

**REVISTA**  
[ ● ● ● ]  
**TRÊS PONTOS**

■ CENTRO  
■ ACADÊMICO DE  
■ CIÊNCIAS SOCIAIS  
■ DA UFMG  
■ ANO 9 N.1  
JAN/JUN 2012

ISSN: 1808-169X

Júlio Ruas  
Fabiana Oliveira  
Daniel Marechal  
Victor Alves  
Lucas Aroahny  
Natália Marra  
Gustavo Alencar



# E D I T O R I A L

No presente editorial, gostaríamos de abordar as diferentes formas de expressão que fazem parte da revista, da escrita acadêmica às ilustrações, passando pela literatura. Acreditamos que essas questões permeiam não só a composição da revista como também a trajetória acadêmica dos estudantes.

Quando falamos em literatura, nos referimos à relação entre a escrita acadêmica e a escrita literária, que parece estar cada vez mais polarizada. Com a crescente especialização nos estudos acadêmicos, e o caráter cada vez mais “técnico” dos textos produzidos, além das limitações impostas pelas normas editoriais de publicação, parece haver um risco de engessamento da escrita, que perde o caráter de propiciar uma leitura prazerosa. É claro que existem bons escritores no mundo acadêmico, mas acreditamos que o enriquecimento dos textos a partir de recursos literários tem sido pouco utilizado. O espaço para experimentação tem se tornado escasso no meio das normas rígidas para publicação, e é nesse sentido que o conselho editorial dessa revista optou por abrir espaço para ensaios e textos mais experimentais.

É por isso, também, que a Revista Três Pontos dá importância às imagens que compõem a revista, não apenas como ilustrações que enfeitem o texto, mas como formas de expressão de ideias em si. Percebemos que a Revista é reconhecida, por seus leitores, não apenas como um espaço privilegiado para as produções da graduação, mas também por sua qualidade estética. Acreditamos que isso se dá pela busca de imagens que possam enriquecer as edições como um todo e não apenas os textos que as compõem. As imagens em si possuem potencialidades de significados podendo ser consideradas como um texto à parte. Obrigado a todas as pessoas que já ilustraram a Três Pontos. Boa apreciação!

A REVISTA TRÊS [...] PONTOS, revista do Centro Acadêmico de Ciências Sociais da Universidade Federal de Minas Gerais, é um periódico com publicação semestral, destinada a estimular a produção de conhecimentos científicos de graduandos e promover o debate teórico e empírico sobre os temas de interesse das Ciências Sociais. A REVISTA TRÊS [...] PONTOS é uma iniciativa de estudantes da UFMG e tem abrangência ampla e plural no que diz respeito a posições científicas e político-ideológicas. A REVISTA TRÊS [...] PONTOS publica artigos, resenhas, ensaios e trabalhos artísticos inéditos que tenham passado pelo crivo de pareceristas anônimos designados pela comissão editorial.

**EXPEDIENTE REDAÇÃO:**

REVISTA TRÊS [...] PONTOS  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627. FAFICH/UFMG – Sala 4188.  
Pampulha – CEP 31270-000. Belo Horizonte – MG. Telefone/Fax 31-3441-4603.  
revistatrespontos@gmail.com  
cacs.org.br/trespontos

**EDITORA-EXECUTIVA:**

Stephanie Reis (Discente - UFMG)

**EDITORA-ADJUNTA:**

Helena Santos Assunção (Discente - UFMG)

**CONSELHO EDITORIAL:**

Profa. Ana Lúcia Modesto (SOA/UFMG)  
Ariildo Hostalácio (Discente - UFMG)  
Beatriz Silva da Costa (Discente - UFMG)  
Prof. Carlos Ranulfo Félix de Melo (DCP/UFMG)  
Caroline Chaves (Discente - UFMG)  
Prof. Eduardo Viana Vargas (SOA/UFMG)  
Lucas Caetano P. de Oliveira (Discente - UFMG)  
Maira Leal Corrêa (Discente - UFMG)  
Frederico Alves Lopes (Discente - UFMG)  
Profa. Marlise Matos (DCP/UFMG)  
Monique Vilela (Discente - UFMG)  
Rafael Paiva Rodrigues (Discente - UFMG)  
Prof. Renarde Freire Nobre (SOA/UFMG)

**CONSELHO CONSULTIVO:**

Prof. Carlos Pereira (Universtiy of Michigan/EUA)  
Prof. Cícero Araújo (USP)  
Prof. Fábio Wanderley Reis (UFMG)  
Prof. Gustavo Lins Ribeiro (UnB)  
Prof. Ivan Domingues (UFMG)  
Prof. Leonardo Avritzer (UFMG)  
Prof. Marcel de Lima Santos (UFRN)  
Prof. Marcelo Medeiros (IPEA / PNUD)  
Profa. Mariza Corrêa (Unicamp)  
Profa Neuma Aguiar (UFMG)  
Prof. Pierre Sanchis (UFMG)  
Prof. Renan Springer de Freitas (UFMG)  
Prof. Solange Simões (University of Michigan/ EUA)

**PROJETO GRÁFICO:** Arthur Senra

**DIAGRAMAÇÃO:** Tiago Lopes

**CAPA E ILUSTRAÇÃO:** Laura Cohen Rabelo

**REVISÃO:** Diogo Muniz

**FICHA CATALOGRÁFICA:** Biblioteca Fafich-UFMG.

**IMPRESSÃO:** Imprensa Universitária UFMG

**TIRAGEM:** 600 exemplares

**Circulação:** Setembro de 2013

Número publicado com recursos provenientes do Centro Acadêmico de Ciência Sociais e da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, todos da Universidade Federal de Minas Gerais.

**ERRATA:** A capa da edição 7.2 foi desenhada por Thereza Nardelli e Maiana Abi.

OS CONCEITOS EMITIDOS EM ARTIGOS ASSINADOS SÃO DE ABSOLUTA E EXCLUSIVA RESPONSABILIDADE DE SEUS AUTORES. TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. OS TRABALHOS PUBLICADOS NA REVISTA PODERÃO SER REPRODUZIDOS DESDE QUE CITADO O AUTOR E A FONTE.

Revista Três Pontos : revista do Centro Acadêmico de Ciências Sociais.  
- Ano 9, n.1 (jan 2012/ jun 2012). - Belo Horizonte: Imprensa Universitária UFMG,2013.

V. ; 30,5 cm. Semestral  
Editor: Centro Acadêmico e Ciências Sociais/UFMG  
ISSN:1808-169X

1 Teoria social - Periódicos 2.Ciência Política - Periódicos 3. Sociologia e Antropologia  
- Periódicos I. Universidade Federal de Minas Gerais. II. Centro Acadêmico de Ciências  
Sociais. III.Título



mas ninguém imaginou que seria tão drástico.

## Sumário

5

**Lazer vs. Ócio: a experiência moderna do tempo livre**

Júlio Ruas

15

**Diário de Campo: Danças Circulares**

Fabiana Santos Rodrigues de Oliveira

23

**Trajетórias de desenvolvimento do leste asiático:  
lições e implicações para o Brasil**

Daniel Anselmo Marechal

31

***Casa Grande & Senzala* e *Raízes do Brasil* no Modernismo brasileiro:  
relações com o campo literário e a formação da identidade nacional**

Victor José Alves

41

**Expressão, prática e representação na pré-história brasileira:  
o caso da arte rupestre**

Lucas Roahny

53

**Identidades culturais e a sustentabilidade  
na criação de parques ambientais**

Natália Cardoso Marra

61

**Agência humana na teoria social de Marshall Sahlins**

Gustavo de Castro Patricio de Alencar



propone una mirada amplia y exhaustiva

# Lazer vs. Ócio:

## a experiência modernado tempo livre

**Júlio Ruas**

Graduando em  
Ciências Sociais pela  
UFMG

**Palavras chave:**

Modernidade;  
Trabalho; Lazer;  
Ócio;

**Key words:**

Modernity; Work;  
Leisure; Idleness;

**RESUMO:** Neste trabalho pretende-se abordar o tema do lazer, de modo a conceituar tal fenômeno enquanto forma de utilização do tempo livre tipicamente moderna, observável nas sociedades industrializadas e urbanizadas. A partir de tal elucidação, buscaremos estabelecer as relações entre o conceito moderno de lazer e o conceito antigo de ócio através de uma análise das formas de experiência do tempo disponível para além do trabalho produtivo nas sociedades não-modernas, ou seja, sociedades ditas antigas e “primitivas”. Portanto, para fins analíticos, determinamos duas modalidades de experiência do tempo disponível, a saber: lazer e ócio, sendo que este último ganha dois sentidos distintos para se referir às sociedades antigas e primitivas.

**ABSTRACT:** *This work intends on approaching the theme of leisure, in order to conceptualize such phenomenon as a typically modern way of utilizing free time, observed in industrialized and urban societies. Based on this elucidation, we seek to establish the relationships between the modern concept of leisure and the ancient concept of idleness, through the analysis of ways of experimenting the available time in non-modern societies, that is, the so called ancient and “primitive” societies. Therefore, for analytical reasons, we have determined two modalities of experience of free time, namely: leisure and idleness, being the case that this last concept takes over two different meanings while referring to ancient and primitive societies.*

### A Genealogia do Lazer

A palavra lazer deriva do termo latino *licere*, que designava “permissão”, “licença”. Hoje, o uso e o sentido que damos à palavra lazer, embora se relacione com o uso antigo, é bem diferente. Façamos, pois das semelhanças e diferenças do termo latino e do termo moderno. Para entender por que a idéia de lazer está associada com a idéia de “permissão” basta lembrar que os primeiros estudos sobre o lazer, que datam da segunda metade do século XIX, eram realizados com o intuito de conhecer e controlar as atividades do proletariado fora do ambiente trabalho. Problemas sociais como alcoolismo e vandalismo afetavam diretamente a classe operária e, em certo grau, ameaçavam a produtividade industrial. Tais problemas preocupavam os empregadores burgueses que se dispuseram a financiar pesquisas a fim de buscar alternativas mais convenientes para utilização do tempo livre por parte de seus empregados. A criação dos primeiros parques de diversão, a democratização de certas modalidades esportivas, a produção industrializada de artigos de recreação

como brinquedos, bolas, jogos de tabuleiro, são exemplos de alternativas de lazer, outrora limitadas às classes superiores, que passaram a ser permitidas e incentivadas pelos burgueses a seus funcionários. Neste sentido, podemos pensar o lazer como uma forma específica de utilização do tempo livre, sendo, portanto aquilo que *se pode fazer* com o tempo de não-trabalho.

No entanto, o sentido de lazer não pode se limitar àquelas atividades não-produtivas devidamente reguladas e permitidas. Isto comprometeria a riqueza semântica do termo e o próprio uso que fazemos dele. Algumas atividades consideradas lazer, muitas vezes, não são reguladas de modo sistemático; não sendo reguladas, tais atividades não são, por conseguinte, passíveis de permissão ou proibição. Um exemplo deste caso são as novas formas de recreação virtual, como alguns sites de troca de arquivos audiovisuais ou certos jogos digitais, que apesar do esforço contínuo do Estado em controlar seu desenvolvimento ainda não são totalmente regulamentadas e definidas como permitidas ou proibidas. Além deste aspecto de indefinição legal, observado em certos tipos de lazer, notamos

também que algumas práticas consideradas lazer são expressamente proibidas. É o caso, por exemplo, do consumo de certas drogas recreativas que, apesar da coerção legal, são envolvidas em práticas comuns e socialmente reconhecidas como lazer.

Devemos pensar o lazer também como aquelas atividades, ou aquele período de tempo, no qual as regras e as necessidades ordinárias da vida social estão suspensas ou até mesmo invertidas. Este é o caso, por exemplo, de festas como o carnaval e as raves. Nessas ocasiões as regras de decoro que orientam a conduta social e que são consideradas convenientes no dia a dia – como o comedimento no consumo de bebidas alcoólicas ou a repressão de impulsos sexuais – são desconsideradas ou tidas como indesejáveis. Sendo assim, lazer não é necessariamente uma permissão – no sentido de algo devidamente controlado e aceitável – pois diz respeito, inclusive, a inúmeras práticas que não se submetem por inteiro às prescrições morais, legais ou religiosas.

A partir desta observação da polissemia que diz respeito à noção de lazer, podemos utilizar as palavras de Joffre Dumazedier para afirmar que, “o lazer é uma realidade fundamentalmente ambígua e apresenta aspectos múltiplos e contraditórios”<sup>1</sup>. Ora, se o lazer é algo essencialmente ambíguo e contraditório, o que nos resta a fazer é a investigação – antes de buscarmos uma definição conclusiva do fenômeno – das condições sociais e históricas que tornaram possível o aparecimento da noção e da prática do lazer. Portanto, fazer uma genealogia do lazer se apresenta como a melhor alternativa de investigação daquilo que permitiu a emergência e a estruturação desta forma específica de representação e relação com o tempo livre.

