade – recriando espaços de sociabilidade aos quais estavam afeitos em seus lugares de origem (Willems, 1967) – ou como uma resposta à anomia, uma forma de

preparação para a vida nas grandes cidades (Camargo, 1973), “uma das alternativas no processo de adaptação individual à sociedade moderna” (Souza, 1969:18).

Se levarmos a sério esse paradigma, o pentecostalismo estaria fadado a encolher no fim da narrativa de adaptação das massas à sociedade urbana, levado a cabo pela extinção do material humano de que se alimentava – o homem tradicional desenraizado. No entanto, não foi bem isso que aconteceu. Passada a grande onda de migração das décadas de 1960/1970, o pentecostalismo não perdeu seu brilho e alcançou números mais expressivos do que nas décadas anteriores graças às significativas mudanças introduzidas em seu *éthos*, decorrentes principalmente das adaptações adotadas pelo neopentecostalismo em consonância com a dinâmica social mais ampla.

Se a faceta funcionalista dessas teorias fez água diante do renitente crescimento pentecostal, o mesmo não se pode dizer de suas proposições inspiradas na sociologia weberiana, que vão traçar um verdadeiro “círculo de giz” dentro do qual se desenvolverão os estudos posteriores. Concordamos com Paula Montero quando a autora identifica na obra de Cândido Procópio de Camargo, *Católicos, Protestantes e Espíritas (1973)*, o marco inicial da vertente explicativa weberiana, em que pese seu lado funcionalista, conforme já observamos. No arcabouço teórico montado por Camargo (1973), estavam colocados todos os pressupostos que poderiam fazer da conversão ao pentecostalismo um passaporte para a entrada na sociedade moderna e industrial. Numa equação complicada e ambígua, como veremos mais à frente, Procópio atribuía a conversão religiosa ao pentecostalismo à *possibilidade* de ruptura com o passado, através da “internalização” consciente de novos valores, liberando o universo mental das camadas populares do tradicionalismo da cultura católico-brasileira (Mariano, 2001).

*Então, podemos expressar esquematicamente os termos dessa equação da seguinte forma: conversão tomada como ruptura com o passado tradicional (aqui representada pela pertença impensada a uma religião – catolicismo); desencantamento das crenças, que levaria à individuação e à ação racional; finalmente, a modernização da sociedade brasileira. Vemos, portanto, que a reflexão procopiana e a de seus seguidores se inserem em um quadro intelectual mais amplo, que remonta à década de 1930, preocupado com as razões do atraso brasileiro e suas possibilidades de superação, naquilo que Jessé de Souza (1998) qualificou como “ideologia do atraso brasileiro”.*

Desse ponto de vista, podemos traçar uma linha que unifica de forma matizada, é claro, os trabalhos de Cândido Procópio de Camargo (1973), Antônio

Flávio Pierucci (1996, 1998 e 2006) e Ricardo Mariano (2001).<sup>4</sup> Acreditamos que todos estes autores convergem seus estudos para uma questão colocada por Procópio: a relação entre a conversão e o impacto nas condutas dos agentes envolvidos, bem como a relação entre religião, destradicionalização e modernidade. Passaremos ainda rapidamente pelo trabalho do inglês David Martin, *Tongues of fire*, que, embora seja duramente criticado por Mariano (20001), representa sem pudor a tese da pretensa superioridade da civilização anglo-saxônica em face da Latina, valendo-se de interpretações que faz da obra de Weber.

Como já assinalamos, Procópio vê-se na difícil missão de dar conta do crescimento do que julgava ser “religiões mágicas” em uma sociedade que se urbanizava e modernizava, ou seja, o Brasil dos anos 1960/1970. As respostas que Procópio dá a esta equação, como bem observou Mariano (2001), são bastante contraditórias. Por um lado, Procópio vê na adesão das massas urbanas a religiões como o pentecostalismo e a umbanda um mote para a ruptura com o estilo de vida tradicional herdado dos pais. Portanto, um passo firme rumo à modernização; mas, por outro lado, como um retrocesso político, uma vez que os pentecostais se afinavam com o conservadorismo e se abstinham da arena pública.

Segundo Procópio de Camargo (1973), o pentecostalismo crescia ocupando o vácuo deixado pela Igreja Católica, uma vez que esta tinha acompanhado a tendência histórica de secularismo da sociedade brasileira na tentativa de se adaptar a esse novo cenário. Desta forma, os “resíduos agrários economicamente atrasados” (Procópio de Camargo, 1973:11), ou seja, a população recém-migrada e ainda não integrada à vida nas grandes cidades, eram o grande alvo do proselitismo pentecostal. Nesse sentido, ele acredita ser o pentecostalismo um “mecanismo transitório” de ajustamento social que integraria o indivíduo à sociedade – notamos que aqui ele se afasta de Weber, para tornar a encontrá-lo logo a seguir. Para Procópio, o pentecostalismo promoveria um assentamento do sujeito na cidade, ajudando-o a romper laços tradicionais, internalizando valores modernos e estimulando a educação formal. Não é difícil prever que todo esse processo desembocaria num inerente abandono da visão mágica e sacral do mundo, integrando, portanto, o sujeito à sociedade moderna.

Segundo Pierucci e Prandi (1996), Procópio vê a conversão como um processo de ruptura consciente do indivíduo com os valores de sua religião anterior. Esse ato de assumir voluntária e conscientemente essa nova visão de mundo, ou seja, os novos valores do credo que se abraçou, levam o indivíduo a racionalizar suas condutas religiosas, provocando uma ruptura com seu *ethos* tradicional e motivando sua

---

<sup>4</sup> Não passamos ao largo, aqui, do fato de que se trata de uma linhagem de orientação, pois Camargo foi orientador de Pierucci, que foi orientador de Mariano.

autopercepção como agente. Em poucas palavras, transformando pessoa em indivíduo.

Desta forma, com observa Mariano (2001), no quadro intelectual weberiano seguido por Procópio Camargo (1973), racionalismo e modernidade mantêm íntima conexão, sendo o racionalismo uma pré-condição para a modernidade. Assim, a expansão pentecostal romperia com o tradicionalismo, racionalizaria a ação religiosa e a modernizaria. Mariano ainda destaca que o quadro teórico pintado por Camargo guarda uma elevada coerência lógica na associação que faz do pentecostalismo com a modernidade (Mariano, 2001).

Não obstante a observação de Mariano, com a qual concordamos, há um problema empírico, desses que vez por outra acoçam os sociólogos que, esquecendo-se do seu ofício, tentam fazer exercícios de "futurologia", o que acontece com muitos (ou todos?), entre eles Marx e, por que não, Procópio. Na tese de Procópio, o pentecostalismo estava marcado para morrer no final da grande narrativa de modernização da sociedade Brasileira, pois continha o gene de sua própria destruição – desencantamento do mundo. Assim, quando os "resíduos agrários" fossem assimilados pela sociedade moderna, com a ajuda do próprio pentecostalismo, ele se autodestruiria. Porém, não é a isso que estamos assistindo nos últimos dois decênios. Vemos, isto sim, uma curva de migração campo-cidade em franco declínio e de adesão ao pentecostalismo em vertiginosa ascensão.<sup>5</sup>

Antes de discutir as teses de Pierucci e Mariano, passaremos rapidamente pelo indigesto livro *Tongues of Fire: the explosion of protestantism in Latin America* (1990), do inglês David Martin. Já no início de seu livro, Martin estabelece uma oposição fundamental entre a cultura latina e a anglo-saxônica que, segundo ele, remontaria ao processo de constituição nacional de espanhóis e portugueses, de um lado, e de ingleses, do outro. De acordo com o autor, enquanto os ibéricos uniram fé com nacionalismo na luta contra o Islamismo, os saxões fundiram fé com liberdade no processo de Reforma, sendo que estas características teriam sido reproduzidas nas respectivas colônias.

Então, teríamos de um lado os Estados Unidos, como baluarte de igualdade, liberdade, progresso e, pasmem, pacifismo; enquanto nós, latinos, seríamos hierárquicos, autoritários, paternalistas e belicistas. Nesse escopo, podemos até dizer que não se distancia muito dos "retratos do Brasil" pintados por alguns de nossos compatriotas. Nesse esquema, Martin tributa ao crescimento protestante um papel civilizatório do nosso povo, pois estimularia o compromisso individual, primária pela

---

<sup>5</sup> Para uma crítica mais aprofundada ver: Peter Fry e Gary Howe (1975), Rubem César Fernandes (1977), Rubem Alves (1978), Regina Novaes (1985), John Page (1984).

ética, incentivaria a aquisição da educação formal e a habilidade de se expressar em público, reforçando nossas tendências liberais e democráticas.

Por fim, Martin associa o machismo latino, a violência de gênero e o alcoolismo, bem como a jogatina e a prostituição, à irracionalidade econômica (Martin, 1990: 71). Por esse turno, a adesão ao protestantismo na América Latina seria uma das formas de nos redimir, civilizar e modernizar.

Sem dúvida, o sociólogo Antonio Flávio Pierucci tem dado uma importante contribuição para a sociologia da religião no Brasil nos últimos anos, seja pelo esmero na forma como tem tratado a teoria weberiana (procurando distinguir todos os seus matizes), seja pela veemência e a acidez com que coloca suas idéias. Em seus trabalhos mais recentes, Pierucci tem nos chamado a atenção para a diferença entre os conceitos de *secularização* e *desencantamento* (Pierucci, 1996, 1998). O autor assevera que os termos aparecem de forma diversa e com significado diferente na obra de Weber, sendo a *secularização* o processo de retraimento gradativo do poder da religião no espaço público, em especial na esfera jurídica, e *desencantamento* como a eliminação da magia como meio de salvação (Pierucci 1998).