Ademais, a genealogia do conceito de lazer deve considerar uma operação específica que vem à tona com a modernidade: o reconhecimento social de que o lazer é um direito civil importante que deve ser desfrutado por todos. O tempo livre – espaço no qual se insere o lazer – deixa de ser considerado privilégio das classes mais elevadas na hierarquia social e não mais é estigmatizado como sintoma de indolência ou preguiça. O lazer transmuta-se em recompensa pelo trabalho, a princípio concedida apenas às classes superiores da burguesia. Não tardará, no entanto, para que os extratos menos favorecidos da sociedade reclamem para si o direito a esse abono. A classe operária, em suas reivindicações trabalhistas da virada do século XX, se apropriou do conceito burguês de lazer – muito mais sofisticado e poderoso para garantia de certos direitos trabalhistas do que a, até então utilizada, ideia de repouso ou descanso. Isto contribuiu significativamente para a propagação e revalorização do termo que, hoje, faz parte inquestionável do senso comum. Podemos dizer então que o lazer enquanto atividade que se contrapõe ao trabalho profissional é produto das grandes revoluções burguesas, e, portanto um fenômeno fundamentalmente moderno.

Ao longo dos últimos dois séculos, XIX e XX, foi observado um aumento significativo do tempo dedicado e das atividades consideradas como

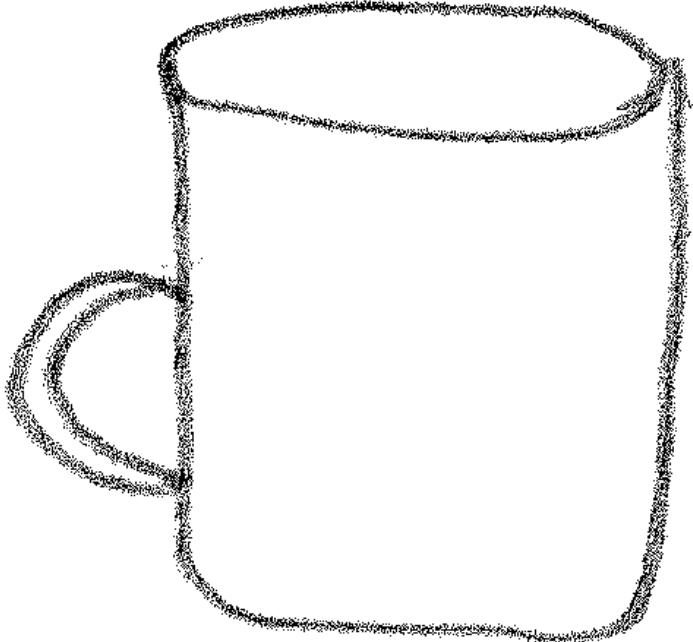


lazer, ou seja, ocorreu uma multiplicação de atividades diversas com funções recreativas, de divertimento, de repouso e de entretenimento, inseridas em intervalos de tempo divididos por períodos de trabalho, como as férias, os feriados e os fins de semana. Tal proliferação se deve a vários fatores; de acordo com a *Sociologia Empírica do Lazer* de Joffre Dumazedier<sup>2</sup>, são eles: o elevado desenvolvimento urbano industrial associado à sofisticação dos meios tecnológico-científicos; a intensificação da pressão de grupos sociais reivindicantes de espaços e leis que favorecessem as práticas de lazer; a diminuição do controle exercido pelas instituições religiosas, políticas e familiares sobre o tempo livre das pessoas (DUMAZEDIER, 1973: 55).

Sobre as consequências dos avanços técnico-científicos no desenvolvimento do lazer, afirma Dumazedier: “Antes de mais nada a produção do tempo livre, invólucro que contém o tempo de lazer, é, evidentemente, o resultado de um progresso da produtividade, proveniente da aplicação das descobertas técnico-científicas; todos os economistas concordam quanto a este ponto, de Marx a Keynes.” (DUMAZEDIER, 1979:55). Os avanços tecnológicos permitiriam – além do aumento da produtividade do trabalho industrial – a diminuição do trabalho doméstico através da automação de certas atividades referentes à manutenção do lar. “Sublinhemos que a componente técnico-científicas, (...), concerne não apenas à redução das horas de trabalho profissional, mas igualmente às horas do trabalho doméstico-familiar.” (DUMAZEDIER, 1979:55). No que se refere às obrigações domésticas e familiares, outro fator científico importante que, segundo Dumazedier, contribuiu para sua redução foi a institucionalização do ensino infantil. A educação das crianças não depende mais, inteiramente, do tempo despendido pelos pais nesta atividade. Nas palavras de

<sup>1</sup> Dumazedier, J. “Lazer e Sociedade” In.: Lazer e cultura popular. Ed. Perspectiva. São Paulo, 1973. (P. 21)

<sup>2</sup> Joffre Dumazedier adota uma perspectiva funcionalista para abordar o fenômeno do lazer. O autor francês busca demonstrar a importância e a função do lazer no desenvolvimento do indivíduo, da convivência social e dos fenômenos culturais.



Dumazedier, “o trabalho educativo relativo às crianças não mais exige, exceto para as crianças de pouca idade, esta presença constante, baseada na obrigação pedagógica. A ação dos médicos, dos educadores, dos ‘colegas’ substituiu, em parte, a ação dos pais.” (DUMAZEDIER, 1979:42).

Além do desenvolvimento técnico-científico, outro contribuinte para a dilatação do tempo livre foi a atuação de forças sociais organizadas, que intencionaram o estabelecimento de leis que garantissem direitos trabalhistas como uma jornada de trabalho menos longa e férias remuneradas. De acordo com Dumazedier: “Enquanto a jornada de trabalho fosse muito longa, o lazer não poderia desenvolver-se. Assim, a primeira reivindicação teria que se relacionar com a redução das horas de trabalho.”<sup>3</sup> O estabelecimento de leis que atendessem à reivindicação de redução do tempo de trabalho só foi possível – nos países industrializados – a partir de meados do século XIX. De treze horas diárias, a jornada de trabalho na França caiu, em 1848, para dez horas. Segundo Dumazedier “a revolução de 1848, impôs a jornada de dez horas, mas depois do revés de junho, a lei de setembro volta a estabelecer em doze horas a duração legal do trabalho cotidiano.”<sup>4</sup> Após constantes reajustes legais realizados ao longo da segunda metade do século XIX e do início do século XX, a jornada de trabalho foi limitada em oito horas diárias e foi instituído, para boa parte dos trabalhadores, o fim de semana de dois dias e as férias regulamentares anuais. De acordo com Dumazedier, “Em 1891, as reivindicações operárias conseguiram a votação de uma lei limitando em onze horas a duração cotidiana do trabalho de mulheres e crianças. (...) Em 1906, pela primeira vez, numa parada realizada no dia 1º de maio, a palavra de ordem é: ‘jornada de trabalho de oito horas. (...) Em 1919, vota-se a lei de oito horas.’”<sup>5</sup>

Outro fator social importante que, segundo Dumazedier, reforçou o crescimento do lazer foi a diminuição da regulação social exercida sobre os indivíduos, por parte de instituições políticas, religiosas e familiares<sup>6</sup>. Nas palavras do autor: “a regressão do controle social pelas instituições básicas da sociedade (familiais, socio-espirituais e sócio-políticas) permite ocupar o tempo liberado principalmente com atividades de lazer.” (DUMAZEDIER, 1979:54). É possível

supor, a partir desta afirmação de Dumazedier, que a autonomização do sujeito, isto é, a liberação das amarras que o prendiam às obrigações religiosas, familiares e sócio-políticas, permitiu uma dedicação maior àquelas atividades de lazer motivadas pela inclinação individual. Neste sentido o lazer é uma forma moderna de desenvolvimento pessoal; ele corresponde mais aos valores individualistas, ou seja, à ideia de realização e expressão de si mesmo (Dumazedier, 1979:60), do que às normas e obrigações sociais antigamente ditadas pelas instituições políticas, religiosas ou familiares. Isto não quer dizer que o lazer esteja livre de determinações; a sociologia dos hábitos sociais já demonstrou claramente como as práticas recreativas variam em função de fatores como renda e escolaridade, por exemplo. O que queremos ressaltar é que, mesmo havendo tais determinações econômicas ou culturais que afetam as possibilidades de utilização do tempo livre, é no lazer que muitas pessoas encontram espaço para o desenvolvimento, mais ou menos espontâneo, de seus gostos, aptidões e talentos individuais, resumindo, é através dele que o trabalhador constrói parte considerável de sua subjetividade.

As condições sociais que, segundo Dumazedier, possibilitaram a concretização do lazer – desenvolvimento industrial urbano atrelado ao desenvolvimento tecnológico-científico, reivindicações políticas trabalhistas e liberação da coerção de certas instituições tradicionais – são mais evidentes naquelas sociedades onde as classes profissionais (entendidas aqui de modo generalizado, incluindo tanto empregadores quanto empregados) e a decorrente ética do trabalho que as orienta, se tornaram dominantes. O lazer é, portanto, uma consequência do trabalho industrial profissionalizado, que se dedica, antes de tudo, à produção de bens e serviços destinados à comercialização. Convém esclarecer, parafraseando as palavras de Dumazedier, que o lazer não suprime o trabalho – diferentemente do ócio – ele o pressupõe.

Nós vimos acima como o lazer pode ser considerado a forma de vivência do tempo disponível típica das sociedades modernas; ele é produto da industrialização e da economia política que se estabeleceram nos séculos XVIII e XIX. Michel Foucault, em uma das conferências que proferiu no Brasil, publicadas sob o título *A verdade e as formas jurídicas*, afirma que por volta do começo do século XIX observa-se o surgimento de inúmeras instituições voltadas para o controle do tempo dos indivíduos, de modo que fosse cada vez mais possível a transformação desse tempo em tempo de trabalho. O controle do tempo é, segundo Foucault, fundamental para a sociedade industrial. Nas palavras do autor, “são necessárias duas coisas para que se forme a sociedade industrial. Por um lado, é preciso que o tempo dos homens seja colocado no mercado, oferecido aos que o querem comprar, e comprá-lo em troca de um salário; e é preciso, por outro lado, que este tempo dos homens seja transformado em tempo de trabalho. É por isso que em uma série de instituições encontramos o problema e as técnicas da extração máxima do tempo.”<sup>7</sup>

De acordo com Foucault, algumas fábricas

<sup>3</sup> Dumazedier, J. “De onde vem e pra onde vai o lazer?” In.: *Lazer e cultura popular*. Ed. Perspectiva. São Paulo, 1973 (P. 54)

<sup>4</sup> Op. Cit. P. 54

<sup>5</sup> Op. Cit. P. 57

<sup>6</sup> Pode-se discordar do modo como Dumazedier vê essa terceira circunstância – suspeitando de que não se trate propriamente de uma “regressão do controle social” exercido pelas instituições “básicas da sociedade”, tais como a família ou a igreja, mas sim uma reorganização dos vetores de pressão social que atuam sobre tais instituições e, portanto, sobre seus membros. Foucault demonstra como após os séculos XVIII, XIX e XX, as instituições modernas – tais como a escola, o hospital, a fábrica, – passaram a atuar de modo cada vez decisivo na orientação das práticas desenvolvidas pelas instituições “pré-modernas”; assim, uma família não pode mais regular sozinha e como bem pretender o tempo e as práticas de seus membros. Dumazedier percebeu esta perda de autonomia da família no que se refere ao controle total do tempo de seus membros, mas ele parece ter desconsiderado o fato de que novas instituições passaram a atuar sobre a família, fazendo com que o tempo livre desta se dirigisse a práticas diferentes das práticas pré-modernas.

<sup>7</sup> Foucault, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. – Rio de Janeiro : NAU Editora, 2003. P. 116



do século XIX controlavam inteiramente o tempo do indivíduo, uma vez que nelas os trabalhadores eram mantidos em regime de internato por meses. Durante o século XIX, além das fábricas com regime interno, também eram muito numerosos os colégios internos, nos quais os alunos permaneciam reclusos por vários meses. A partir do século XX, as instituições de ensino e trabalho, por exemplo, passaram a atuar de modo cada vez mais difuso, de forma que a totalidade do tempo de cada indivíduo não mais era destinada apenas a uma instituição particular. As instituições que controlam o tempo dos indivíduos – denominadas por Foucault “instituições de sequestro” – não mais o fazem sozinhas, como ocorria com algumas fábricas e colégios do século XIX. Desde o último século até hoje, as instituições de sequestro atuam, geralmente, de modo difuso. É por isso que, segundo Foucault, “vemos multiplicar-se, então, instituições em que o tempo das pessoas se encontra controlado, mesmo não sendo efetivamente extraído em sua totalidade, para tornar-se tempo de trabalho”<sup>8</sup>.