Esta distinção é importante, pois Pierucci lança mão dela para contrapor a tese, hoje bastante defendida por um bom número de estudiosos, de que haveria um refluxo no processo de secularização, uma vez que a presença da religião no espaço público é cada vez maior. Segundo Pierucci (1996, 1998 e 2006), a maior visibilidade da religião nos dias que correm não significa necessariamente sua maior importância para a organização geral do quadro de referência da sociedade. Argumenta que quanto mais o "fortalecimento" da religião em nossa sociedade depender do aumento da oferta de religiões no mercado religioso ao alcance dos indivíduos, tanto mais a sociedade avançará, não na direção do reencantamento, mas na da dessacralização. Nesse sentido, Pierucci vê no crescimento de religiões soteriológicas, na conversão a essas religiões, um processo de ruptura com o passado, como bem demonstrou em seu artigo "A religião como Solvente" (2006):

Para esse tipo de religião, está claro, qualquer acento posto na identidade étnica compartilhada, qualquer resquício de compromisso com um determinado povo ou população, qualquer apego cultural cívico particularista torna-se um empecilho no mínimo desconfortável e, no limite, inconcebível, localismo sem sentido para o universalismo da graça (ou pelo menos da glória) divina. [...] Max Weber o percebe privilegiadamente não como algo que consolida o passado, o herdado e o adscrito, consagrando-os por dentro e para dentro, mas como algo que os conflagra por dentro, aberto que é para fora e para o futuro, para a invenção de uma vida comunitária *nova*, buscada, experimentada e escolhida pelo "indivíduo-agora individuado" que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio, vou dizer: por uma *interpelação*, na qual se reconhece e então se converte. Eis uma forma de religião especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva (Pierucci, 2006:121-22)

Ricardo Mariano, em sua tese de doutorado, *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil (2001)*, propõe que a desregulamentação do “mercado religioso”, levada a cabo pela secularização – neste caso, entendida como separação entre Estado e Igreja – contribuiu de forma significativa para possibilitar a concorrência entre as novas agências religiosas. Mariano retoma a tese de alguns estudiosos americanos (Finke & Iannaccone, 1993; Stark, 1993, entre outros), a qual indica, *grosso modo*, que a oferta de produtos religiosos em um mercado de bens religiosos desregulamentado (leia-se dessacralizado) condicionaria a demanda por esses bens. Ao utilizar este paradigma, *market theory of religion* (Warner, 1993), Mariano desloca de forma bastante instigante a explicação do crescimento pentecostal para fatores de ordem interior ao campo religioso, como a capacidade de mobilização dos agentes religiosos (proselitismo), distanciando-se de Procópio neste ponto. Porém, como já dissemos, para que haja uma livre concorrência das “firmas religiosas” na arena pública, é necessário que se tenha desregulamentado o mercado, o que só ocorreu, no caso do Brasil, com a separação entre a Igreja e o Estado e a posterior corrosão do *ethos* católico nacional com a chegada dos pentecostais. Aqui voltamos novamente à tese da religião como estopim para a destradicionalização.<sup>6</sup>

Porém, ao contrário do paradigma postulado por Peter Berger (1985), que sustenta que um maior pluralismo religioso submergiria a religião em uma crise de credibilidade, a interpretação em questão vê na pluralidade religiosa uma condição normal do mercado religioso. Na concepção de Mariano, portanto, uma maior competição no mercado religioso aumentaria o compromisso individual com as “firmas religiosas”, na medida em que parte do pressuposto de que o indivíduo, livre para escolher racionalmente sua filiação religiosa, adere àquela que lhe promover maiores ganhos em face das outras agências concorrentes. Contudo, para Stark e Iannaccone (1993), não se deve confundir um processo de dessecularização com um maior compromisso individual com uma denominação religiosa, quando o Estado, por qualquer motivo, não reconhece as exigências de uma firma monopolista à legitimidade exclusiva. Quando existe uma pluralidade de firmas religiosas, nenhuma tem o poder de manter a sacralização.

Assim, em um ambiente de pluralismo religioso, como o encontrado nas grandes cidades brasileiras, a exemplo de Rio de Janeiro e São Paulo, em que a oferta de produtos religiosos é extremamente abundante, a mobilização religiosa individual seria intensa, contudo, não se refletiria na esfera pública, pois nenhuma dessas agências teria força para incidir na esfera estatal.

---

<sup>6</sup> Certamente, tanto Pierucci quanto Mariano guardam reservas quanto à tese procopiana de que a adesão religiosa ao pentecostalismo possa levar à modernização, porém, ambos acreditam que esta adesão seria um passo a mais no processo de perda da referência religiosa do mundo.

No entanto, se refletirmos um pouco mais detidamente sobre estes dois pressupostos, ou seja, o de que o pluralismo mobiliza os agentes religiosos e o de que, em uma situação de pluralismo, não temos influência das agências religiosas no poder público, veremos que os dados empíricos mais uma vez nos mostram o contrário. Para isto, basta observarmos que as cidades com maior pluralidade religiosa (que em nosso caso significa maior proporção de denominações evangélicas<sup>7</sup>) são exatamente as que demonstram um número mais exacerbado dos que se declaram **sem pertença religiosa**. A cidade Rio de Janeiro, por exemplo, conta com 15,76% entre as fileiras dos que se denominam sem pertença religiosa, e com uma das maiores cifras do país para a população evangélica, atingindo a casa de 21,98%.

No mesmo turno, as premissas que advogam a menor influência da religião no espaço público através do pluralismo religioso caem por terra, uma vez que, como já foi dito, o nosso pluralismo resume-se a um pluralismo cristão, os quais, embora divergindo em vários temas, coadunam em assuntos fundamentais. Quem não se lembra da recente manifestação em São Paulo que reuniu católicos, evangélicos e espíritas contra o aborto?<sup>8</sup> Ou do posicionamento das bancadas católicas e evangélicas contra a união civil de pessoas do mesmo sexo?

É claro que os partidários da *market theory of religion* sempre poderiam argumentar que o Brasil se encontra em um nível de semi-regulação dos mercados religiosos, situação esta que mudaria com a introdução e a disseminação de novas agências religiosas de origem não-cristã. Não é sem motivo que Mariano (2001) dedica quase dois capítulos de sua tese de doutorado à explicação do processo de secularização brasileiro e suas efemérides.

No entanto, há um outro “senão” que julgamos mais central em toda essa teoria, que seria considerar a atividade religiosa como uma escolha racional dos indivíduos, que avaliam custos e benefícios, tentando, é claro, maximizar os benefícios. A ênfase demasiada no papel da agência humana nos processos religiosos, a nosso ver, deixa de considerar os contextos nos quais os indivíduos fazem uma escolha e não outra. Por exemplo, por que o Budismo, mesmo estando no Brasil há quase um século, tem seu crescimento restrito à comunidade nipônica em nossas terras? Seria somente por conta da “descontinuidade cultural” e de sua escassa institucionalização, como enfatiza Ursarski (2004), utilizando conceitos da teoria do *marketing religioso*? Então, o que diríamos do Candomblé e, principalmente, da

---

<sup>7</sup> A respeito das controvérsias sobre uma possível pluralidade religiosa brasileira, remeto aos textos de Camurça, 2006 e Pierucci, 2006b.

<sup>8</sup> Ver: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u133308.shtml>



Umbanda – religião “autenticamente” brasileira – que mínguem a cada novo Censo,<sup>9</sup> mesmo depois de serem adotadas por políticos, intelectuais e artistas, como bem observa o antropólogo Lívio Sansone (2002)?

É dentro deste debate que procuramos inserir o caso do estado de Minas Gerais. Nesse sentido, tentaremos avaliar de que forma um conjunto de características identitárias locais dificulta as trocas simbólicas, restringindo de forma bastante significativa a adesão a denominações religiosas não-católicas.

---

<sup>9</sup> Remetemos aos dados censitários do IBGE dos anos de 1991 e 2000. No censo de 1991, no qual Candomblé e Umbanda eram apurados conjuntamente, tem-se que 0,44% de pessoas declararam pertença a estas religiões, enquanto no censo 2000, em que foram apurados separadamente, configura-se o seguinte panorama: 0,23% de pertença à Umbanda e 0,08% ao Candomblé.

### III - "À Sombra das Catedrais": **as cidades mineiras, mineiridade e o repto pentecostal**

#### **3.1 Uma visão alternativa**

*Acreditamos que o pentecostalismo se beneficia e faça parte de um processo de hibridação cultural, em que estruturas ou práticas discretas,<sup>10</sup> que existiam de forma separada, combinam-se para gerar novas estruturas, objetos e práticas (Canclini, 2003). Em nosso entendimento, o processo de hibridação, embora não seja um fenômeno recente, aguça-se com o avanço da chamada ultramodernidade, que faz com que a sociedade se organize cada vez mais como um conjunto de não-lugares (Auge, 2003); nestes, as fronteiras simbólicas vão ficando borradas, dando origem a verdadeiras zonas francas, onde não se pode classificar com segurança elementos pertencentes a esta ou àquela cultura (Pace, 1997). A fragilidade de tais fronteiras simbólicas potencializa para os indivíduos a possibilidade de trocas, nas quais cada um pode assumir alguma coisa do outro sem se preocupar com métodos de produção do bem simbólico de que se apropria (Sepúlveda, 1996).*

Nesse sentido, o pentecostalismo teria mais êxito em espaços sociais em que as identidades se encontram descentradas (Hall, 2001), enquanto apresentaria um crescimento restrito em regiões nas quais essas identidades *ainda* se acham unificadas (ou foram reorganizadas) a partir de uma narrativa "centrada" e "coerente". Em nosso entendimento, as estruturas maleáveis de algumas igrejas pentecostais conseguem dar respostas mais rápidas à pluralidade de vozes que clamam hoje pela arena pública. Sendo assim, não seria tanto uma questão de oferta, mas de se adaptar às demandas concretas dos agentes.

Dito isto, voltemos a Minas e ao nomadismo do jagunço Riobaldo Tatarana que, justamente por ser nômade, pôde incorporar tão bem uma multiplicidade de histórias paralelas em forma de casos, expressando assim uma narrativa multifocal e polifônica (Bakhtin, 1997). Tatarana, bem como o sertão de Guimarães Rosa representam essa cultura "simbiótica", capaz de *rezar católico, rezar crente e fazer pacto com o cramunhão*, sempre numa posição ambígua, híbrida, quanto ao estado e às instituições.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> É interessante ressaltar que, para Canclini, estruturas discretas significam estruturas já hibridadas, ou seja, estruturas não-puras.

<sup>11</sup> As clássicas obras de Maria Isaura Pereira de Queiroz mostram-nos muito bem essas facetas das misturas e das invenções religiosas no interior do Brasil (1965, 1973a, 1973b e 1978).

Deste modo, em algumas áreas podemos dizer que o vácuo institucional religioso vivido nas Minas Gerais durante os séculos XVIII e XIX, fruto da proibição das ordens religiosas regulares,<sup>12</sup> contribuiu para a formação de um campo religioso com relativa autonomia que, longe das sombras das catedrais, foi capaz de misturar e misturar símbolos diversos sem a preocupação com a rigidez doutrinária institucional católica. Já em outras, percebemos que esse mesmo vácuo institucional colaborou para a formação de um catolicismo leigo muito forte, com uma ativa participação na organização de ritos, festas, devoções aos santos protetores e, principalmente, com uma estreita intimidade com essa variante de culto católico. Em nosso ponto de vista, como já observamos em trabalhos anteriores (ver Gracino Júnior, 2003a e 2003b), essa proximidade entre fiel e culto católico gera um sentimento identitário muito forte, em que os mitos de origem se confundem com os mitos católicos adaptados e/ou ressignificados nas diversas localidades. Como neste relato do Senhor Braz Miranda, morador da localidade de Águas Claras, distrito de Mariana-MG, em que narra o mito de fundação da localidade ainda no século XVIII:

[...] Foi antigamente quando veio pra cá a família de Francisco Lobo – chamavam ele assim, porque alimentava os lobos com a mão. Francisco veio com mulher e dois filhos, contam que a casa dele era logo ali [...] Homem muito temente a Deus, tratou de erguê uma ermida, só que num sabia a qual santo consagrá. [Pesq: Como assim?] É, ocê não sabe? Tem que consagrá a um santo protetor, mas ele não sabia de qual santo era aquele dia. [...] Foi passando o tempo e a ermida lá sem image, né?. [...] Aquele tempo era difícil, não é como hoje que tem supermercado, naquela época não tinha não. Naquele ano, o da construção da ermida, chueu poco, num deu nem pra prantá, a família de seu Francisco tava passando fome. [...] Os filho de seu Francisco Lobo brincavam muito ali [aponta o local] onde é o colégio, sempre chegavam em casa dizendo que brincavam com outro menino, sabe?! Mas não era menino nada, era alma. [...] O pai foi ficando preocupado e começou a rezar, até que um dia as criança foi brincá, o menino apareceu e disse que era "São Luiz Rei de França" e que a ermida tinha sido construída no seu dia, era para eles mandarem o pai trazê uma imagem lá da França e pôr lá, na ermida. As criança chegaram em casa e falaram pro pai, [...] o pai pegô todas as economia e mandô trazê a imagem. Dizem que demorô mais de ano pra chegá, mas depois disso eles nunca mais passô falta de nada.<sup>13</sup>

Pudemos observar no trabalho de campo e de maneira direta neste depoimento como a vida desse exemplar "lugarejo" das Minas Gerais é marcadamente organizada a partir dos mitos religiosos.<sup>14</sup> Romper com o catolicismo nesse contexto seria romper com a origem, romper com a mineiridade, reorganizar a vida a partir de novas narrativas, novos grupos, possibilidade que se mostra bastante improvável nesses contextos regulamentados por sólidas identidades grupais. Lembremo-nos do que nos

---

<sup>12</sup> A proibição das ordens religiosas regulares em 1711 foi empreendida pela Coroa portuguesa no intuito de reforçar o controle sobre o território das Minas, só desaparecendo em 1820 com a fundação do Colégio do Caraça. Destacamos ainda que mesmo o clero secular era escasso no território mineiro, pois a Coroa portuguesa era quem pagava as cômruas dos "párocos colados", por esse motivo desencorajava a formação de novas paróquias (Ver: Carrato, 1968 e Boschi, 1985).

<sup>13</sup> Relato do Senhor Braz Miranda, depoimento concedido ao autor em julho de 2003.

<sup>14</sup> A esse respeito, permito-me remetê-los a trabalhos anteriores (Gracino Júnior, 2001).

conta Regina Novaes em seu livro *Os escolhidos de Deus* (1985), em que ela demonstra o quanto era difícil para os agricultores do interior do Nordeste romperem com a “religião dos pais” e aderirem ao pentecostalismo. Isto significava para eles romper com estruturas culturais locais que serviam de sustentação e facilitavam a vida em um ambiente de poucos recursos, como o sistema de compadrio, por exemplo. Coincidentemente, o interior do Nordeste e boa parte de Minas Gerais são as regiões mais inóspitas para o crescimento pentecostal, o que reforça nossa argumentação (ver Jacob *et. al.*, 2003).

O que sustentamos aqui é que a formação de um contexto identitário bastante demarcado, como o apresentado pelas cidades históricas de Minas Gerais, perpassado aqui e ali pelo discurso católico, serve como entrave ao crescimento pentecostal em função de três fatores fundamentais:

Em primeiro lugar, como veremos mais adiante, o catolicismo está intimamente ligado à família mineira, dando substrato à mineiridade, criando um contexto cultural amplamente regulamentado em que as trocas simbólicas se tornam bastante difíceis. Depoimentos que apontavam para a dificuldade de trânsito religioso foram comuns tanto entre pentecostais quanto entre católicos que freqüentaram durante anos as denominações evangélicas sem se converterem.

Segundo, porque esse catolicismo se tornou um patrimônio cultural do estado. É impossível pensar Minas Gerais hoje sem pensar nas grandes festas religiosas, como as Festas do Rosário e a Semana Santa, que atraem milhares de turistas todos os anos às cidades mineiras. A religião e seus produtos (festas, imagens, ritos) foram incorporados em circuitos comerciais, no que Canclini chama de “culturas populares prósperas” (2003:216).

Por último, ressaltamos o fato de que o Poder Executivo estadual vem trabalhando há alguns anos com a ideologia de que o jeito mineiro, a mineiridade, seria um porto seguro diante das tempestades da modernização,<sup>15</sup> da desagregação das instituições e do anonimato na sociedade contemporânea – processo análogo ao que Nestor Garcia Canclini identificou na América Latina e que denominou de “políticas culturais autoritárias”:

O que é província para o senhor? – perguntaram ao folclorista Felix Coluccio no final de 1987; ele respondeu: “É a alma do país. Quando penso em uma salvação possível, vejo que só poderia vir de lá. No interior estão mais seguros a permanência dos valores culturais, o respeito à tradição e, sobretudo, o fato de que as comunidades fazem algo transcendente por eles respeitando sua identidade”.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> A esse respeito, ver Daniel Barbosa (2004).

<sup>16</sup> Carlos Ulanovsky (1987:18 *apud* Canclini, 2000:161).

De forma similar, a mineiridade, que já foi vista como símbolo de atraso, do tradicionalismo interiorano, do caipira supersticioso apegado a santos, a promessas e a novenas, hoje é vista como uma saída, um modelo para uma sociedade em crise, como podemos observar no excerto do discurso abaixo:

[Minas] que conta hoje com quase três séculos de existência e prossegue seu destino incomparável de centro de fé católica, centro de tradição e centro de cultura. É raro que tal conjunto espiritual consiga manter-se vivo e único na sociedade moderna de qualquer composição nacional, em face da desarmonia que caracteriza a vida tormentosa do mundo de hoje, ferido pelas setas do desvario social, as quais vão destruindo cegamente a tradição religiosa, a tradição moral e a tradição intelectual. [...] Minas é, sem resquício de dúvida, exemplo raríssimo de resistência invencível à degradação que caracteriza a sociedade moderna em todos os cantos do mundo [...].<sup>17</sup>

Não nos cabe aqui amontoar exemplos históricos relativos a como ocorreu esse processo em Minas Gerais. Porém, cabe-nos ressaltar o modo como a identidade mineira é reevocada e teatralizada, num esforço para simular que há uma origem, uma substância fundadora que devemos seguir hoje (Canclini, 2003), bem como em que medida esse processo contribui para a formação de uma estrutura identitária que dificulta as trocas simbólicas dentro das regiões nas quais incide.

---

<sup>17</sup> Discurso proferido pelo ex-ministro da Educação e membro da Academia Brasileira de Letras Abgar Renault, por ocasião da comemoração do dia de Minas em 1991 (Camello, 1991).

### **3.2 As cidades Mineiras**

Há “várias Minas e muitas Gerais”, no entanto, a ficção da mineiridade, longe de ser a-histórica, é fruto de uma conjunção de fatores que podem ser melhor compreendidos se colocados em seus contextos históricos específicos. Parece-nos óbvio hoje que o espectro identitário mineiro, como qualquer outro, não emana de um passado atemporal, ou faz parte da personalidade herdada de uma miríade de povos – com destaque para os bandeirantes que aqui se instalaram no passado – nem tão pouco que tenham tomado vida na pena de Alceu Amoroso Lima (1946), em seu *Voz de Minas*. É, antes de tudo, uma invenção, nos termos que coloca Hobsbawn (1984), refundada todos os dias, apropriada e reapropriada de forma diversa em cada momento pelos agentes envolvidos:

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta se estabelecer continuidade com o passado histórico apropriado (Hobsbawn & Ranger, 1997:9).

Acontece que esse arrazoado é imprescindível para a vida em sociedade, principalmente naquela que se desmorona a nossos olhos; seria uma espécie de “fundo de conhecimentos à mão” (Schütz, 1967:13 *apud* Bauman, 1998:17) que nos daria segurança de agir acreditando na permutabilidade dos pontos de vista. Desta forma, como argumenta Bauman (1998), “essas receitas” funcionariam como um dispositivo de segurança para a ação dos indivíduos em sociedade. Nesses termos, mineiridade seria como que “um mapa” das Minas e das Gerais que, embora não tenha sido fruto direto da pena dos ideólogos do Estado, como Amoroso Lima, facilitou e facilita a tarefa classificatória estatal.<sup>18</sup>

Por outro lado, se para o estado é importante construir as Minas e planejar as Gerais (Barbosa, 1993), para a população inscrita em determinada faixa de seu território isto se torna uma oportunidade de navegar de forma mais segura em meio ao caldeirão identitário, de proceder suas relações sociais em um ambiente de aparente maior previsibilidade.