Instituições variadas passaram a controlar as atividades dos indivíduos não só no decorrer do tempo de trabalho, mas inclusive ao longo do período de lazer e, também, durante o período de desemprego, para que assim, tais indivíduos pudessem manter-se disponíveis para um futuro recrutamento pela indústria. Nas palavras de Foucault, “Para que a economia, por um lado, tivesse a flexibilidade necessária, era preciso, havendo necessidade, poder desempregar os indivíduos; mas por outro lado, para que os operários pudessem depois do tempo de desemprego indispensável recomeçar a trabalhar, sem que nesse intervalo morressem de fome, era preciso que tivessem reservas e economias”<sup>9</sup>. Esse é o motivo, segundo Foucault, da fundação das associações de amparo aos trabalhadores, como os sindicatos e as caixas econômicas, por exemplo. Tais instituições, portanto, surgem da necessidade de gerir as economias do trabalhador para que ele não gaste “indevidamente” os recursos, ou gastem-nos todos em “bobagens”: “Eles não devem utilizar suas economias no momento em que desejarem, para fazer greve ou para festejar.”<sup>10</sup>

Segundo Foucault, durante os últimos três séculos, XVIII, XIX e XX, observou-se a multiplicação de instituições diversas voltadas para a regulação do tempo e dos recursos dos indivíduos. Com isto, tais instituições visam transformar o tempo livre dos trabalhadores em algo que permita a potencialização da atividade produtiva indiretamente. Foucault conclui, “o tempo do operário, não apenas o tempo do seu dia de trabalho, mas o de sua vida inteira poderá efetivamente ser utilizado da melhor forma pelo aparelho de produção; é assim que sob a forma destas instituições aparentemente de proteção e de segurança se estabelece um mecanismo pelo qual o tempo inteiro da existência humana é posto à disposição de um mercado de trabalho e das exigências do trabalho. A extração da totalidade do tempo é a primeira função destas instituições de sequestro. Seria possível mostrar, igualmente, como nos países desenvolvidos este

controle geral do tempo é exercido pelo mecanismo do consumo e da publicidade.”<sup>11</sup>

As instituições modernas voltadas para o lazer servem ao modo produtivo na medida em que controlam o tempo livre dos trabalhadores da forma mais adequada possível à manutenção e estimulação da força de trabalho dos mesmos. Tais instituições orientam suas atividades de lazer fazendo com que estas cumpram funções de entretenimento, descanso e recreação (ou seria “re-criação”?) da força produtiva do indivíduo. Para tanto, tais atividades oferecidas não podem exigir um esforço muito grande que venha a comprometer a força produtiva daqueles que as praticam. Nesses casos, as atividades de lazer – esportivas, culturais ou artísticas, por exemplo – só são convenientes na medida em que poupem ou revigorem as forças do trabalhador. Nada muito difícil que ameace a disposição futura para o trabalho. Além disso, tais atividades das instituições de lazer são frequentemente sancionadas e legitimadas por outras instituições e, portanto, por outros saberes, como o saber médico, o político ou o jurídico. É por meio destes saberes e dessas instituições que o lazer passa a ser valorizado como algo benéfico à saúde e à cidadania do indivíduo. No entanto, pode-se pensar que, antes de tudo, o lazer traz benefícios muito maiores à saúde da produção e do mercado de trabalho, uma vez que possibilita o controle e a administração cotidiana da força produtiva, que será explorada no devido momento.

## Ócio: uma Categoria em extinção?

Em sociedades do passado, como a Grécia de Aristóteles ou a França de Montaigne, o trabalho rotineiro de manutenção da subsistência era considerado uma atividade aviltante. As pessoas distintas e honrosas – isto é, aqueles indivíduos que ocupavam os postos mais altos na hierarquia social e que eram reconhecidos como detentores dos mais elevados valores da cultura – desprezavam o labor diário vinculado às necessidades materiais. Segundo Richard Sennett, em seu estudo sobre a Atenas de Péricles: “Aristóteles, bem como os demais helênicos e as elites das sociedades ocidentais até a era moderna, consideravam degradante a luta pela sobrevivência material; de fato na Grécia antiga não existia nenhuma ‘palavra para expressar a noção do trabalho como função social’.” (SENNETT, 2010). Nessas sociedades, a concepção do trabalho profissional tal qual a concebemos hoje – como atividade regular, cronometrada e remunerada, não existia tampouco. As atividades do filósofo, do político ou do guerreiro não eram consideradas propriamente trabalho, e muito menos lazer. Portanto, não havendo trabalho, não havia, por conseguinte, lazer, por definição uma contrapartida do trabalho. Segundo Dumazedier, “não acreditamos que a *ociosidade* dos filósofos da antiga Grécia ou dos fidalgos do século XVI possa ser chamada de *lazer*. Estes privilegiados da sorte, cultos ou não, faziam pagar sua ociosidade com o trabalho dos escravos, dos camponeses ou dos valetes.

8 Op. Cit. P. 117.

9 Op. Cit. P. 117

10 Op. Cit. P. 117

11 Op. Cit. P. 118

Esta ociosidade não se define em relação ao trabalho. Ela não é nem um complemento nem uma compensação; é um substituto do trabalho. (...) A rejeição ao trabalho servil era justificada por Aristóteles em nome dos valores nobres” (DUMAZEDIER 1979:27). O tempo ocioso era considerado necessário para o desenvolvimento de habilidades e valores importantes daquelas civilizações; poder dedicar-se ao ócio era requisito para a educação dos jovens; não por acaso, como nota Dumazedier, “a palavra Schole queria dizer, simultaneamente, ociosidade e escola” (DUMAZEDIER 1979:27).

A ociosidade, portanto, era considerada primordial para o desenvolvimento das virtudes do homem. Hoje, talvez, não seja assim. Quem, em nossos dias, vive de modo ocioso, quem não trabalha ou não precisa trabalhar, é, geralmente, considerada uma pessoa incompleta. O trabalho produtivo, gerador de bens e serviços (materiais ou culturais), se tornou mais que um meio de vida. Ele é, agora, a finalidade da existência da pessoa moderna. Desde nossa primeira infância, quando não sabíamos sequer falar direito, éramos constantemente questionados quanto à nossa, digamos assim, “capacidade produtiva”. É esta a preocupação que está por trás da questão ordinária: “o que você vai ser quando crescer?”. Se nossos pais, tios e professores primários tivessem um pouco mais de precisão em suas inquirições, provavelmente reformulariam esta questão, e perguntariam: “Você pretende produzir o quê?” ou ainda, “Que tipo de trabalho você quer realizar?”. Com isso revela-se o preceito moderno de que o homem é aquilo que faz (ou mais precisamente: aquilo que produz). O trabalho produtivo social é, neste sentido, a atividade através da qual o homem moderno se realiza; sua profissão – no sentido de atividade produtiva socialmente reconhecida, assalariada

e regular – é o aspecto central em torno do qual se constrói a personalidade. Todavia, Nietzsche, por exemplo, nos lembra de que nem sempre foi assim, “Ora, antes era o inverso: o trabalho sofria de má consciência. Alguém de boa família escondia seu trabalho, quando a necessidade o fazia trabalhar. O escravo trabalhava oprimido pela sensação de fazer algo desprezível: o próprio ‘fazer’ era desprezível. ‘A nobreza e a honra estão apenas no *otium* e no *bellum* [na guerra]: assim falava a voz do preconceito antigo!”<sup>12</sup>.

Como foi possível, então, essa transvaloração do ócio? Como algo dignificante se torna aviltante? Para respondermos a estas questões precisamos descobrir, em primeiro lugar, como se deu o processo de enobrecimento do ócio e da classe ociosa e, depois, investigar como se deu seu declínio. Sendo assim, recorreremos, inicialmente, à *Teoria da Classe Ociosa* de Thorstein Veblen.

Para este autor, o surgimento de uma classe ociosa depende de dois fatores: “(1) a comunidade deve ter um modo de vida predatório – a guerra ou a caça de grandes animais ou as duas, isto é, os homens, que nesses casos constituem a classe ociosa em potencial, devem estar habituados a infligir dano físico pela força ou pelo estratagemas; (2) a subsistência deve ser possível de modo suficientemente fácil para que uma parte considerável da comunidade fique livre da rotina regular do trabalho.” (VEBLEN, 1988:8). O ócio só se torna possível, portanto, na medida em que uma classe social possui a predisposição para servir-se da natureza ou dos seres humanos de modo predatório, podendo, com isso, manter-se distante das atividades industriais. Tais atividades são, na maioria dos casos, realizadas pelas classes sociais menos poderosas (escravos ou servos) e pelas mulheres. A produção de bens e a prestação de serviços limitados

12 Nietzsche, F A Gaia  
Ciência. Trad.: Paulo César de  
Souza - São Paulo: Companhia  
das Letras, 2001 (Aforismo 329  
- Lazer e Ócio)



à função de manutenção da vida cotidiana, isto é, as atividades que possuem utilidade prática imediata – como o cultivo de alimentos, a limpeza do ambiente doméstico, a confecção de tecidos ou o artesanato – eram, geralmente, consideradas indignas. A classe ociosa dominante rejeitou tais atividades a todo custo, de modo que, de acordo com Veblen, sua “produção” se mantinha restrita aos seguintes empreendimentos: a guerra, o governo, a educação, a religião e o esporte. Nas palavras do autor: “Desde o tempo dos filósofos gregos até hoje reconheceram os homens ponderados, como requisito de uma vida digna, bela ou mesmo virtuosa, que é preciso ter certo ócio e estar livre de contato com certos processos industriais ligados às necessidades cotidianas da vida humana.”<sup>13</sup>

Veblen afirma que mesmo em sua época, 1857-1929, as normas da classe ociosa se mantinham. No entanto, acredito que – mesmo havendo, atualmente, uma relação direta entre as classes superiores e aquelas atividades típicas da classe ociosa de Veblen, o governo, a guerra, a educação, o sacerdócio e o esporte – as elites atuais não escapam a uma ética do trabalho. Neste sentido, pode-se notar, principalmente a partir das grandes revoluções burguesas, uma mudança radical de valoração das atividades típicas da classe ociosa: estas passaram a corresponder a novos valores sociais próprios ao ponto de vista burguês – como a eficiência, a produtividade, a rapidez; sendo assim creio que as funções e sentidos aos quais as atividades tidas como honoríficas estavam submetidas nas épocas pré-modernas não são os mesmos de hoje. Além dessa modificação valorativa das atividades da classe ociosa, houve uma mudança de *status* da própria ociosidade na escala dos valores. Dumazedier, em seu *Lazer e Sociedade*, utiliza uma citação de L. Febvre que expressa bem essa mudança de condição da ociosidade: “Um homem de minha idade viu, com seus próprios olhos, entre 1880 e 1940, concretizar-se a decadência do homem que nada faz, do homem que não trabalha e do ocioso que vive de rendas.”<sup>14</sup> A guerra, a educação, o governo, a religião e o esporte, assumiram na modernidade o *status* de profissão; o militar, o pedagogo, o político, o sacerdote e o esportista profissional são, hoje, mais semelhantes aos trabalhadores do que aos aristocratas ociosos; estes últimos possuíam um modo de vida muito diferente daquele que, hoje, é vivido pelas pessoas que desempenham essas mesmas funções.

Apesar da incontestável semelhança funcional entre o papel da classe chamada por Veblen “classe ociosa” e o das elites da modernidade – ambas as classes se dedicavam, mesmo que de forma anacrônica, a atividades honoríficas como o governo e a educação, por exemplo – existem diferenças igualmente importantes no que diz respeito ao modo como estas classes vivem rotineiramente e ao modo como suas atividades são reguladas. O trabalho do homem moderno, seja ele honorífico ou aviltante, está submetido à mesma lógica burguesa da produtividade e do pragmatismo. O trabalhador fabril assim como o governante dos dias atuais é, apesar das profundas diferenças em relação à suas respecti-

vas posições na hierarquia social, orientado e regulado por uma ética do trabalho essencialmente utilitarista e mercantilista. Não há ou, pelo menos, há muito pouco espaço para o desenvolvimento pleno do ócio na modernidade e, muito menos, de uma classe ociosa.

Após as grandes revoluções burguesas, com suas implicações na organização social, a sociedade se tornou, em última análise, uma comunidade de trabalhadores e, enquanto tal, ela é, por consequência, uma sociedade do lazer e não do ócio. Podemos pensar com isso que, durante o período que se seguiu à ascensão da burguesia ao poder (séc. XVIII) houve, concomitantemente ao surgimento da noção de lazer, uma relativa supressão da noção de ócio tal como era entendida pelos povos mais antigos. Nas palavras de Dumazedier: “aproximadamente na mesma época, coexistiam dois movimentos aparentemente contraditórios: enquanto a ociosidade declinava, a recém-aparecida noção de lazer iniciava sua ascensão na vida do trabalhador.” (DUMAZEDIER 1973:54).

A análise feita sobre o ócio neste trabalho se referiu até agora, exclusivamente, à ociosidade das sociedades antigas com Estado (ex. A Europa feudal, e a Grécia Antiga). Isto quer dizer que o ócio foi tratado, a princípio, como algo próprio às sociedades divididas por regras de estamento; tal ociosidade dependeria então de uma estratificação social rígida, pautada em geral pela proveniência familiar ou local dos indivíduos. Nesse sentido, nascia-se ocioso ou, para utilizarmos a expressão de Veblen, nascia-se membro da “classe ociosa”. Portanto, o tempo disponível nesse contexto social não era fragmentado por períodos de trabalho, como ocorre com o tempo livre moderno: ele era integral. Para tornar possível e efetivo o ócio *full time* da classe ociosa era imprescindível a exploração da força de trabalho de outrem. Sendo assim, poderíamos chamar a ociosidade das sociedades antigas de ócio garantido/exploratório, uma vez que tal ociosidade só pode acontecer perenemente se for garantida pela exploração do tempo e da produção econômica dos estamentos inferiores da hierarquia social.

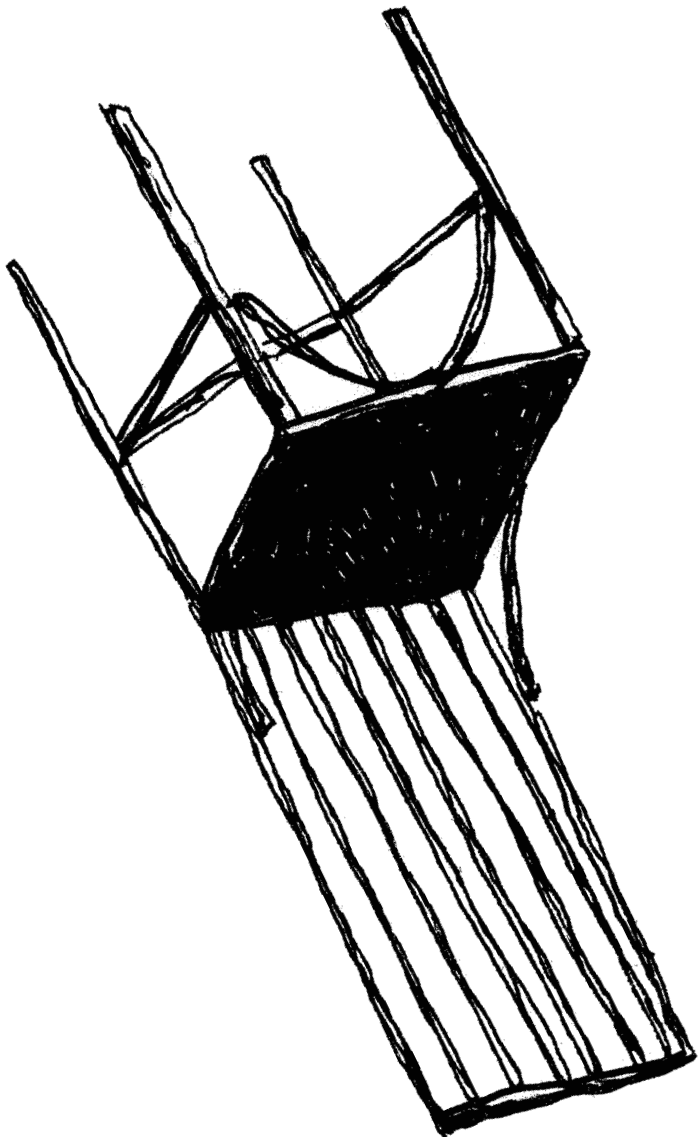
Outra forma possível de entendermos o ócio típico das sociedades antigas com Estado é pensá-lo como sendo “concentrado” (isto é, ele está limitado a um setor especial da sociedade: a classe ociosa), em oposição ao ócio “difuso” que, a meu ver, ocorre em sociedades onde não há uma divisão hierárquica em estamentos ou classes econômicas. A seguir, veremos esta forma de vivência da ociosidade que não depende da exploração econômica de uma classe por outra que nada produz, para tal teremos em vista as sociedades ditas “primitivas”.

## Sociedades que produzem tempo livre. (ou a guerra do ócio)

O estudo antropológico da economia de sociedades caçadoras e coletoras colocou questões importantes sobre a origem das relações de dominação e alienação. O que desencadeia o

<sup>13</sup> Op. Cit. P. 22

<sup>14</sup> L. Febvre apud Dumazedier, J. “Lazer e Sociedade” In.: Lazer e cultura popular. Ed. Perspectiva. São Paulo, 1973 (P. 54)



surgimento de uma sociedade onde uma classe aliena seu trabalho, bem como a produção decorrente dele, a outra classe? Em suma, como surge uma sociedade economicamente estratificada?

A antropologia evolucionista pautada pelo materialismo histórico postulava o critério tecnológico como o mais adequado para a definição dos estágios evolutivos da humanidade. Seguindo essa linha teórica, Darcy Ribeiro escreve em *O processo civilizatório* que, “é o próprio Marx quem reclama no primeiro tomo de *O Capital* (1962:303) a necessidade imperiosa de se escrever a *história crítica da tecnologia*. Isso porque, a seu juízo, ela seria, no plano social, o equivalente da obra de Darwin no plano da evolução das espécies. Com efeito, depois de salientar a importância da *história da tecnologia natural* de Darwin, Marx pergunta: *Será que a história da criação dos órgãos produtivos do homem social* (quer dizer dos meios de produção, isto é, das técnicas produtivas, esclareço eu), *que são a base natural de toda organização específica de sociedade, não merece a mesma atenção?*”<sup>15</sup>. Para os antropólogos marxistas evolucionistas a revolução neolítica – marcada pelo desenvolvimento da técnica agrícola/pastoril, pela sedentarização e pelo aumento da densidade populacional – é frequentemente associada ao aparecimento das primeiras cidades-estados. Vemos então dois tipos de desenvolvimento tecnológico que caracterizam o neolítico e o surgimento das cidades-estado: um deles diz respeito ao sistema produtivo – isto é, o desenvolvimento das técnicas agrícolas de regadio e pastoris – e o outro diz respeito à instituição

da máquina de Estado, ou seja, de uma classe detentora de poder político capaz de comandar a cidade, o que a meu ver não deixa de constituir um modo específico de saber-fazer – uma técnica – de governo dos povos.

No entanto, o desenvolvimento dessas técnicas, tanto produtivas quanto políticas, não permitiu a liberação do tempo para a maioria da população, pelo contrário, durante e depois da revolução neolítica passou-se a trabalhar mais (em média *per capita*) para manter-se sedentário<sup>16</sup>. É verdade que todas as sociedades antigas com Estado possuíam uma “classe ociosa”, eram, portanto, sociedades do “ócio concentrado”. Ou seja, elas possuíam uma classe especial que não se dedicava diretamente à produção dos recursos necessários à manutenção da vida material, esta era uma função das classes menos poderosas, a saber, dos servos, dos escravos e das mulheres. A instituição de uma classe ociosa é, evidentemente, acompanhada pela determinação de uma classe trabalhadora que produz as bases materiais necessárias à manutenção da sociedade. Sendo assim, a revolução neolítica que trouxe o surgimento das cidades-estados e, por conseguinte, da aristocracia que as governava, só permitiu a liberação do tempo livre em termos relativos, pois que para se manterem ociosas tais classes dominantes dependiam da exploração do trabalho de outrem, o que por sua vez aumentava a quantidade média de trabalho por pessoa, uma vez que as classes ociosas geralmente eram uma pequena minoria do contingente demográfico. Observa-se que, em termos absolutos, o desenvolvimento tecnológico não garante a liberação das horas de trabalho nas sociedades agricultoras e sedentárias.

Segundo Marshall Sahlins, em “A sociedade Afluente Original”<sup>17</sup>, a antropologia durante muitos anos compreendeu mal a economia das sociedades caçadoras e coletoras. As sociedades com este modo de produção eram consideradas – por antropólogos como Herskovits, Marvin Harris, Steward, Faron, e muitos outros – miseráveis do ponto de vista material; a miséria dos “primitivos” decorreria de sua baixa competência tecnológica, o que, por sua vez, os impelia ao constante esforço pela sobrevivência. Deste modo, não lhes restaria quase nenhum tempo livre. Sahlins nos mostra que o que ocorre na economia caçadora e coletora é exatamente o inverso disso. Nas palavras do autor de *Cultura na Prática*, “não há nenhuma serventia na convenção de que os caçadores e coletores desfrutam de pouco lazer em virtude das tarefas voltadas para a mera sobrevivência. É assim que costumam explicar as deficiências evolutivas do Paleolítico, ao passo que o Neolítico é enaltecido por todos por sua oferta de lazer. Mas as fórmulas tradicionais poderiam ser mais verdadeiras se fossem invertidas: a quantidade de trabalho (*per capita*) aumenta com a evolução da cultura, enquanto o tempo de lazer diminui.”<sup>18</sup>

Para Sahlins, há margem para escolha na adoção de técnicas produtivas; os povos nômades, por exemplo, teriam optado por não submeterem-se a um modo de produção agrícola: “Curiosamente, os hadza, ensinados pela vida e não pela antropologia, rejeitam a revolução neo-

<sup>15</sup> RIBEIRO, D. O Processo Civilizatório: estudos de antropologia da civilização. São Paulo : Cia. Das Letras; Publifolha, 2000. P. XXIII

<sup>16</sup> Ver: Sahlins. Op. Cit.

<sup>17</sup> SAHLINS, M., “A Sociedade Afluente Original” in *Cultura na Prática*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

<sup>18</sup> Sahlins. Op. Cit. P. 43.

lítica para *preservar* seu ócio. Embora cercados por lavradores, até recentemente recusavam-se a adotar a agricultura, 'principalmente sob a alegação de que isso implicaria muito trabalho árduo.'<sup>19</sup>

Segundo o relato de muitos antropólogos, as sociedades caçadoras e coletoras tendem a ser também nômades. A baixa capacidade produtiva era considerada a causa dos constantes deslocamentos desses grupos, que, por não conseguirem extrair de seu ambiente todos os recursos de que necessitavam de forma otimizada, tinham de sair desesperadamente à procura de novos recursos. No entanto Sahlins defende que, antes de se preocuparem com o acúmulo de objetos úteis ou com a construção de moradias sólidas, os nômades se dedicam a manutenção de uma base material móvel, de preferência pequena e sempre à disposição. Talvez decorra daí a impressão dos missionários, dos colonizadores e até mesmo de alguns antropólogos mais antigos de que as condições materiais dos caçadores e coletores eram precárias. Sahlins argumenta que, na verdade, "A fabricação de instrumentos, roupas, utensílios ou adornos, por mais facilmente que seja executada, torna-se sem sentido quando esses passam a ser mais um fardo do que uma comodidade. Assim, tanto menor é a utilidade quanto menor é a portabilidade." (SAHLINS 2007:141).

A baixa produtividade dos nômades não decorre de uma deficiência técnica, mas sim da falta deliberada (da recusa) de uma lógica da acumulação e da sedentarização. Se não acontece nessas sociedades o acúmulo de objetos supérfluos, pois estes seriam empecilho para sua locomoção, é de se supor que, dificilmente, vingaria em tais sociedades a noção de que é preciso ocorrer a produção de bens excedentes para que a sociedade possa melhorar suas condições de vida. Podemos supor também que, não havendo a valorização da produção de excedentes, dificilmente seria possível o estabelecimento de relações de produção com trabalho alienado.

Segundo Sahlins, Jacques Lizot nos apresenta uma crítica da antropologia ecológica em *População, Recursos e Guerra entre os Yanomami*. Assim como Sahlins, Lizot publica dados sobre a economia e a alimentação dos indígenas, mais especificamente dos Yanomami, que desmentem aquelas teorias que julgam a baixa produção das economias "primitivas" consequência de uma baixa tecnologia de produção. Nas palavras de Lizot, "Os índios podem teoricamente produzir um excedente alimentar, mas preferem consagrar uma fração importante do tempo livre de que dispõem às atividades de recreio: um lucro tecnológico que melhora a produtividade do trabalho não conduz nunca a um reinvestimento econômico, serve apenas para tempos livres maiores; por exemplo, entre os Yanomami, a introdução relativamente recente dos utensílios metálicos aliviou consideravelmente o trabalho agrícola e o ganho de tempo foi reservado a atividades puramente sociais. Os índios deixam de trabalhar mal; consideram satisfeitas as suas necessidades alimentares."<sup>20</sup> Para Lizot, o que de fato influi sobre o tama-

nho da produção nessas sociedades não é uma baixa capacidade produtiva – pois observa-se o aumento da produtividade, com a introdução de ferramentas metálicas, mas este aumento não tem como decorrência o aumento da produção, mas sim a diminuição das horas de trabalho – na verdade a variável "atitude perante o trabalho"<sup>21</sup> é a que se mostra mais relevante para explicação da capacidade produtiva dos indígenas.

De acordo com Pierre Clastres, em *A Sociedade Contra o Estado*, o que engendra a sociedade de classes – isto é, a sociedade que distingue seus membros a partir de suas respectivas posições no modo de produção – é a distinção política entre os que mandam e os que obedecem. Numa entrevista de 1974, para a revista francesa *L'Anti-Mythes* n.9, Clastres afirma: "não é a divisão em grupos sociais opostos, não é a divisão em ricos e pobres, exploradores e explorados, a primeira divisão, aquela que funda todas as outras; é a divisão entre os que comandam e os que obedecem. Ou seja, o Estado. Porque, fundamentalmente, é assim, é a divisão da sociedade entre os que têm o poder e os que se submetem ao poder. No momento em que isso existe, isto é, a relação comando/obediência, um sujeito ou um grupo de sujeitos comandando outros que obedecem, tudo é possível; porque quem comanda tem o poder de mandar os outros fazerem o que ele quiser, já que ele se torna o poder, precisamente. Pode dizer-lhes: 'trabalhem para mim', e nesse momento o homem do poder pode se transformar facilmente em explorador, isto é, naquele que faz os outros trabalhar." (CLASTRES 2003:238).