Esse “conforto” para com os arrazoados da mineiridade parece aumentar à medida que os elementos formadores desse discurso identitário são personificados por eventos e heróis que estão “próximos”, espacial e temporalmente, das localidades que

---

<sup>18</sup> Podemos observar aqui as assertivas de Castells (2002) sobre o que o autor denomina *identidade legitimadora*, mediada pelas instituições estatais no intuito de racionalizar e ampliar o controle sobre os atores sociais.

os utilizam. Por outro lado, diminui o “conforto” à medida que os elementos identitários se afastam do espaço sociossimbólico evocado para a sua criação. O que tentamos dizer aqui é que a dimensão atemporal da memória que evoca os grandes mártires e acontecimentos de um passado glorioso mineiro, chamados agora a compor a mineiridade, não é partilhada por todos das Minas e das Gerais; são dispositivos identitários típicos de uma região, tomados de parte como um todo.

Desta forma, a voz que Alceu Amoroso Lima quer ouvir não é a das Gerais, e sim a das Minas, dos seus homens de grossa ventura, que ergueram monumentos, que se levantaram (moderadamente) contra a exploração colonial portuguesa, que geraram riquezas materiais e culturais. Como podemos observar no excerto abaixo, o mineiro aclamado é o republicano, o conciliador, o libertário, o mártir, como Tiradentes ou Tancredo Neves que, com o sacrifício da própria vida, defende os seus ideais e a liberdade. O mineiro é gente simples, trabalhador honesto, que valoriza a família e, acima de tudo, é católico, como demonstram estes excertos do editorial do *Estado de Minas* de 16 de julho de 1980:

Era 1696. E naquele dia crepitava em Mariana a chama da brasilidade que ardia no peito de intrépidos bandeirantes do desbravamento, transformando-se, em termos de trabalho, no primeiro acampamento – verdadeiro embrião da sociedade ativa e operosa – [...] O gênio bandeirante Salvador Fernandes Furtado, chefe da expedição, não demorou – o depoimento é da História – na determinação de erigir, dia seguinte, o padrão de conquista em torno do qual o capelão Padre Francisco Gonçalves Lopez rezou a primeira missa. Estava fundado o arraial, predecessor dos Bispados, a que sucederam a primeira Vila, a primeira Cidade e, posteriormente, a primeira Capital de Minas, centro irradiador de ação civilizadora. [...]

[O mineiro] Existe, e de maneira indiscutível, projetado na História. Do garimpeiro é a silenciosa pertinácia, a capacidade para o trabalho duro, principalmente o apego à esperança que o sustenta, nos altos e baixos da vida que passa. As cidades nasceram sob tal signo. Também se reflete na História a religião de berço, expressa nas capelinhas que logo surgiram, nas igrejas que se construíram, no centro do casario.<sup>19</sup>

Para uma boa parte dos habitantes das Minas Gerais, esses arrazoados, além de remetê-los às memórias fundadoras – vivenciadas no seu dia-a-dia através dos infinitos lugares de memória (Nora, 1993) espalhados pelo espaço das cidades ou do campo – soam-lhes bem aos ouvidos. São espaços que reafirmam a sua identidade e, conseqüentemente, o seu poder:

---

<sup>19</sup> Editorial do *Jornal Estado de Minas*, de 16 de julho de 1980, por ocasião da comemoração do Dia de Minas. É interessante ressaltar que o “Dia de Minas” foi criado por iniciativa de alguns pretensos membros da *intelligentsia* mineira e logo acatado pela imprensa e pelo governo. Sendo instituído por decreto em 1979, o dia faz alusão à chegada da primeira Bandeira em Mariana, em 16 de julho de 1696.

Olha! Eu não acho certo se mudar o trajeto da procissão da Semana Santa, pois nós, os moradores tradicionais de Mariana, já perdemos muito desde o tempo de D. Oscar.<sup>20</sup> Tirar a Semana Santa do Centro Histórico é um absurdo, não podemos admitir isso, pois tradicionalmente foi realizada aqui e fazendo o percurso habitual. É muito mais bonito! Você vê, a rua Direita enfeitada, os "Passos", é um lugar que tem tradição. [...] As festas, a Semana Santa, o Carnaval são atrações que temos, não podem ser descaracterizadas.<sup>21</sup>

Neste trecho, o entrevistado ressalta dois pontos que fortalecem nosso argumento: primeiro, a tradição, cunhada ao longo de séculos, quando a organização religiosa ficou entregue à livre organização leiga devido ao rarefeito clero. Segundo, por exaltar a tradição em nome do turismo, "As festas, a Semana Santa, o Carnaval, são atrações que temos, não podem ser descaracterizadas".

Em várias cidades do interior de Minas Gerais, a queda na produção industrial, com o fechamento de várias unidades produtivas ou a diminuição da mão-de-obra, empurrou uma leva considerável de trabalhadores para o setor terciário, o setor de serviços. Na chamada "região do ouro", por exemplo, o fechamento de postos de trabalho em virtude da diminuição da produção de minério de ferro, ou da "reestruturação produtiva", fez com que uma gama de trabalhadores, ex-operários das minas, buscasse seu sustento no comércio, principalmente ligado ao turismo. Somados a esse seguimento, temos também o dos ex-agricultores, que viviam e vivem em pequenos distritos de cidades como Mariana e Ouro Preto e que, pressionados pela ausência de incentivos para a produção agrícola e atraídos pelo crescente comércio de bens artesanais, abandonaram a prática agrícola e passaram à produção e à comercialização desses produtos – prática muito estimulada pelo Estado.<sup>22</sup> Nesse sentido, podemos observar a entrevista da secretária de estado da Cultura de Minas Gerais, Eleonora Santa Rosa:

[...] É importante dizer que o apoio ao artesanato deve ir além do apoio singelo às manifestações "populares". Precisamos ter a consciência de que o artesanato envolve uma cadeia de produção e uma atividade econômica que pode significar a redenção de regiões ou territórios com graves problemas econômicos e sociais. Por isso, o artesanato, como política pública, está vinculado à Secretaria de Desenvolvimento Econômico do governo estadual e não à Secretaria de Estado de Cultura. Configurar esse setor na esfera do desenvolvimento econômico é uma visão positiva, porque reconhece o artesanato como um importante instrumento de geração de renda e inclusão social. Mas a cultura não pode, de forma alguma, passar ao largo, à margem, ou considerar isso de uma maneira menos importante. Nós, da Secretaria de Estado da Cultura, fazemos um trabalho que busca, evidentemente, a questão da dimensão

---

<sup>20</sup> Menção ao antigo arcebispo de Mariana, Dom Oscar de Oliveira (1960-1988).

<sup>21</sup> Entrevista de Ronaldo. Entrevista concedida ao autor em 21 de novembro de 2003.

<sup>22</sup> Tomamos como exemplo aqui as várias iniciativas ligadas ao governo de Minas Gerais para fomentar o turismo histórico-cultural no estado, bem como iniciativas pontuais, como um projeto ligado à Universidade Federal de Ouro Preto que, ironicamente, visa resgatar, nas barbas acadêmicas, o "popular" perdido das obras de arte esculpidas em pedra-sabão.



artística do artesanato, reconhecendo-o como um fator de identidade, memória e preservação cultural.<sup>23</sup>

Assistimos em Minas Gerais a um processo semelhante ao descrito por Canclini (2003) para vários países latino-americanos, nos quais, devido à contribuição de fatores similares aos supracitados, uma gama considerável de mão-de-obra tem se deslocado para o artesanato. Desta forma, vemos multiplicarem-se os produtos derivados do turismo histórico, sejam eles de ordem material – como as imagens de santo, esculpidas em madeira ou em pedra-sabão, e as comidas típicas, que impulsionam o turismo gastronômico – seja imaterial, como as festas religiosas, ou as datas cívicas comemorativas que atraem uma multidão de turistas às Minas Gerais, como o 21 de abril.

Como podemos observar no depoimento deste artesão de Mariana, adepto da Assembléia de Deus da cidade, pertencer à igreja era uma imensa barreira para manter o ofício:

Antes tinha pastor que proibia a gente de pegar nas imagem de escultura, e ficava muito difícil... a Bíblia dizendo que tava errado, a gente ali tendo que trabalhar, então ficava difícil. A gente não sabia fazer outra coisa! [...] Eu pensava assim: é pra ganhar o pão de cada dia, Jesus há de me perdoar, e ia trabalhando, ganhando meu dinheirinho. Num adorava image não, fazia como fazia com uma mesa, uma cadeira, nem ligava. Só o pastor num podia saber, senão tomava advertência na igreja [...] isso atrapalhava, a gente ficava com aquele dilema dentro do coração.<sup>24</sup>

Desta forma, transitar identitariamente para fora da mineiridade, para inúmeros habitantes das Minas, é deixar escapar todo um filão comercial que se apresenta com a gama de vorazes consumidores, ávidos por se deliciarem com os tradicionais pratos da culinária mineira, ou se verem *tête-à-tête* com as inebriantes histórias contadas pelos imaginativos guias turísticos das cidades históricas mineiras.

A mineiridade torna-se produto seja pela singeleza da vida cotidiana das cidades do interior, seja pela constituição das comunidades – estas que não encontramos mais nas grandes cidades e das quais, como diz Bauman (2003), estamos em busca. Essa identidade encenada, almejada, serve de palco e modelo para os peripatéticos discursos reacionários de todos os matizes. A família ideal, o modo de vida idílico do interior, a harmonia são exaltados como modelos a serem seguidos por aqueles que já não os têm ou nunca os possuíram. Essa teatralização, como foi dito anteriormente, é um esforço para simular que há uma origem, uma substância fundadora em relação à qual deveríamos e devemos atuar hoje (Canclini 2003), elementos estes bastante presentes na fala da entrevistada:

---

<sup>23</sup> Entrevista ao repórter Rodrigo Narciso, da revista *O Brasil Feito À Mão* (<http://www.cultura.mg.gov.br/?task=interna&sec=1&cat=39&con=1007>, capturado em 16/08/2007).