De acordo com Clastres, as sociedades sem Estado devem ser demograficamente pequenas. No entanto, diferentemente dos primeiros antropólogos, ele afirma que tais sociedades pretendem se manterem pequenas, e que, tal fato não é resultado de uma incapacidade em aumentar o seu contingente populacional. Elas são pequenas porque recusam a desigualdade social típica de uma estrutura de poder, que separa os membros da sociedade entre os que comandam e os que obedecem, e que é requerida para o estabelecimento de uma cidade ou aldeia muito grande. Nas palavras de Clastres, "onde há Estado, há cidade; (...) Como há pessoas habitando a cidade em volta daquele que comanda, é preciso necessariamente que elas comam, é preciso que vivam, e então são os outros, os que estão fora da cidade, os que estão no campo, que trabalham para elas. Aliás, pode-se dizer que é para isso que a figura do camponês enquanto tal aparece no interior da máquina do Estado, o camponês sendo aquele que vive e trabalha no campo parcialmente em proveito dos que estão na cidade e comandam" (CLASTRES, 2003:245).

Podemos pensar então que o surgimento das cidades-estado não é decorrência apenas do desenvolvimento das técnicas produtivas – como afirmavam os marxistas evolucionistas – e muito menos a estratificação socioeconômica que observamos em seu modo de produção uma consequência desse desenvolvimento tecnológico. Pierre Clastres acredita que o fator que torna possível o aparecimento das cidades-estado

<sup>19</sup> Op. Cit. 134.

<sup>20</sup> LIZOT, J. "População, Recursos e Guerra entre os Yanomami" In. *Guerra Religião e Poder*. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa, Edições 70, pps. 161-190. P. 177

<sup>21</sup> Lizot. Op. Cit. P. 185

e da estratificação socioeconômica que lhes é própria é a instituição de um grupo político capaz de comandar os demais. Nas palavras do autor de *Sociedade contra o Estado*, “convém inverter firmemente a teoria marxista da origem do Estado – é um ponto enorme e preciso ao mesmo tempo – e parece-me que, ao contrário de ser o Estado o instrumento de dominação de uma classe, portanto o que vem depois de uma divisão anterior da sociedade, é o Estado que engendra as classes.”<sup>22</sup>

As sociedades indígenas negam esse *pacote civilizacional* que acompanha a centralização do poder; é uma recusa do Estado não só como instituição, mas, também, como prática de dominação; em suma, é uma negação de qualquer relação desigual de poder, na qual um grupo ou pessoa tenha condições legítimas de impor sua vontade aos outros, de modo que estes realizem aquilo que é de seu interesse – seja a construção de monumentos, de canais artificiais de navegação, de grandes lavouras, estradas ou a construção da própria cidade, com suas ruas e prédios. Os povos ditos “primitivos” rejeitam qualquer relação social que possibilite a um grupo ou indivíduo mais poderoso orientar, administrar ou explorar o tempo e atividade produtiva dos demais. Esta negação de uma divisão desi-

gual do poder (do Estado) se dá principalmente através da guerra. Através desta atividade as sociedades indígenas impedem a formação de uma autoridade que centralize o poder e, por consequência, aliene seu tempo e seu trabalho.

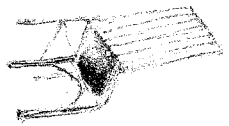
Assim como a guerra indígena impede a concentração do poder político, por consequência, ela suprime o surgimento de uma classe, que desfrute daquilo que chamamos “ócio concentrado”. Não havendo a distinção entre uma classe trabalhadora e uma classe ociosa, que explora o trabalho da primeira para livrar-se completamente dessa atividade, inexistente também aquilo que chamamos de ócio garantido/exploratório. Pode-se pensar que em tais sociedades o ócio seja experimentado por todos, uma vez que não há nem alienação do tempo de trabalho nem da produção de uma classe por outra. Portanto, a exploração do trabalho excedente inexistente enquanto forma de relação social possível. Seguindo a distinção que proponho, entre lazer e ócio, uma sociedade que não trabalha (tal como nós trabalhamos) seria uma sociedade não do lazer, mas do ócio. No entanto, em função do caráter generalizado desse ócio, creio que ele seja uma espécie de “ócio difuso”, em oposição ao ócio concentrado das sociedades antigas e ao lazer das sociedades modernas.

Submetido em Novembro de 2011

Aceito em Junho de 2012

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CLASTRES, P. (2003). *A Sociedade Contra o Estado - pesquisas de antropologia política*. Trad.: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.
- DUMAZEDIER, J. (1973). “Lazer e Sociedade” In: *Lazer e cultura popular*. Ed. Perspectiva. São Paulo.
- DUMAZEDIER, J. (1979). *Sociologia Empírica do Lazer*. Ed. Perspectiva. São Paulo.
- FOUCAULT, M. (2003). *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. - Rio de Janeiro: NAU Editora.
- SENNETT, Richard, *Carne e Pedra*. (2010). Trad.: Marcos Aarão Reis. 2a. Ed. Rio de Janeiro: BestBolso.
- NIETZSCHE, F. (2001). *A Gaia Ciência*. Trad.: Paulo César de Souza - São Paulo: Companhia das Letras.
- VEBLÉN, T. (1988). *A Teoria da Classe Ociosa: um estudo econômico das instituições*. Trad.: Olívia Krähenbül. Ed.: Nova Cultural.
- SAHLINS, M. (2007). “A Sociedade Afluente Original” in *Cultura na Prática*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- LIZOT, J. “População, Recursos e Guerra entre os Yanomami” In. *Guerra Religião e Poder*. Trad. João Afonso dos Santos. Lisboa, Edições 70,



# Diário de Campo: Danças Circulares

**Fabiana Santos Rodrigues de Oliveira**

Grduanda em Ciências Sociais pela UnB.

fabiana\_sro@hotmail.com

## Palavras chave:

Integração;  
Subjetividade;  
Danças Circulares;  
Focalizadores; Cultura da Paz;

## Key words:

Integration;  
Subjectivity; Circular Dances; Focusers; Culture of Peace;

**Resumo:** A partir de trabalho de campo realizado na turma de focalizadores de danças circulares em Brasília - DF, o presente trabalho aborda questões a respeito das subjetividades individuais, do movimento de integração dos bailarinos proporcionado pelas danças circulares e da dimensão política na perspectiva de construção de uma cultura da paz tendo em vista a conscientização das pessoas acerca de suas responsabilidades pessoais e ecológicas.

**Abstract:** *From field work done in the class of focusers of circular dances in Brasília - DF, this article approaches issues about individual subjectivities, the integration movement of dancers provided by circular dances and the political dimension in the perspective of a construction a culture of peace in view of the awareness of people about their personal and ecological responsibilities.*

*O profeta  
Para os homens, que eram cegos,  
Tu querias, Profeta, dizer a Verdade  
E os olhos dos homens iluminaram de êxtase:  
As tuas palavras estavam cobertas, ajazadas  
[escorrentes de poesia  
Como esses cadáveres floridos de algas e espumas que  
[as dragas levantam do fundo do abismo...  
Tu quiseste dizer a Verdade e disseste a Beleza!  
E choraste.  
Mas os anjos sorriam-te...  
Porque a Beleza é a forma angélica da Verdade.*

Mário Quintana. Apontamentos de história sobrenatural, 2005.

tensão do dia a dia, na integração das pessoas, na resolução de conflitos.

Esse trabalho é resultado do trabalho de campo realizado de abril a novembro de 2011. As aulas aconteciam às quartas-feiras no Curso de Focalizadores<sup>3</sup> de Danças Circulares em Brasília – DF.

Tendo em vista a interação com os bailarinos que estavam no processo de formação de focalizadores de danças circulares, o artigo é um ensaio etnográfico, no qual será descrito os momentos por mim vivenciados e a interação com os colegas e professores das danças circulares.

A religiosidade da Nova Era está voltada para o cultivo de si, cuja idéia holística de saúde orientada para o exercício físico, mental e espiritual entre grupos e indivíduos e uma conscientização ecológica. A conexão da religiosidade da Nova Era em uma busca de desenvolvimento do *self* com a preocupação de preservação ecológica do planeta se interage na identidade das pessoas movidas por um espírito Nova Era. Tais idiosincrasias foram observadas nos dançarinos de danças circulares que, envoltos por esse espírito da Nova Era, conscientizam-se e são conscientizados pela concepção do desenvolvimento espiritual, pessoal e ecológico.

Esse artigo é uma análise de algumas questões vivenciadas nas aulas das danças circulares tendo em vista as teorias antropológicas. Nesse sentido, é uma tentativa de analisar certas questões à luz das teorias antropológicas.

O artigo foi dividido em cinco partes. A primeira parte é um convite à coesão, nessa perspectiva de coesão e integração, na qual Marcel Mauss (2003) analisa a relação de troca na sua famosa obra *Ensaio sobre a dádiva*. A segunda parte é um convite à individualização, uma vez que as danças proporcionam tanto a harmonia e integração no grupo como também individualização. A terceira parte se refere à política e subjetividade e a última parte é um convite à dimensão terapêutica das danças circulares sagradas tendo em vista o ensaio etnográfico de Favreet-Saada (2005) e a sua experiência com a

## Introdução:

Danças circulares, também conhecidas como danças circulares sagradas, são danças de roda, que fazem parte de várias culturas no mundo todo. Há danças tradicionais, que foram passadas de geração a geração preservando os movimentos. Também é possível dançar as danças coreografadas. A maioria das coreografias é elaborada pelos professores das danças circulares.

Bernhard Wosien<sup>1</sup>, bailarino e coreógrafo, foi quem registrou as danças tradicionais de diversas partes do mundo. Tendo-as registrado, passou a ensinar as danças e percebeu que, ao dançar, sentimentos de amor, amizade, gratidão e alegria estavam presentes. A partir de 1976<sup>2</sup>, as danças passaram a ser conhecidas como Danças Circulares Sagradas e estavam sendo dançadas em vários lugares do mundo. O movimento é tido como mágico e transformador para aqueles que dançam, cujos benefícios podem ser observados na saúde ao diminuir a

<sup>1</sup> Para saber mais sobre Bernard Wosien, acesse o site elaborado por sua filha: <http://www.sacreddance-osien.net/index.html>.

<sup>2</sup> Para saber mais sobre a história das danças circulares, acesse o site: <http://www.dancascircularesrj.com.br/50.html>.

<sup>3</sup> Focalizadores são as pessoas que passaram por um processo de treinamento cujo aprendizado consiste tanto na técnica das danças quanto na dimensão holística das Danças Circulares a fim de conduzir grupos para dançar as Danças Circulares. Isabel Zago, focalizadora de Danças Circulares Sagradas, organizou um texto que auxilia o focalizador na sua tarefa de conduzir o grupo. Disponível no site: <http://www.rodastransdancas.com.br/userfiles/file/dicas%20do%20focalizador/Dicas%20do%20Focalizador%20DCS%20-%20Compilação.pdf>



feitizaria em Bocage. Por fim, as considerações finais compreendem numa pequena análise de um movimento de cultura da paz.

## Um convite à coesão

Muitos compromissos. Trabalho pela manhã, frequentar as aulas de graduação à tarde. Vários pensamentos surgem durante o dia: textos a serem lidos, trabalhos a serem entregues, seminários a serem realizados. Sempre com aquela sensação de ter que honrar os compromissos firmados, mas sempre com aquela dúvida se conseguirei honrá-los. Dessa forma, mal consigo olhar para as pessoas, é raro o tempo para conversar com os amigos, ainda mais na quarta-feira, meio da semana repleta de compromissos. Porém, quarta-feira é o dia de frequentar as aulas das danças circulares.

À noite vou à aula das danças circulares. Chegando ao local, todos estavam de mãos dadas formando um círculo. Marcela<sup>4</sup>, professora do curso de focalizadores das Danças Circulares, recitava um poema de Hilde Domin<sup>5</sup> a seus alunos que estava registrado na apostila do curso. O poema se referia à atenção e cuidado de pessoas que reconhecem o outro, que olham e confortam, regenerando e refortalecendo a existência da pessoa.

Logo após o poema ser recitado fomos dançar. As danças circulares são danças nas quais sempre existe contato, seja o contato do olhar, seja o contato do toque. Um sorriso recebido durante a dança, por exemplo, é logo retribuído com outro sorriso.

Mauss (2003), no *Ensaio Sobre a Dádiva*, chama atenção para recebê-lo e o retribuir, ou seja, para a troca. Na concepção desse autor, as trocas produzem aliança nas relações, sejam relações matrimoniais, políticas, econômicas, jurídicas, diplomáticas e religiosas. As alianças religiosas eram realizadas nas cerimônias de sacrifícios, compreendidas como um tipo de relacionamento com os deuses, que gerava aliança. As alianças políticas consistiam nas alianças entre a própria chefia ou subordinados. A dádiva estava presente nessas relações, o receber e o retribuir consistiam em ações das pessoas que geravam as alianças, e dessa forma formavam um elo.