<sup>24</sup> Entrevista de Adauto. Entrevista concedida ao autor em 18 de novembro de 2003.

[...] a mãe presente, como lá em casa; somos nove, nove que trabalham, nove que estudou. Minha mãe perdeu muito tempo da vida dela com a gente, por isso que nós temos essa estrutura hoje, por isso que eu te digo, a estrutura que eu tive tem muitos filhos que não tão tendo essa estrutura hoje, por isso não vão passar essa estrutura pra frente [...] eu tenho muita dó dos jovens futuros. Eu sei que eu tô tentando dar o máximo para meus filhos do que minha família me deu, mas tem muita mãe que não tá dando isso pro filho [...].

Eu falei, meu pai não precisava deixar nada pra mim, pois o que ele deixou foi o maior ouro do mundo, pois graças a ele as pessoas confiam em mim, as pessoas acreditam em mim, eu consigo qualquer coisa que eu quero. Porque tenho um nome, meu pai deixou isso pra mim. Meu pai falava que o maior valor que a gente tem é o nome [...].<sup>25</sup>

Recompôr a identidade em outras bases, em regiões como Mariana, Ouro Preto, significa distanciar-se de toda uma rede de significados e convívio social que afeta não só culturalmente o modo de vida dos atores sociais, mas sua sobrevivência do ponto de vista econômico. Ser mineiro é pertencer a uma família (mesmo que humilde); romper com a mineiridade é romper com essa família e perder o nome, perder o lastro, ficar à deriva em uma sociedade que mostra poucos sinais claros e direções seguras.

Acreditamos que a passagem ao pentecostalismo, ainda que promova um trabalho de realocação dos símbolos já partilhados pela cultura católica, é feita por anteposição a esta mesma cultura católica. O que argumentamos é que, ao contrário dos que abraçam a conversão enquanto unidade de análise, não vemos processo de ruptura radical, principalmente no plano cultural. A nosso ver, não há sentido – principalmente estratégico – que os agentes envolvidos rompam com sistemas identitários nos quais se sintam “confortáveis” e/ou que lhes tragam ganhos sociais e culturais. Então, nessa perspectiva, a passagem ao pentecostalismo dificilmente se daria em contextos identitários como os descritos acima, a não ser por uma faixa bastante restrita da população que vê na reorientação religiosa uma estratégia de inserção social ou cultural, como já observamos em trabalhos anteriores (Gracino Júnior, 2003).

Como podemos perceber no depoimento que se segue, o trânsito religioso nos contextos amplamente regulamentados é moroso e bastante difícil, mesmo diante de toda a oferta religiosa pentecostal:

#### **PESQ. E quando a senhora entrou na Igreja? Naquela época (1965)?**

[...] Não, claro que não! Mesmo que a gente ouvisse a mensagem num podia seguir [...] imaginem, entrar pra uma igreja em que ficam gritando, com cantoria nas praças, ainda mais com mulheres comandando [...] a gente tava mais era acostumado com padre [...] ele ia na casa da gente, tomava um café, se tivesse uma desavença ele aconselhava [...] até nosso parto – no meu não, mas nos das minhas irmãs – ele aconselhava. Na época eu pensava assim! Depois papai morreu, a gente voltô a morar em Cláudio Manoel. [Distrito da cidade de Mariana-MG] Depois quando voltô, aí que eu casei.

---

<sup>25</sup> Margarida, membro de uma ONG preservacionista da cidade de Mariana: entrevista concedida ao autor em 20 de novembro de 2001.

### **PESQ. Lá em Cláudio Manoel ou aqui?**

Lá, com moço de lá, em 68 [1968]. [...] aí voltamo pra Mariana, pra morar ali na subida da Cabanas [Bairro de Mariana]; aquilo ali na época não tinha nada, meu filho. Aí, que uma vizinha minha tava freqüentando a igreja [Assembléia de Deus] me chamou; eu fui e gostei e tô até hoje. Graças ao Senhor Jesus!

Diante do que foi dito e dos dados apresentados, podemos ver como o pentecostalismo tem seu crescimento minguado em várias regiões de Minas Gerais, com destaque para as microrregiões da Zona da Mata Norte e Vertentes de Minas. Não podemos de forma alguma acatar aqui o argumento da ausência de oferta do “produto religioso”, uma vez que a presença protestante na região é bastante contundente no que diz respeito à propaganda. A cidade de Barbacena, por exemplo, tem apenas 3,94% de sua população serrando fileiras nesse credo, embora conte com mais de quinze denominações pentecostais diferentes, entre elas a Universal do Reino de Deus – que ostenta um majestoso templo, com capacidade para aproximadamente 400 pessoas, na praça central da cidade.

É possível pensar que, para usar um termo de Bourdieu (1987), o mercado de bens simbólicos dessa região é amplamente dominado pelo catolicismo. Considerando ainda o que nos diz o próprio Bourdieu (1987:90) – que “o tipo de legitimidade religiosa que uma instância religiosa pode invocar depende da posição que ocupa num determinado estado das relações de força religiosa” – pode se imaginar que os insignificantes índices quanto ao pluralismo religioso mostram uma realidade sociocultural em que se torna difícil uma opção religiosa acatólica, como podemos observar neste depoimento:

[...] Quando me mudei pra cá [Mariana] pra trabalhar numa empreiteira, na construção da Vale [Companhia Vale do Rio Doce<sup>26</sup>], mais ou menos em 1978, larguei tudo pra trás, mulher, filho, família; ia em casa de quando em vez ... muito raro [...]  
No começo eu ia na igreja, mas era difícil aceitar, tinha os amigos, a gente se reunia ali [aponta um bar na esquina] pra tomar umas... o senhor sabe como é? Bebia umas pinguinha, era difícil parar, aquilo me impedia, a igreja não aceitava [...] Foi uma coisa difícil aceitar Jesus e largar os amigos, porque a gente tinha que largar. [...] Pra você vê, assim que decidi, parei de beber e fumar, quis continuar amigo deles, mas quando eu passava de bicicleta, com a Bíblia debaixo do braço, eles falava: "a o bíblia!". Era irmão pra cá, irmão pra lá, até que eu afastei deles, sabe, muitas vezes pensei em desistir, largar a igreja, só que Jesus me manteve firme, aleluia!

---

<sup>26</sup> Depois da década de 1970, três grandes companhias mineradoras instalaram-se no município de Mariana-MG, levando a cidade a uma significativa mudança em seu panorama socioeconômico; nas décadas de 1970 e 1980, houve um deslocamento considerável de trabalhadores para a construção das instalações da principal companhia, a Vale do Rio Doce, que se instalou no município por volta do início dos anos 1980. Para maiores informações, ver Gracino Júnior (2003).

Mas na igreja eu encontrava coisas que o mundo não dava, se pra aqueles “amigos de copo”, piãozada,<sup>27</sup> eu era o irmão, o bíblia, para as pessoas de bem, o pessoal aqui da cidade, eu passei a ser uma pessoa confiável, distinta, entrava e saía de qualquer lugar, comprava e tinha crédito. Agora não era mais o pião beberão da Vale [...] não era mais o “Geraldinho-Matipó”,<sup>28</sup> sou o senhor José Geraldo Paiva, diácono da Assembléia de Deus.<sup>29</sup>

Nesse depoimento, podemos observar como a passagem ao pentecostalismo pode significar uma reorientação no modo de vida, principalmente no plano social; mas, ao mesmo tempo, apresenta-se como uma estratégia de inserção em um meio fechado e conservador, como a sociedade da cidade mineira de Mariana. Para o entrevistado, entrar na Assembléia de Deus representou um movimento estratégico que, em um contexto social adverso, lhe deu a oportunidade de transitar em espaços sociais aos quais ele antes jamais teria acesso. No entanto, podemos observar que o entrevistado não participava do sistema sociossimbólico local, sendo privado de inúmeras áreas de sociabilidade dessa sociedade e, nesse sentido, experimentando certo “desconforto” com o que chamamos aqui de identidade mineira.

Por outro lado, para alguns entrevistados em um *survey* realizado em 2005,<sup>30</sup> a transição para uma religião diferente, com destaque para o pentecostalismo, era vista como desvantajosa ou difícil. Dos entrevistados que se declararam católicos, 56% já haviam freqüentado outra religião; desses, 44% freqüentaram uma igreja evangélica. Porém, quando perguntados se mudariam de religião, 98% deles optaram pela resposta *não (absolutamente)*, apontando como principais motivos, em ordem decrescente de aparecimento: Família/Tradição (38%); Crença nos santos protetores (35%); comodidade (24%); razões variadas (3%).

Nestes dados aparece outro elemento bastante significativo para a limitação do trânsito religioso em Minas Gerais, ou seja, a devoção aos santos. No depoimento que se segue podemos observar como, mesmo entre os já conversos, deixar a devoção aos santos protetores torna-se um dilema capaz de retardar ou mesmo de interromper a adesão ao novo credo:

**PESQ: A mãe da senhora tinha muitos santos?**

Iiihhh, meu filho, a parede era tudo cheia de quadro de image.

**PESQ.: E foi difícil ela largar as imagens?**

---

<sup>27</sup> Termo bastante comum para se referir aos companheiros de trabalho, os ditos “piões de trecho”, trabalhadores de empreiteiras que se deslocam de localidade em localidade em busca de novos postos de serviço.

<sup>28</sup> Referência à cidade de Matipó, distante 140km de Mariana. É bastante comum entre os trabalhadores das empreiteiras a referência ao nome da cidade de origem, ou ao estado, talvez numa tentativa classificatória e de busca por uma identidade com a terra natal.

<sup>29</sup> José Geraldo Paiva. Margarida, entrevista concedida ao autor em 17 de novembro de 2003.

<sup>30</sup> Este *survey* foi realizado pelo Núcleo de Estudos Aplicados e Sócio-políticos Comparados (NEASPOC) da Universidade Federal de Ouro Preto. Intitulado a religião dos Mineiros, foi realizado por amostragem em várias cidades de Minas Gerais.

No princípio, ela usava umas medalhas assim [fazia referência levando a mão ao pescoço, embora não usasse medalha alguma]... Você já viu umas medalha assim? Foi muito engraçado isto também! Ela usava as medalhas e um cordão... Depois, quando ela aceitou Jesus, ela perguntou ao pastor: "e meus quadros de santo e minhas imagem, como é que eu vou fazer?". O pastor: "deixa quieto, o dia que o Espírito Santo tocar na senhora, a senhora mesmo tira isso aí, a senhora mesmo consome isso aí". Aí ela pegou aquelas medalhas que ela tinha no cordão, pros irmão não vê que ela tava usando aquilo, ela pegou um alfinete e colocou aquilo por dentro da roupa dela, assim, sabe [fazia referência à bainha da roupa]? E colocou! Aí eu não sei como que foi que o alfinete com as medalhas desapareceu.<sup>31</sup>

Retomando a argumentação do início deste texto, acreditamos que nesses contextos bastante regulados por identidades centradas ou reconstruídas a partir de elementos que perpassam ou são perpassados pelo catolicismo, o discurso pentecostal "faz água", não encontrando a mesma acolhida que em outros contextos.

#### **IV - Considerações Finais**

Acreditamos que na adesão ao pentecostalismo não existam *rupturas drásticas*, mas sim passagens, reacomodações de identidades, que já haviam sido mexidas por processos ulteriores. Aderir ao pentecostalismo seria, entre outras coisas, uma forma de reatar a narrativa de vida, situar-se em meio ao vendaval identitário contemporâneo.

Faz-se necessário frisar que a posição interpretativa que assumimos não é, simplesmente, uma reedição das teses funcionalistas das décadas de 1960/70. Não se trata aqui de uma adaptação aos novos contextos modernos, quem sabe pós-modernos, ou de uma contenção do caráter anômico de uma sociedade que se desintegra, mas sim de um processo constante de rearranjo das formas identitárias. Vemos esse rearranjo não como uma transição da identidade "católica-brasileira" para uma identidade protestante-pentecostal, como chegam a afirmar alguns pesquisadores (Stoll, 1990; Martin, 1990), mas como uma substituição dos antigos dispositivos discursivos universais – para lembrar mais uma vez Stuart Hall (2000) – por identidades locais pontuais e fragmentadas. Teríamos então não uma reacomodação, uma eliminação da anomia, como o termo é entendido por Durkheim, mas o contrário.

A hegemonia católica está ameaçada, isto parece certo. Mas, em seu lugar, não surge – e dificilmente surgirá – outra instituição, religiosa ou não, capaz de unificar a diversidade de demandas sócio-culturais da sociedade contemporânea. Por outro lado, pululam formas de organização institucional que visam atender aos interesses específicos de grupos pontuais. Várias denominações pentecostais – com destaque

---

<sup>31</sup> Dona Marcelina, membro mais antigo da AD, na cidade de Mariana. Entrevista concedida ao autor em 10 de setembro de 2001.

para a Assembléia de Deus, maior igreja pentecostal do país – têm sido capazes de arrebanhar uma boa parte dessa miríade de símbolos e interesses. Mas nada impede que a própria Igreja Católica ocupe esses espaços, como já vem fazendo através da diversificação do seu discurso por meio das comunidades leigas, sejam as Comunidades Eclesiais de Base ou a própria Renovação Carismática Católica (ver, por exemplo: Mainwaring, 1989; Beyer, 1994 e 1999).

Entretanto, um olhar atento sobre a história das religiões e nas clássicas teses sociológicas da produção e rotinização dos conteúdos religiosos mostra-nos que as instituições religiosas não podem flexibilizar seus conteúdos teológicos *ad infinitum*, sob o risco de verem suas fronteiras diluídas. Neste caso, o objetivo inicial da instituição religiosa, que era abarcar um número cada vez maior de fiéis, acaba por gerar uma ambigüidade que fomenta o trânsito religioso, como bem observaram em seus trabalhos (Machado e Mariz, 1997 e Steil 2004, entre outros). Por esse turno, parece-nos claro que a Igreja Católica, por conta de sua organização institucional dogmática e hierárquica, ou o que Willaime chama de “modelo institucional ritualista” (1992), tende a encontrar mais dificuldade de acomodar novas crenças e valores dentro de seu cabedal discursivo que as igrejas pentecostais.

Assim, vemos que, enquanto a igreja Católica mantém sua hegemonia nos territórios menos dinâmicos – do ponto de vista das transformações culturais, industriais e deslocamento populacional – os pentecostais têm seu maior crescimento nas grandes regiões metropolitanas, principalmente em sua periferia. Esse panorama sugere-nos que as denominações religiosas conseguem maior êxito quando dispõem de um aparato institucional-litúrgico mais próximo às demandas das populações às quais se dirigem, conseguindo operar a tradução desses anseios para dentro do discurso religioso que detêm. Seguindo esse raciocínio, podemos compreender o porquê da “Teologia da Prosperidade” da IURD fazer pouco eco aos ouvidos da população que vive em condições subumanas na Baixada Fluminense, ao passo que a “classe média” não se sente atraída pela doutrina de conotação fortemente moral da Assembléia de Deus (ver Jacob, 2006).

Resumindo, vemos que o catolicismo parece ter mais êxito em mobilizar as demandas sócio-religiosas nas regiões com baixa dinâmica demográfica e sócio-cultural, em que o “*fió da memória*” (Hervieu-Léger, 2005) entre o grupo social e o catolicismo não foi rompido ou pode ser restaurado. O corpo de oficiais católicos tenta mobilizar essa “memória religiosa”, fazendo coincidir o passado da localidade com um passado católico. Esse parece ser o caso que ora nos ocupamos, bem como o de regiões como o Norte do Rio Grande do Sul e Sul de Santa Catarina, em que o catolicismo liga-se estritamente à migração italiana para a região (Oro, 1996), e do

interior do Nordeste, no qual o catolicismo popular é bastante forte, principalmente nas regiões circunvizinhas aos centros de peregrinação, como Juazeiro do Norte e Bom Jesus da Lapa – como é bem demonstrado pelos trabalhos de Steil (1996) e Barros (2008) [1988].

## V – Bibliografia

ABDALA, Mônica Chaves. *A cozinha e a constituição da imagem do mineiro*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). FFLCH/USP, São Paulo, 1994.

AGIER, Michel. "Distúrbios identitários em tempos de globalização". *Mana*, 7 (2), pp.07-33, Rio de Janeiro, 2001.

ALVES, Rubem A. "A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil". *Religião e Sociedade*, 3, pp.109-141, out. 1978.

ANTONIAZZI, Alberto et. al. *Nem anjos nem demônios*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

ARRUDA, Maria A. do Nascimento. *Mitologia da mineiridade*. O imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1989.

AUBREE, Marion. "O transe e a resposta do Xangô e do pentecostalismo". *Ciência e Cultura*, 37 (7), 1985.

AUGÉ, Marc. *Não Lugares – por uma introdução à Antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papiрус, 2003.

BARBOSA, Maria Lígia de O. *Reconstruindo as Minas e planejando as Gerais; os engenheiros e a constituição dos grupos sociais*. Tese de Doutorado, Unicamp, São Paulo, 1993.

BARBOSA, Daniel H Diniz. *Minas, os mineiros e a Mineiridade: Traços de identidade, mito ou cultura política?* UFMG, 2004. Mimeo.

BARROS, Lutgarde Oliveira C. *Juazeiro do Padre Cícero: a terra da Mãe de Deus*. Fortaleza: IMEPH, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 8.ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. *Comunidade - A Busca Por Segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

BECK, Ulrich. "A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva". In: GIDDENS, Antony et. al. *Modernização Reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter & HUNTINGTON, Samuel. (orgs). *Muitas Globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo*. São Paulo: Record, 2004.

BEYER, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage, 1994.

\_\_\_\_\_. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 395-419

BIRMAN, Patrícia. "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religião e Sociedade* 17/1-2, 1996.

\_\_\_\_\_. (org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

BIRMAM, Patrícia & NOVAES, Regina Reyes. *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.



- BOMENY, Helena M. B. *Guardiães da razão*. Modernistas mineiros. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Edições Tempo Brasileiro, 1994.
- BOSCHI, Caio César. *Os Leigos no poder: Irmandades e política de colonização em Minas Gerais*. Ensaios, 116. São Paulo: Ática, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1987.
- CAMARGO, Cândido P. F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMÊLLO, Roque J. O. (org.). *16 de Julho: O Dia de Minas*. Discursos, pronunciamentos, ensaios, crônicas e poemas sobre a data constitucional mineira. Belo Horizonte: Editora Lemi, 1991.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. "A realidade Social das Religiões no Brasil no Censo IBGE-2000". In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes. 2006. pp.35-48.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas Poderes Oblíquos: estratégias para se entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed UFRJ, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Globalização Imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e escolas mineiras coloniais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O poder da Identidade*. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- CHESNUT, R. Andrew. *Born again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Brunswick, New Jersey e Londres: Rutgers University Press, 1997.
- COX, Harvey. *Fire Form Heaven*. New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1995.
- DAVID, Charles. *Religion and the Marking of Social Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- DELLA CAVA, Ralph. "Messianismo Brasileiro e Instituições Nacionais: Uma Reavaliação de Canudos e Juazeiro". *Revista de Ciências Sociais — UFC*, v.VI, n.1 e 2, 1975.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- Durkheim, Emílio. *Las formas elementares de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1968.
- DULCI, Otávio Soares. "As elites mineiras e a conciliação: a mineiridade como ideologia". In: *Ciências Sociais hoje – Anuário de Antropologia, Política e Sociologia*. São Paulo: ANPOCS/Cortez, 1984. pp.7-32.
- FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999
- FERNANDES, Rubem César. "O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais". *Cadernos do ISER*, 6, março, 1977.
- FINKE, Roger. "The consequences of religious competition: supply-side explanations for religious change". In: YOUNG, Lawrence A. (org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York, Routledge, 1997. pp.45-64.
- FINKE, Roger & IANNACCONE, Laurence. "Supply-side for religious change". *The Annals of American association of Political and Social Science*, 527, pp.27-39, May

1993.