Nesse sentido, Mauss (2003) concebe a análise da dádiva não apenas pelo prisma do receber e retribuir presentes e, consequente-

mente, a formação das alianças. Mauss (2003) também analisa a mistura de almas ao observar o direito maori. No direito maori, as coisas trocadas possuíam um *hau* e o *mana*. *Hau* consiste na alma que vai junto com o presente, por isso o presente recebido não é inerte. O presente possui alma. Já o *mana* consiste na força reservada aos homens, configurando a autoridade e poder. A mescla de almas gera um vínculo jurídico, pois aquilo que era trocado não era inerte, ou seja, o que era trocado era dotado de espírito. Nessa concepção, há uma movimentação das coisas trocadas, pois são movidas pela alma daquele que presenteou. Aquele que recebeu o presente recebeu a alma daquele que doou. As relações sociais são estabelecidas tendo em vista o contrato firmado pelas pessoas ao receberem e retribuírem alguma coisa.

As coisas trocadas não consistem apenas nos bens materiais. Os gestos, os sorrisos, os olhares também estão impregnados de almas tendo em vista as relações das trocas sociais. Os homens dependem uns dos outros nas relações que são constituídas.

O olhar nas danças circulares é fortemente marcado, pois a maioria das danças ocorre em círculo. Os olhares, os sorrisos, os gestos são constantemente retribuídos quando se dança. O poema recitado pela professora na aula relata essa união. A união advinda de olhares amistosos que acolhem e regeneram o indivíduo, o qual não tem tempo para olhar os outros nem a si mesmo tendo em vista as adversidades da vida urbana. A idéia de aliança de Mauss está presente nas danças circulares e a mescla de almas é um convite para a integração e a coesão do grupo ao dançar.

## Um convite à individualização

Embora as danças circulares sejam um convite para harmonia e coesão das relações sociais, há momentos de profunda interiorização. Em uma dessas quartas-feiras, dia das danças circulares, ao chegar à aula defrontei-me com

<sup>4</sup> Todos os nomes dos pesquisados foram substituídos, de forma a preservar sua identidade. Os nomes das pessoas reconhecidamente públicas, constantes em documentos e livros consultados durante a pesquisa, foram mantidos tal como constam originalmente.

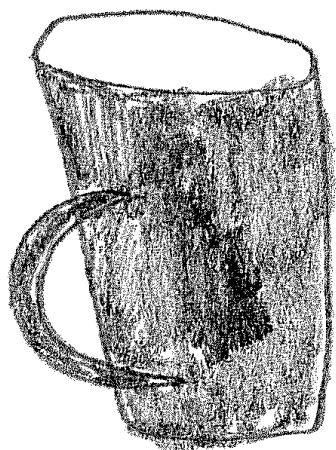
<sup>5</sup> Você existe de Hilde Domin:

"O teu lugar é onde olhos te vêem. Onde os olhos se encontram, tu surges.

Sustentado por um chamado, sempre a mesma voz, parece que só há uma voz com a qual todos chamam.

Tu estavas caindo, mas não caís. Olhos te seguram.

Tu existes porque há olhos que te querem, que te olham e dizem que tu existes.



várias máscaras no centro da roda. Foi pedido para cada aluno colocar uma máscara. Depois de as máscaras serem colocadas, todos dançaram de uma maneira espontânea ao som de uma música calma e contagiante. Pela primeira vez, não estávamos aprendendo a dançar coreografias, estávamos dançando à vontade.

O dançar espontaneamente não era comum nas danças circulares, pois estávamos sempre aprendendo os passos das danças tradicionais de diversos países ou coreografadas. Assim, havia rigidez na aprendizagem das danças, pois não estávamos apenas aprendendo a ser dançarinos, estávamos aprendendo as danças para focalizá-las futuramente. Como seríamos professores de danças circulares, havia um rigor na aprendizagem além do regular.

Entretanto, essa quarta-feira foi diferente. Dançávamos livremente utilizando máscaras. Olhar para cada colega utilizando máscaras e dançando foi inovador. Havia colegas dançando em duplas, outros em trio. Um rapaz, em particular, preferia dançar sozinho, e enquanto dançava contemplava seus movimentos ao se observar no enorme espelho que havia na sala de dança.

Quando a música terminou de tocar e as máscaras foram retiradas, os colegas se entreolharam. Luana, aluna do Curso de Focalizadores de Danças Circulares, comentou a respeito da transformação no seu comportamento e no modo de dançar, que a máscara havia possibilitado. Marcus, também aluno do curso, se referiu à máscara como dotada de poder, que possibilitou aflorar seus sentimentos mais íntimos, os quais lhes possibilitaram dançar mais livremente, pois não era necessário seguir uma ordem coerente nas danças, na qual havia um começo, meio e fim.

As danças coreografadas constituem um ritual, pois cada dança possui um jeito certo de dançar, de dar as mãos e de se locomover. A maneira mais comum de se dar as mãos é com a palma da mão do braço direito estendida para cima e a palma da mão do braço esquerdo estendida para baixo. O movimento das pernas também é executado de acordo com a dança específica. Às vezes, começa-se com o pé direito, outras vezes, com o pé esquerdo. Além disso, os movimentos precisam ser rigorosamente respeitados, pois os movimentos referem-se às energias evocadas de acordo com cada movimento realizado.

Esse rigor na maneira de dançar se refere tanto às danças coreografadas quanto às danças tradicionais, que consistem em movimentos realizados há vários anos. A maneira correta de dançar é valorizada, pois há necessidade de preservar essas danças tal como eram dançadas pelos povos há séculos atrás. Por essas e outras razões, as danças circulares constituem-se um rito, onde se preza a simetria, a coesão e a harmonia.

Embora a simetria, a coesão e a harmonia sejam uma constante nas danças, as emoções das pessoas ao se utilizarem das máscaras estavam mais em evidência na sala de aula de acordo com alguns depoimentos dos colegas dançarinos. Crapanzano (2005) descreve que as

emoções que estão por trás dos sujeitos consistem em tumultuosos sentimentos e sensações. Crapanzano (2005) relata a vivacidade das emoções dos indivíduos ao observar a mudança de percepção do ambiente, um local físico.

Para ilustrar sua ideia, este autor descreve um dia de orientação de uma de suas alunas, que havia chegado até sua sala repleta de dúvidas e incertezas a respeito do tema por ela escolhido para estudar. Toda a emoção de sua aluna trazia para sua sala uma atmosfera mais densa e opaca de tão vivo que eram os sentimentos e emoções dela. Assim, Crapanzano (2005) defende o estudo por parte dos antropólogos a respeito da mudança da realidade objetiva para a realidade subjetiva.

No que se refere à análise de Crapanzano (2005) acerca dos ritos religiosos, as narrativas dos participantes de rituais relatam que os participantes sentiam uma enorme solidão no momento de execução do rito. Percebe-se que os participantes não se sentiam imersos em um todo coeso e harmônico tal como Durkheim (2003) se refere.

Conforme Durkheim (2003), é a exaltação coletiva provocada pela reunião dos indivíduos num mesmo lugar que faz surgir o fenômeno religioso e inspira o sentido do sagrado. Essa exaltação coletiva consiste na representação coletiva que é fruto da consciência coletiva, um todo que possui vida própria.

As máscaras colocadas pelos alunos das danças circulares e as danças espontâneas permitiram que os participantes das danças circulares estivessem mais próximos das suas vontades já que se sentiam livres para dançar naquela quarta-feira. Pergunto se as máscaras podem ter propiciado uma mudança da atmosfera conforme Crapanzano (2005) relata tendo em vista a mudança da realidade objetiva para a realidade subjetiva. Com as máscaras, os relatos das pessoas eram de que se sentiam mais à vontade, ou seja, mais próximos de suas emoções. Tão à vontade que não queriam devolver as máscaras.

## Um pouco de política e subjetividade

Em uma das primeiras aulas em que frequentei, chamou-me atenção a necessidade de Marcela agradecer a presença das pessoas, pois, conforme Marcela frisava, era muito importante a comunhão das pessoas em pensamentos positivos tendo em vista o momento delicado em que o planeta está passando.

O momento delicado, no qual Marcela enfatiza, consiste nos desastres do meio ambiente, como terremotos, tsunamis, chuvas torrenciais, vulcões que estavam adormecidos e voltaram à atividade. Além dos desastres ecológicos que afetam as áreas urbanas, há as tragédias sociais, tal como o aumento do número de pessoas em estado de depressão, a violência urbana, a má distribuição de renda que ocasiona a disparidade entre os mais ricos e os mais pobres, fenômeno típico brasileiro. O realce ao momento delicado pelo qual o planeta se encontra enfatiza esses desastres como se essas tragédias esti-

vessem ocorrendo com maior frequência em um espaço de tempo menor.

No que se refere às ocorrências sociais, Durkheim (1999) analisou a crise moral que a sociedade de sua época enfrentava e abordou a questão da individualização cada vez mais frequente na sociedade moderna, cuja sociedade se estabelece na solidariedade orgânica e a consequente busca dos indivíduos em se especializarem para o mercado de trabalho.

Durkheim (2000) completa o seu raciocínio na sua obra a respeito do suicídio, onde observa que o aumento do número de suicídios na sociedade moderna se manifestava em período de crise econômica, seja nos períodos de prosperidade da economia, seja nos períodos de crise da economia. O suicídio ocorria em maior número nos casos em que havia um exagero da atividade econômica e um aumento das trocas e das rivalidades. Pergunto se a análise da crise moral pela qual a sociedade de sua época enfrentava pode ainda estar em sintonia com as tragédias sociais observadas na sociedade atual.

Em outro momento, a professora das danças circulares enfatizava que era preferível as pessoas participarem das aulas de danças circulares a assistirem aos noticiários da televisão, cujas notícias veiculadas na sua grande maioria das vezes consistem em tragédias. É possível perceber nesse comentário a valorização de uma atividade que proporciona bem estar, ou seja, “alimenta o espírito” em detrimento de outra que muito provavelmente envolve uma “contaminação do espírito” aos olhos da professora. Por um lado, a atividade por ela exercida é exaltada como um trabalho dignificante ao desenvolvimento do *self*, por outro lado, os que não estão trabalhando pró-ativamente pelo desenvolvimento do *self* não estão inseridos na dimensão espiritual e pessoal que as danças circulares promovem.

Embora as teorias antropológicas tenham se valido do conflito e oposição de um grupo em relação a outro para enfatizarem a dimensão política desse movimento, conforme Gluckman (1987), ao analisar a situação social na Zululândia moderna, o qual abordou a clivagem dominante que consiste na relação entre os europeus e os zulus, e o desencadeamento de conflitos e cooperação advindos da interação desses dois grupos em oposição; e Barth (1998), ao examinar os grupos étnicos, o qual observou que as distinções étnicas advêm do contato entre outros grupos étnicos e, dessa forma, a identidade étnica advêm da oposição de um grupo em relação a outro grupo. Barth (1998) aborda a fronteira política construída pelos grupos étnicos tendo em vista a necessidade de se instituírem enquanto grupos étnicos em oposição a outro grupo étnico.

Acredito que a exaltação da professora Marcela ao trabalho honroso de desenvolvimento do *self* e do desenvolvimento espiritual, proporcionado pelas danças circulares, não esteja no campo do conflito e oposição de um grupo em relação a outro, tendo em vista a constituição política; mas acredito que, no que diz respeito à identidade, é possível observar nas palavras de Marcela que existe uma super valorização de

uma atividade que trabalha em prol de ajudar as pessoas a se autoconhecerem em contraponto a outras atividades, como as das pessoas que preferem ficar em casa assistindo a televisão comodamente.

No que tange à questão da identidade dos religiosos, Almeida (2009) observou que os pentecostais estão em oposição às religiões afro-brasileiras, embora seja uma oposição que não desacredite nas suas práticas, pelo contrário, é uma oposição que legitima as práticas do universo afro-brasileiro. Brandão (1988) percebeu que, no domínio mediúnico, uma oposição simbólica entre o espiritismo e os cultos “afro” é intensa e recebe conotações divergentes, de um lado e do outro. Observa-se que é comum o estabelecimento de uma identidade religiosa em oposição a outras identidades religiosas. Assim, ao observar a fala da professora, o antagonismo não se faz tendo em vista outros movimentos religiosos, mas sim a escolhas de atividades que não proporcionam o autoconhecimento e o desenvolvimento espiritual.

É muito marcado na fala da professora o orgulho e a honra de poder ajudar as pessoas a se autoconhecerem e a se fortalecerem espiritualmente. É algo valioso que deve ser compartilhado, e não guardado consigo. Na concepção de poder para Foucault (1988), que analisa os termos de poder não sob a dimensão da dominação do aparelho ordenador do Estado sobre os indivíduos, mas na perspectiva das diversas formas de poder. Foucault (1988, p. 89) observa que “o poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares”. Em outra parte, Foucault (1988, p.89) conceitua: “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”. O poder para Foucault (2003: 231) constitui nas “relações de poder existentes entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família”.