FRIGERIO, Alejandro. Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta. Paper apresentado no XXII Encontro anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, 1998.

FRY, Peter Henry & HOWE, Gary Nigel. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo". *Debate e Crítica*, 6, pp.75-94, jul. 1975.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GIDDENS, Antony. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1990.

HALL, Stuart. "Quem Precisa da Identidade?". In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e Diferença*. Perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *A identidade cultural na Pós-modernidade*. 6.ed. Rio de Janeiro: PD & A Editora, 2001.

HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

GONÇALVES, José Reginaldo. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: EDUF RJ/IPHAN, 2002.

GRACINO JÚNIOR. Quermesses, novenas, terreiros e sangue de Jesus: um estudo da memória religiosa popular como elemento constitutivo da identidade dos grupos pentecostais fixados em Mariana. *V Congresso de Ciências Humanas Letras e Artes*, Ouro Preto, 2001.

\_\_\_\_\_. "Barracões Barrocos": memória, poder e adesão religiosa em Mariana-MG. Dissertação (Mestrado em Memória Social), Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO, Rio de Janeiro, 2003a.

\_\_\_\_\_. "Cultura local, memória e Adesão religiosa". *Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas*, ano 02, n.3, 2003b.

\_\_\_\_\_. "Visões da Cidade: memória, poder e preservação em Mariana, MG". *Vivência*, v.28, UFRN- Natal (RN), 2005.

\_\_\_\_\_. Mariana da cidade patrimônio a cidade partida. *Revista Patrimônio e Memória*, v.1, pp.62-98, UNESP, 2007.

HANNERZ, Ulf. "Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave para a Antropologia transnacional". *Mana*, 3 (1), pp.07-39, Rio de Janeiro, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Vers un nouveau christianisme? Introduction a la sociologie du christianism occidental*. Paris: Cerf, 1987.

\_\_\_\_\_. (eds.). *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion, 1990.

\_\_\_\_\_. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

\_\_\_\_\_. Catolicismo - A Configuração da Memória. *Rever*. Nº 2, 2005. <[http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/t\\_leger.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm) > Acesso em 24 de junho de 2006.

HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações e a recomposição da ordem Mundial*. São Paulo: Objetiva, 1997.

IANNACCONE, Laurence R. "Why strict churches are strong". *American Journal of Sociology*, 99, pp.1180-1211, 1994.

\_\_\_\_\_. Voodoo economics? Reviewing the rational choice approach to religion. *Journal for the scientific study of religion*, 34 (1), pp.76-89, 1995.

\_\_\_\_\_. "Rational choice: framework for the scientific study of religion". In: YOUNG, Lawrence A. (org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge, 1997. pp.25-44.

- LEHMANN, David. *Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Oxford: Polulity Press, 1996.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Voz de Minas*. Ensaio de sociologia regional brasileira. 2.ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1946.
- MACHADO, Maria D. C. & MARIZ, Cecília L. Mulheres e Prática Religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 34, pp.71-87, Anpocs, São Paulo, 1997.
- MAFRA, Clara Cristina. *Na Posse da Palavra: Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*. Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS/MN/UFRJ, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Relatos Compartilhados: experiência de conversão entre brasileiros e portugueses". *Mana*, 6 (1), pp.57-86, Rio de Janeiro, 2000.
- \_\_\_\_\_. "A sedução em tempo de abundancia: análise das igrejas pentecostais enquanto objeto de arte". In: VELHO, Otávio (org.). *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar Editorial, 2003.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação (Mestrado em Sociologia), FFLCH/USP, São Paulo, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo. Tese (Doutorado em Sociologia), FFLCH/USP, 2001.
- MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with poverty - Pentecostals and christian base communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Libertação e Ética: Uma análise do discurso dos pentecostais que se recuperaram do Alcoolismo". In: ANTONIAZZI, Alberto et. al. *Nem anjos nem demônios*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996. pp.204-224.
- \_\_\_\_\_. Peter Berger: uma visão plausível da religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (org.). *Religião numa Sociedade em Transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997a. pp.91-11.
- \_\_\_\_\_. "O Demônio e os Pentecostais no Brasil". In: BIRMAM, Patrícia & NOVAES, Regina Reyes. *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997b. pp.45-59.
- \_\_\_\_\_. "A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro". In: SOUZA, Beatriz Muniz et al. (org.). *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP/ UESP, 1998. pp.85-92.
- MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MARX, K. & ENGELS, F. *Sobre a Religião*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- \_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- MONTERO, Paula. 1999. Religiões e dilemas da Sociedade Brasileira. In: MICELI, Sérgio. *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1998)*. Antropologia 1. São Paulo: Sumaré/ Brasília: ANPOCS, 1988. pp.327-63.
- NARCISO, Rodrigo. Revista *O Brasil Feito À Mão* <<http://www.cultura.mg.gov.br/?task=interna&sec=1&cat=39&con=1007>> Acesso em 16 de agosto de 2007.
- NORA, Pierre. "Entre memória e história: a problemática dos lugares". HISTÓRIA E CULTURA. Projeto História, (10), pp.7-28, 1993.

- NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus*. Cadernos do ISER, n.19. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1985.
- \_\_\_\_\_. *As Metamorfoses da Besta Fera: O mal, a Religião e a Política entre os Trabalhadores Rurais*. In: BIRMAM, Patrícia & NOVAES, Regina Reyes. *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997a.
- PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos A. (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. pp.25-42.
- PAGE, John. *Brasil para Cristo: the cultural construction of pentecostal networks in Brazil*. Tese (Doutorado em antropologia), New York University, New York, 1984.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.
- \_\_\_\_\_. *O mandonismo local na vida política brasileira*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/ USP, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Bairros Rurais Paulistas*. São Paulo: Duas Cidades, 1973a.
- \_\_\_\_\_. *O Campesinato Brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973b.
- \_\_\_\_\_. *Cultura, Sociedade Rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva*. São Paulo: CERU, 1973.
- \_\_\_\_\_. "Identidade Nacional, religião e expressões culturais: a criação religiosa no país". In: SACHS, Viola. *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Gaal, 1988. pp.59-84.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte". In: *Ciências Sociais Hoje, 1989*. São Paulo: Vértice / Revista dos Tribunais, ANPOCS, 1989. pp.104-132.
- \_\_\_\_\_. "A velha recém-casada". *Novos Estudos Cebrap*, 26, pp.211-219, mar. 1990.
- \_\_\_\_\_. "Interesses religiosos dos sociólogos da religião". In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos A. (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. pp.249-262.
- \_\_\_\_\_. "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.13, n.37, pp.43-73, jun. 1998.
- \_\_\_\_\_. "Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa". In: *Ciladas da diferença*. Curso de pós-graduação em sociologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: Editora 34, 1999a. pp.177-200.
- \_\_\_\_\_. Fim da união Estado-Igreja ampliou oferta de religiões. *Folha de S. Paulo*, Caderno especial Busca pela Fé, 26/12/99.
- \_\_\_\_\_. "A religião como solvente". *Novos Estudos*, 75, julho 2006a, São Paulo, Cebrap.
- \_\_\_\_\_. "Cadê a diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça". In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006b. pp.49-51.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SANSONE, Lívio. "Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX". *Afro-Ásia*, v.27, pp.249-269, Salvador (BA), 2002.

- SANTANA, Marco Aurélio. "Memória, Cidade e Cidadania". In: COSTA, Icléia Thiesen M. & GONDAR, Jô (orgs.). *Memória e Espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000a.
- SANTOS, Myrian S. dos. "O pesadelo da amnésia coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23, pp.70-85, São Paulo, Anpocs, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 38, pp.70-85, São Paulo, Anpocs, 1998.
- SEGATO, Rita Laura. "Cambio Religioso y Desetinificación: La Expansión Evangélica en los Andes Centrales de Argentina". *Religiones Latinoamericanas*, n.1, México, enero, junio, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Formações de Diversidade: Nação e Opções Religiosas no contexto da globalização". In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos A. (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. pp.219-48.
- SEPULVEDA, Juan. "Reinterpreting Chilen Pentecostalism". *Social Compass*, 3, pp.299-318, 1996.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- \_\_\_\_\_. "Pentecostalismo". In: *As religiões da humanidade*. V.4. São Paulo: Ed. Abril, 1973. pp.785-800.
- SOUZA, Jessé. "Max Weber e a ideologia do atraso brasileiro publicado". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.38, 1998.
- STEIL, Carlos Alberto & ALVES, Daniel. "Eu sou Nossa Senhora de Assunção": a aparição de Maria em Taquari (RS). STEIL, Carlos Alberto & MARIZ, Cecília (Orgs). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2003. pp. 175-203.
- STEIL, Carlos Alberto & MARIZ, Cecília (Orgs). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2003.
- STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. Renovação carismática católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do grupo São José, em Porto Alegre (RS). *Religião & Sociedade*. Vol. 24. Nº 1. 2004. pp. 11-35.
- STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William Sims. *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A theory of religion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.
- STARK, Rodney & IANNACCONE, Laurence. "Sociology of religion". In: BORGATTA, Edgar F. & BORGATTA, Marie L. (eds.). *Encyclopedia of Sociology*. v.4. New York: MacMillan Publishing Company, 1992. pp.2029-2037.
- \_\_\_\_\_. "Rational choice propositions about religious movements". *Religion and social order*, v.3A, pp.241-261, 1993.
- STOLL, David. *Is Latin America turning protestant? the politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- USARSKI, Frank. "O dharma verde-amarelo malsucedido: um esboço da acanhada situação do Budismo". *Estudos Avançados*, n.52, pp.303-320, set./dez. 2004.
- WARNER, Stephen. "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States". *American Journal of Sociology*, 98, pp.1044-1093, 1993.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

\_\_\_\_\_. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 15.ed. São Paulo: Pioneira, 2000.

WILLAIME, Jean-Paul. *La precarité protestante: Sociologie du protestantisme contemporain*, Genebra, Labor et Fides, 1992

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: cultural changes and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

## Resenha

### ***Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos* - Zigmunt Bauman**

**Alejandra Saladino<sup>1</sup>**

Zigmunt Bauman, professor emérito de sociologia nas Universidades de Varsóvia e de Leeds, na Inglaterra, é um dos mais prestigiados estudiosos da modernidade tardia; destaca-se por suas análises do cotidiano, especificamente sobre os vínculos sociais possíveis no mundo atual, caracterizado, segundo o autor, pela velocidade e pela angústia que pairam no ar, considerando que nossas ações efetuadas mudam antes mesmo de se consolidarem as práticas do dia-a-dia.

Em seus livros – por sinal, com boa performance no mercado literário – Bauman trata da ambigüidade inerente aos dias de hoje, a dor e a delícia da possibilidade de se ter acesso às coisas e às pessoas de forma a estar potencialmente pronto e aberto para novas relações e “apropriações”, tornando as primeiras “resíduos”.

O autor analisa um contexto decorrente de dois aspectos centrais. O primeiro seria a “vontade de liberdade” inerente à constante busca pela individualização. O segundo seria a velocidade, responsável pela “inconsistência” das relações e pela alta produção de dejetos. As coisas e as relações não mais são feitas para durar; há sempre novos “produtos”, mais modernos, atraentes e estimulantes para serem consumidos. Assim, Bauman trata das conseqüências provocadas pela busca da liberdade em detrimento da vida social estável.

Em *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*, Bauman dá outro significado à noção de liquidez quando referida às relações humanas, distinto, ou melhor, inverso àquele empregado nas relações bancárias.<sup>2</sup> A liquidez referente a importantes somas de dinheiro significa a possibilidade de realização de qualquer desejo que envolva o consumo de segurança. Por outro lado, o amor líquido, em última instância, representa a possibilidade de sentir-se desprovido, inseguro.

---

<sup>1</sup> Alejandra Saladino, doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ, técnica em museologia do Departamento de Museus e Centros Culturais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-DEMU/IPHAN.

<sup>2</sup> Esta idéia perpassa outros de seus trabalhos, como *Modernidade Líquida* e *Vida Líquida*.

No final do prefácio, o autor define o tema: *este livro é dedicado aos riscos e às ansiedades de se viver junto, e separado, em nosso líquido mundo moderno*. Apesar de ter encontrado este livro na estante de uma grande cadeia de livrarias (mal gerenciada por destinar esta obra às estantes dos títulos de auto-ajuda), o autor nem de longe tem como proposta dar soluções para os males do amor moderno. Bauman, isto sim, aprofunda sua análise das relações humanas em geral e da sociabilidade nas cidades modernas a partir da tecnologia. Procura demonstrar que as relações afetivas são essencialmente ambivalentes; o desejo pelo amor eterno e pela segurança, as oscilações químicas relativas ao estado de enamoramento e o medo de perder algo enquanto se está “preso” a alguém. Enfim, existe o desejo de se ter o pássaro que voa enquanto se tem o outro nas mãos.

Bauman caracteriza as relações humanas contemporâneas a partir da fragilidade e da flexibilização que apresentam. O agente que atua nesse cenário é o homem sem vínculos, livre de compromisso com outrem, mas preso psicológica e espacialmente por medo do outro. O homem sem vínculo é corroído pela insegurança. Para o autor, o homem sem vínculos e a natureza liquefeita dos laços sociais na modernidade são, assim como o Holocausto nazista, fenômenos decorrentes da racionalidade da modernidade, embora sejam mais especificamente relacionados à globalização.

Para Bauman, que analisa Freud e o elemento fundador da civilização – amar ao próximo como a si mesmo – a sobrevivência de um ser humano torna-se a sobrevivência da humanidade no humano. Ele percebe que o germe da moralidade é o amor-próprio, mas este só é possível quando somos amados. Instaura-se então um processo relacional. Mas as relações são hoje reconfiguradas obedecendo aos princípios do consumismo, caracterizado mais pelo uso e pelo descarte frenético de bens do que pelo seu acúmulo. Corações não são mais guardados em estantes no meio de bugigangas. A oferta é grande e o melhor é evitar o envolvimento, que “fecharia portas”. Para os jovens de hoje, o importante é o número de bocas que se beija em uma noite. Na sociedade em que a memória é produzida e está à venda, o outro transforma-se então em mais um produto disponível para consumo, um consumo emocional. Esses “produtos” – filhos ou cônjuges – são passíveis de investimento – de tempo e de recursos – e seu valor é determinado pelo custo desse mesmo investimento.

Nossas relações tornam-se cada vez mais “flexíveis”, gerando níveis de insegurança sempre maiores. As relações amorosas passam a ser vivenciadas de uma



maneira mais insegura, com dúvidas acrescidas à já irresistível e temerária atração de se unir ao outro. Nunca houve tanta liberdade na escolha de parceiros, nem tanta variedade de modelos de relacionamentos, no entanto, em nenhum outro tempo os casais se sentiram tão ansiosos e prontos para rever, ou reverter, o rumo da relação como agora. Não queremos atualmente pagar o preço pago por nossos antepassados para manter um relacionamento afetivo. Se não está bom, parte-se para outra. Um relacionamento intenso pode deixar a vida um inferno, contudo, nunca houve tanta procura para relacionar-se com alguém. Bauman parece ver homens e mulheres presos numa trincheira sem saberem como sair dela e, o que é ainda mais dramático, sem reconhecer com clareza se querem sair ou permanecer nela. Por isso movimentam-se em várias direções, entram e saem de casos amorosos com a esperança mantida à custa de um esforço considerável, tentando acreditar que o próximo passo será o melhor. A conclusão não pode ser outra: *a solidão por trás da porta fechada de um quarto com um telefone celular à mão pode parecer uma condição menos arriscada e mais segura do que compartilhar um terreno doméstico comum.*

Com o aval da ciência, que busca reduzir os sentimentos a as reações químicas com prazo de eficácia, homens e mulheres – insatisfeitos, mas persistentes – continuam perseguindo a chance de encontrar a parceria ideal, abrindo novos campos de interação, como os pontos de encontros virtuais, nos quais a liquidez das relações é patente e o risco de comprometimento, de vínculo, é absolutamente controlável, bastando apenas desligar-se, cancelar a conta e deletar o *login*. Radicaliza-se aqui a possibilidade de amor inventado, antevisto por Cazusa. Não havendo certezas de amores *verdadeiros* ou *mentirosos* que atendam à vaidade humana, fica mais fácil convencer-se de que nunca existiram e, rapidamente, se está pronto para outro, na incessante e alucinante corrida pela satisfação do desejo.

Assim, observamos um crescente interesse e a prioridade pelos relacionamentos em “redes”. Eles podem ser tecidos ou desfeitos com igual facilidade – freqüentemente sem que isso envolva nenhum contato além do virtual – e perdemos, dessa forma, a capacidade de manter laços a longo prazo.

O autor ressalta que hoje *a proximidade não exige mais a contigüidade física; e a contigüidade física não determina mais a proximidade*, embora seja *tolo e irresponsável culpar as engenhocas eletrônicas pelo lento, mas constante recuo da proximidade contínua, pessoal, direta, face a face, multifacetada e multiuso*. Os mecanismos tecnológicos contribuem para o afrouxamento das relações humanas,

tornado-as menos compromissadas. No entanto, isto não significa que sejam menos responsáveis por este fenômeno. Casamentos hoje tidos como *ideais* e com maiores expectativas de longevidade são aqueles em que os parceiros não partilham de um espaço comum, cama, pia de banheiro, sala de televisão. Nunca a expressão *juntar os trapos* soou tão verdadeira e apropriada: a falta de recursos que possibilitem custear integralmente as despesas de uma vida independente pode ter relação expressiva com o aumento do número de casamentos informais, sem *papel passado*. Ainda que a legislação brasileira hoje garanta os direitos daqueles que vivem relações estáveis durante determinado tempo, ao menos subjetivamente, tais indivíduos sentem-se mais *livres* que aqueles casados oficialmente.

Então, as relações liquefeitas se desfazem ao término do interesse que as mantinha. Vínculos e compromissos são considerados grilhões que impedem diferentes consumos, o estabelecimento de novas relações pautadas em interesses concretos. No entanto, a solidariedade, fundamental para o bem-estar da comunidade, ainda não é consumível, pois é decorrente de laços mais estreitos que envolvem obrigações e responsabilidades em relação ao outro.

Bauman também identifica uma lógica de segregação espacial e social, decorrente da sensibilidade alérgica e febril aos estranhos e ao desconhecido e da incapacidade de aceitar e cuidar do humano na humanidade, em função da ausência de compromisso com o próximo. O medo instaura-se. A segregação é imposta e escolhida. Opta-se por estabelecer vínculos virtuais. Evita-se o contato do indesejável, com aquele que demanda certo tipo de compromisso, que lembra o fundamento da civilização. Amar o outro como a si próprio significa comprometimento, vínculo, querer para ele aquilo que se tem. Mas boa parte dos indivíduos encarcerados em seus condomínios, preocupados em salvaguardar seus bens – materiais e imateriais – não se considera responsável por aquilo que muros, grades e sistemas de segurança deixam do lado de fora: a miséria do outro, a diferença constrangedora e desagradável do estrangeiro.

Em resumo, Zigmunt Bauman tem por objetivo neste texto alertar sobre a necessidade urgente de se buscar uma humanidade comum para que seja novamente possível unir projetos individuais e ações coletivas, e para que se possa ter a consciência da angústia do eterno recomeçar.

**Livro analisado:**

BAUMAN, Zigmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zorge Zahar Editor, 2004.