Ensinar as danças circulares sagradas é ser detentor de um poder. É algo valioso e que deve ser realizado com respeito e responsabilidade. Respeito tendo em vista as danças tradicionais cujos movimentos devem ser minuciosamente preservados e com responsabilidade, porque há um grupo de pessoas que estão sob a responsabilidade do focalizador.

Nessa acepção de poder de Foucault, penso se seria possível analisar sob a dimensão política a constituição do movimento das danças circulares, também conhecido como danças circulares sagradas.

O que me pergunto não é a respeito de uma política tal como estamos acostumados a observar, a política que domina a vida dos indivíduos, muitas vezes escolhendo aqueles que irão viver e os que irão morrer, conforme as visões biológicas e políticas de Foucault (2002). É sob a perspectiva de outro tipo de política, mais branda e pacífica, que advém da vontade de um mundo melhor composto por pessoas conectadas mentalmente e pró-ativamente a elaborar esse mundo.

## Um convite à dimensão terapêutica das danças circulares sagradas

Em toda aula das danças circulares, há algum candidato para elaborar o centro da roda, no qual as danças são realizadas ao seu redor. No primeiro dia de aula, Sabrina, uma das alunas que já havia elaborado o centro, se prontificou a relatar a experiência. Disse:

*"Fazer o centro da roda é muito bacana porque é um pouco da gente que está sendo doado para o grupo, mas também existe a dificuldade de fazê-lo porque os elementos trazidos para o centro da roda refletem bastante a própria pessoa. Então, quem se candidata a fazer o centro da roda se preocupa durante todo o dia, pois quer fazê-lo da melhor forma possível. E não é só elaborar o centro como também é necessário explicar para o grupo o motivo de ter trazido certos objetos para o centro da roda. A gente passa o dia inteiro pensando sobre o que trazer para o centro da roda e o motivo pelo qual trouxe certos objetos."*

É possível observar o esforço e dedicação dos professores e dançarinos de danças circulares em construir um mundo onde as pessoas possam viver mais integradas, mais conectadas com a natureza e com o desenvolvimento do *self* e o espiritual.

Velho (1994) ressalta que o projeto é o efeito de escolhas conscientes dentre o campo de possibilidades em que o indivíduo está inserido. O sujeito pode ter mais de um projeto, mas há um projeto que norteia os demais. O projeto é transformado tendo em vista a dinamicidade de sua existência, e dessa forma, os indivíduos reelaboram e reconstróem suas identidades.

No que se refere ao projeto dos bailarinos das danças circulares, percebe-se que a dimensão do projeto se faz presente e atuante na forma como as danças estão inseridas em um contexto maior, cujo prazer não está apenas em dançar, mas também no projeto de construção de um mundo composto por pessoas com pensamentos e atitudes respeitadas, desencadeando responsabilidade social e ambiental naqueles que dançam.



Baile das Danças Circulares

Foto: Isabel Zago. Novembro/2011

Dessa forma, Sabrina resumiu o que acontece todo início das aulas. Em toda aula, algum aluno faz o centro e explica para a turma porque escolheu aqueles objetos. Teve uma aula, especificamente, na qual o centro da roda chamou atenção. Ruth, uma das alunas, trouxe elementos nas cores branca, verde, azul e amarela e um vaso de flor estava posicionado no meio dos elementos. Era um lenço de seda nas cores azul e branco estendido no chão e o vaso de flor com flores amarelas sobre o lenço. Ruth relatou o significado de cada elemento trazido e a energia evocada de cada cor.

Em relação ao vaso de flor, Ruth relata que havia alguns botões de flores que estavam fechados e outros que estavam abertos. Em seguida, Ruth diz: “os botões de flores fechados simbolizam as pessoas que não estão em sintonia com o grupo, não estão envolvidas com as danças, mas que logo estarão envolvidas, pois todos os botões do vaso de flor se abrirão”.

Esse episódio me fez lembrar o texto de Favret-Saada (2005), em que a autora relata seu envolvimento com a feitiçaria em Bocage, onde as pessoas somente passaram a comentar com ela a respeito da feitiçaria no momento em que eles perceberam que ela foi afetada. Outra questão interessante no texto de Favret-Saada (2005) e Zenobi (2010) diz respeito à dimensão que a observação participante possui no trabalho do etnógrafo, uma vez que, em um primeiro momento, é mais comum o antropólogo observar do que participar, sendo que a participação só acontece depois. Porém, Favret-Saada (2005) questiona a observação participante e desenvolve um método que possibilita o antropólogo fornecer informações a respeito dos aspectos não verbais e involuntários da experiência humana. Para isso ocorrer, é preciso deixar-se afetar, conforme explica Favret-Saada.

Em contrapartida, Goldman (2005) chama atenção para o tempo que durou a pesquisa da Jeanne Fravet-Saada em Bocage, tempo longo e difícil de ser executado em pesquisas ultimamente, pois sua pesquisa demorou nove anos para ficar pronta. Entretanto, observa que o tempo é relação e é através do tempo, que não pode ser medido, que os antropólogos podem se

envolver com o grupo estudado. Goldman (2005, p. 150) diz:

*“Basta que os etnógrafos se deixem afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer, relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder reduzir a prática etnográfica”.*

Percebe-se nas palavras de Goldman (2005) que, para o antropólogo ser afetado pelas mesmas forças que afetam as pessoas nas quais ele está em interação, o tempo de convívio do antropólogo com as pessoas é fator determinante nessa relação. Nesse sentido, a perspectiva da não representação das pessoas estudadas e de seu objetivo de oferecer à feitiçaria estatuto de técnica e conhecimento de aparato terapêutico, abordado por Favret-Saada (2005), consiste em um modo de fazer antropologia respeitando o grupo estudado que acolhe o antropólogo.

## Conclusão

Tendo em vista a convivência com os bailarinos e professores de danças circulares, percebe-se que o movimento denominado Nova Era se faz presente na relação entre os bailarinos e até mesmo na relação entre os bailarinos com o planeta, uma vez que é presente o desenvolvimento de uma consciência tanto voltada ao *self* quanto voltada à preocupação ecológica e social.

No que diz respeito ao movimento Nova Era, Almeida (2010, p. 377) o analisa tendo em vista à categoria da espiritualidade:

*“[...] que conceitualmente não se reduz ao alcance da categoria religião, mas é, no entanto, um campo empírico investigado, regra geral, pelas Ciências Sociais da Religião. A literatura vem circunscrevendo o fenômeno em torno do termo Nova Era, que em boa medida elabora a bricolage de referências pré-modernas como a desre-*

*gulação institucional, o consumo mercado-lógico de vivências e experiências espirituais, e a ênfase no autoaperfeiçoamento do indivíduo.” ( ..... )*

É possível observar que as danças circulares estão inseridas na dimensão espiritual do movimento da Nova Era e na possibilidade de se fazer um estudo empírico. As danças unem as pessoas e regeneram a vida daqueles que dançam, uma vez que o movimento trabalha com a saúde mental além da física, colaborando para o autoaperfeiçoamento do indivíduo e o desenvolvimento espiritual.

A união das pessoas ao redor do centro da roda traz comunhão entre os indivíduos em um mundo cada dia mais competitivo e individualista. A mescla de almas enfatizada por Mauss (2003) se manifesta nesses momentos de comunhão. Estar na roda das danças circulares é se sentir parte de um todo: a roda e sua magia de integração, de autoconhecimento, de respeito ao sagrado, de conscientização ecológica uma vez que a interação entre as pessoas na roda revitaliza-nos e encoraja-nos na nossa posição enquanto sujeitos ativos e colaboradores quando longe da roda das danças, ou seja, quando da nossa inserção nas atividades diárias e rotineiras vividas por nós cotidianamente. A roda das danças circulares, isto é, a presença do grupo fortalece-nos e desencadeia em nós uma maior compreensão do outro e possibilita o desenvolvimento de afetividade enquanto sujeitos ativos na sociedade.

Souza (2009), em entrevista realizada com o professor de sociologia e antropologia da Universidade de Strasbourg na França David Le Breton, lhe perguntou a respeito das especi-

tidades do uso do corpo tal como são empregados pelos considerados modernos primitivos. Le Breton respondeu que os modernos primitivos seriam os indivíduos que buscam a espiritualidade cuja procura não se confunde com instituições religiosas, é apenas uma maneira de elaborar o sagrado pessoal, onde haveria transformação não apenas do corpo como também do interior.

O movimento Nova Era está na dimensão dos modernos primitivos, e as danças circulares possibilitam a elaboração do sagrado pessoal. Entretanto, a elaboração do sagrado pessoal não está desvinculada da necessidade do grupo tal como Durkheim (1996) já observou. A presença do grupo e a força do coletivo têm grande importância para o sagrado pessoal ser elaborado como Marta, uma das alunas, comentou uma vez:

*“quando dançamos as músicas infantis, relembramos a nossa infância e nos conectamos com o nosso espírito livre e liberto tal como criado por Deus. Como crianças, dançamos juntos, brincamos juntos e o grupo nos leva a Deus, pois cada brincadeira compartilhada e gargalhada dada é a união com o outro ao dançar”.*

Assim, o grupo é enfatizado como essencial aos bailarinos para o sagrado se fazer presente. Terminei esse artigo com uma frase que a professora Marcela gosta de falar nas suas aulas e acredito que essa frase resume a dimensão acolhedora e é um convite para você, leitor, entrar na roda: “a roda das danças circulares é o espaço do erro e do perdão”.

Submetido em Novembro de 2011

Aceito em Julho de 2012

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ronaldo. (2009). A Igreja Universal e seus demônios. São Paulo: Terceiro Nome.
- ALMEIDA, Ronaldo. (2010). Religião em transição. In: MARTINIS, C. B. C.; DUARTE, L. F. D. (Orgs). Horizontes das ciências sociais: antropologia. 1. ed. São Paulo: Anpocs/Barcarolla,
- BARTH, Frederik. (1998). Grupos Étnicos e suas Fronteiras. POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. (Orgs). Teorias da Etnicidade. São Paulo: Editora da UNESP,
- BRANDÃO, Carlos Roberto. (1988). Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: FERNANDES, R. C. Brasil & EUA Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro: Graal,
- CRAPANZANO, Vincent. (2005). A cena: lançando sombra sobre o real. Mana, Rio de Janeiro, vol. 11, nº 2, p. 357-383. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200002&script=sci_arttext)>. Acessado em: 13/09 de 2011.
- DOMIN, Hilde. (2006). Der Baum blüht trotzdem. Editorial: S. Fischer,
- DURKEIM, Émile. (1995). Da divisão social do trabalho. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes
- DURKEIM, Émile. (2000). O Suicídio. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes
- DURKEIM, Émile. (1996). As formas elementares da vida religiosa. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes
- FAVRET-SAADA, Jeanne. (2005). Ser afetado. Cadernos de campo, São Paulo, vol. 13, ano 14, p. 155-161. Disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/da/cadcampo/ed\\_ant/revistas\\_completas/13.pdf](http://www.fflch.usp.br/da/cadcampo/ed_ant/revistas_completas/13.pdf)>. Acessado em: 12/08 de 2011.
- FOUCAULT, Michel. (2002). Aula de 17 de março de 1976. In: FOUCAULT, M. Em Defesa da Sociedade. Curso no College de France. São Paulo: Martins Fontes
- FOUCAULT, Michel. (2003). Poder e Saber – 1977. In: FOUCAULT, M. Estratégia, Poder, Saber. Coleção Ditos e Escritos, vol. IV, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel. (1998). Método. In: FOUCAULT, M. História da Sexualidade 1: A Vontade do Saber. 13 ed. Rio de Janeiro: Graal.
- GLUCKMAN, Max. (1987). Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In FELDMAN-BIANCO, B. (Org). A Antropologia das sociedades complexas. São Paulo: Global
- GOLDMAN, Márcio. (2005). Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. Cadernos de campo, São Paulo, vol. 13, ano 14, p. 149-154. Disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/da/cadcampo/ed\\_ant/revistas\\_completas/13.pdf](http://www.fflch.usp.br/da/cadcampo/ed_ant/revistas_completas/13.pdf)>. Acessado em: 12/08 de 2011.
- MAUSS, Marcel. (2003). Sociologia e Antropologia. 4 ed. São Paulo: Cosac Naify.
- QUINTANA, Mário. (2005). Apontamentos de história sobrenatural. 1 ed. São Paulo: Globo.
- SOUZA, Cláudia Machado. (2009). Entrevista com David Le Breton. Iara - Revista de moda, cultura e arte, São Paulo, vol. 2, nº 2. Disponível em: <[http://www.iararevista.sp.senac.br/arquivos/noticias/arquivos/93/anexos/lara\\_01\\_David\\_Le\\_Breton\\_VERSAO\\_FINAL.pdf](http://www.iararevista.sp.senac.br/arquivos/noticias/arquivos/93/anexos/lara_01_David_Le_Breton_VERSAO_FINAL.pdf)>. Acessado em: 04/01 de 2012.
- VELHO, Gilberto. (1994). Memória, Identidade e Projeto. In: VELHO, G. Projeto e Metamorfose. Antropologia das Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ZENOBI, Diego. (2010). O antropólogo como espião: das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. Mana, Rio de Janeiro, vol. 16, nº 2, p.471-499. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132010000200009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132010000200009&script=sci_arttext)>. Acessado em: 02/08 de 2011.



# Trajetórias de desenvolvimento do leste asiático: lições e implicações para o Brasil

**Daniel Anselmo Marechal**

Graduando em Relações Internacionais pela USP.

**Palavras chave:** Desenvolvimento Econômico; Novos Países Industrializados; Economia Brasileira.

**Key words:** Economic Development; New Industrialized Countries; Brazilian Economy.

**RESUMO:** Este artigo procura analisar as trajetórias de desenvolvimento dos chamados novos países industrializados (NIPs): Coreia do Sul, Taiwan e China, buscando mostrar a importância da atuação do Estado na mudança da posição de um país dentro da divisão internacional trabalho. Procura-se depois avaliar as mudanças do cenário econômico atual, provocadas tanto pela ascensão da China quanto pela crise nos países centrais. Busca-se, primeiramente, elucidar as dificuldades e potencialidades apresentadas à economia brasileira e, em seguida, avaliar o que tem sido feito recentemente em matéria de política de desenvolvimento, tecendo comparações com os casos anteriormente citados.

**ABSTRACT:** *This article analyzes the development path of the New Industrialized Countries (NIPs) - South Korea, Taiwan and China - showing the importance of state action on changing the position of a country within the international division of labor. The aim is to evaluate changes in the current economic scene caused by the rise of China and by the economic crises in the core countries. The article then seeks to clarify the potentialities and difficulties presented to the Brazilian economy and to evaluate what has been done concerning development policies, making comparisons with the cases previously mentioned.*

## Introdução

A posição ocupada por um país na divisão internacional do trabalho não é um fato neutro nem natural. Como colocado por Peter Evans, alguns nichos do mercado global apresentam taxas de lucro mais elevadas por tempo limitado ou persistentemente, havendo portanto, uma espécie de hierarquia internacional, que gera “profundas implicações nas políticas interna e no bem-estar de seus cidadãos” (Evans, 2001).

No capitalismo contemporâneo, as posições mais elevadas dessa hierarquia são ocupadas pelos países produtores de bens intensivos em tecnologia, uma vez que o conhecimento, protegido legalmente como propriedade privada, funciona como uma barreira à entrada impedindo que a concorrência dite suas leis sobre os preços desses bens. Assim, as empresas são capazes de obter lucros extraordinários. A tecnologia não é um fator distribuído naturalmente entre os países; pelo contrário, ela é uma vantagem comparativa construída e mantida, historicamente, com a atuação do Estado.

No presente ensaio, busca-se mostrar que as trajetórias de desenvolvimento dos novos países industrializados (NIPs) asiáticos endossam essa ideia. Taiwan, Coreia do Sul e, especialmente, China tiveram nas últimas décadas espantosos índices de crescimento econômico, sempre com uma forte presença do Estado nas decisões de ordem econômica, embora as formas de intervenção tenham variado bastante. Um alto nível de incorporação de tecnologia sustentou esse crescimento em suas etapas mais recentes, o que permite afirmar que os três países ascenderam na hierarquia da divisão internacional do trabalho – especialmente Taiwan e Coreia do Sul, enquanto a China permanece, majorita-

riamente, sustentando seu crescimento com base em bens intensivos em trabalho, embora venha implementando um evidente esforço, que vem mostrando resultados, em desenvolver tecnologia própria.

Com essa mudança de posições, as potencialidades de desenvolvimento de todos os outros participantes da economia mundial também se alteraram, especialmente por conta da ascensão chinesa. Por isso, a situação do Brasil na economia mundial deverá, também, sofrer transformações, o que pode ter consequências negativas ou positivas para o bem-estar da população, dependendo da forma de intervenção do Estado, questão que será discutida na seção final deste ensaio.

## Coreia do Sul e Taiwan: subindo a escada<sup>1</sup>

Coreia do Sul e Taiwan passaram por etapas semelhantes em seus processos de industrialização. Em ambos os países, alguns anos depois do fim da ocupação japonesa, a elite do Estado implementou estratégias de desenvolvimento, embora bastante distintas quantos aos meios, e conseguiu, na década de 1980, fazer da tecnologia o motor de seu dinamismo econômico, criando “novos segmentos de mercado em que pudessem competir as empresas nacionais” (Amsden, 2004) no mercado mundial.

Antes disso, experimentaram uma fase de industrialização por substituição de importações (ISI), mas, já na década de 1960, passaram a orientar sua produção para o comércio exterior; inicialmente com manufaturas intensivas em trabalho. Cerca de dez anos depois em capital, e atualmente em tecnologia.

<sup>1</sup> O título faz menção à expressão “chutar a escada”, que aparece em O Sistema Nacional de Economia Política, de Friedrich List, publicado em 1841: “É um expediente muito comum e inteligente de quem chegou ao topo da magnitude chutar a escada pela qual subiu a fim de impedir os outros de fazerem o mesmo” (List apud Chang, 2003, p. 13). A ideia é retomada pelo economista sul-coreano Ha-Joon Chang, que, em seu livro Chutando a Escada: A estratégia de desenvolvimento em perspectiva histórica, busca revisar as trajetórias de desenvolvimento dos países ricos. O autor mostra que as recomendações sobre políticas e instituições feitas pelos países ricos e por organismos internacionais como o Banco Mundial em nada se parecem com as estratégias efetivamente implementadas no passado pelos países atualmente desenvolvidos.



No entanto, ao contrário do que pode parecer, Coreia do Sul e Taiwan, apesar de terem chegado a pontos relativamente parecidos, percorreram caminhos bastante diversos, devido à diferença de suas trajetórias históricas e de suas dinâmicas políticas internas. Por conta disso, em cada um dos países os impactos sociopolíticos do desenvolvimento também divergiram, o que condiciona as possibilidades abertas atualmente para a continuidade do processo.

Coreia do Sul e Taiwan iniciaram as suas etapas de ISI logo após o fim da ocupação japonesa, mais como uma resposta às condições concretas que se colocavam do que como resultado de uma política racionalmente deliberada. Nesse aspecto, suas trajetórias aproximam-se dos países em desenvolvimento da América Latina, como Brasil e México; e da Índia. Todos intensificaram seus processos de industrialização em resposta à completa desestruturação do mercado mundial, decorrente da Grande Depressão da década de 1930 e das duas guerras mundiais, o que permitiu o desenvolvimento de mercados pela produção doméstica de manufaturas.

Todavia, ao contrário do que ocorreu no Brasil, por exemplo, Coreia do Sul e Taiwan haviam passado por processos de reforma agrária, o que impediu que classes ligadas à grande propriedade adquirissem proeminência política após a descolonização. Por fim, outro aspecto importante que aproxima os dois países nessa etapa e também nas posteriores é o nacionalismo, relativo à ocupação japonesa, expresso no protagonismo das empresas nacionais na vida econômica, sejam elas estatais ou privadas.

Mas as semelhanças findam aqui, uma vez que Coreia do Sul e Taiwan tiveram trajetórias políticas bem diferentes, embora ambos tenham passado por experiências autoritárias duradouras. Isso, sem dúvida, implica em diferentes projetos de desenvolvimento. Afinal, Taiwan tem como especificidade o fato de ter se constituído como uma nação exilada, cujo partido hegemônico por décadas, o KMT, tinha um projeto de poder e uma estrutura organizacional forte, constituída anteriormente no continente no contexto da reação contra a ocupação japonesa. Por isso, a tendência dominante foi no sentido da construção, a partir do aparato deixado pelos colonizadores, de um Estado mais forte e “dominado por um partido leninista, com capa-

cidade de mobilização e uma forte presença na economia” (Cheng, 1990).

Por conta do projeto hegemônico do partido, o Estado adquiriu o controle sobre a atividade econômica, como forma de legitimar a sua dominação. Nesse sentido, assumiu o comando das empresas japonesas, passou a controlar o comércio exterior do país - transferindo as divisas das exportações agrárias para a indústria - e promoveu a dispersão da atividade industrial pelo território, impedindo a organização dos capitalistas como grupo político e a divisão social entre camponeses e operários.

Na Coreia do Sul, por outro lado, a tendência foi no sentido da constituição de um Estado burocratizado e pouco institucionalizado e da formação de uma estrutura social mais rígida e conflituosa, com a indústria concentrada em algumas regiões do país. O governo de Syngman Rhee, próximo aos Estados Unidos e seguindo as orientações destes, privatizou a “imensa propriedade que o governo colonial deixou para trás” (Cheng, 1990). A herança dos *zaibatsu*, dando início à constituição de uma grande e poderosa classe capitalista, com a formação dos grandes conglomerados, os chamados *chaebols*. Ademais, o regime cortou relações econômicas com o Japão (principal mercado consumidor de bens primários da região), o que impossibilitou a estratégia adotada por Taiwan de transferir recursos das exportações para a indústria, mas contou com a entrada maciça de divisas da ajuda norte-americana.

Na etapa de industrialização orientada para exportação (IOE) pela qual os dois países passaram, as diferenças anteriormente descritas se fizeram sentir na medida em que tiveram consequências sociopolíticas que moldaram os novos estrangulamentos e possibilidades para as etapas subsequentes. É importante ressaltar que, se a etapa da ISI não foi resultado de uma estratégia racionalmente formulado pelas elites do Estado, a etapa de IOE o foi.

Tanto em Taiwan quanto na Coreia do Sul, as reformas econômicas foram realizadas tendo claramente em vista a reformulação da economia em um contexto em que os ganhos possíveis nos muito limitados mercados internos eram decrescentes. Em ambos os casos, buscava-se então ampliar a produção de bens intensivos em trabalho para venda o mercado externo. Não

obstante, os arranjos políticos que acompanharam as reformas foram bem diferentes. Enquanto Taiwan era comandada por um partido hegemônico, capaz de controlar os interesses dos grupos sociais, a Coreia do Sul tinha um regime fraco, confrontado pela sociedade, que acabou ruindo com o golpe militar de 1961.

*“Em Taiwan, a transição para uma nova estratégia e desenvolvimento foi mediada por reformas econômicas envolveram persuasão e pressão, enquanto na Coreia do Sul a mudança de regime também acompanhou a transição. Durante a transição nenhuma batalha foi travada entre o Estado e os interesses sociais em Taiwan, enquanto os interesses da ISI foram trazidos sob controle pelo golpe militar de 1961 na Coreia do Sul” (Cheng, 1990).*

As estratégias adotadas também não foram as mesmas, especialmente no que se refere ao esquema de incentivos, ao planejamento industrial e à política relativa ao capital externo. Taiwan optou por priorizar os incentivos de tipo fiscal, manter a forma descentralizada de sua indústria e atrair investimentos externos diretos (IED), buscando guiá-los para as áreas prioritárias por meio de incentivos fiscais. Na Coreia do Sul, ao contrário, o esquema de incentivos adotado foi de tipo creditício. A concentração da indústria foi deliberadamente incentivada e o capital externo chegava principalmente na forma de empréstimos governamentais, o que no futuro geraria dificuldades macroeconômicas que não foram verificadas em Taiwan.

Ademais, em Taiwan, pequenos novos grupos econômicos foram incentivados a desenvolver as atividades industriais mais leves, enquanto a indústria pesada continuou em mãos estatais. Já na Coreia consolidou-se a concentração do poder econômico nas grandes corporações. Assim, a diferença na configuração social da sociedade dos ambos os países se manteve como

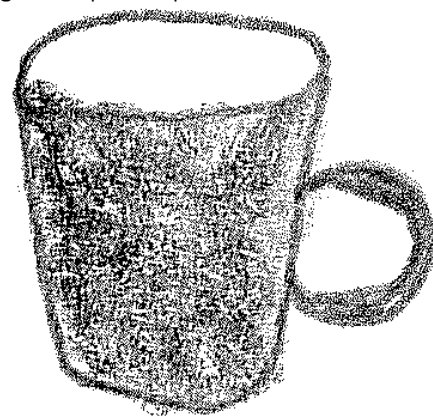
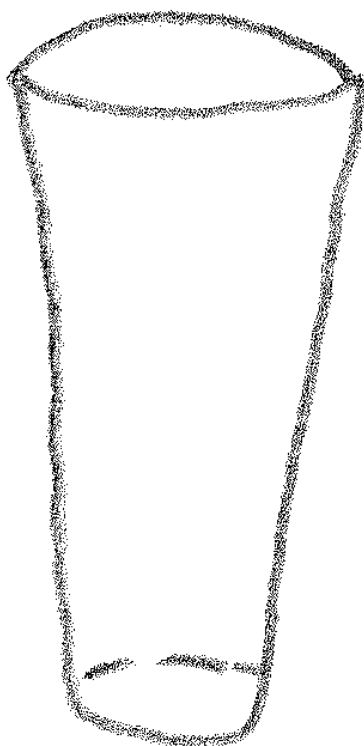
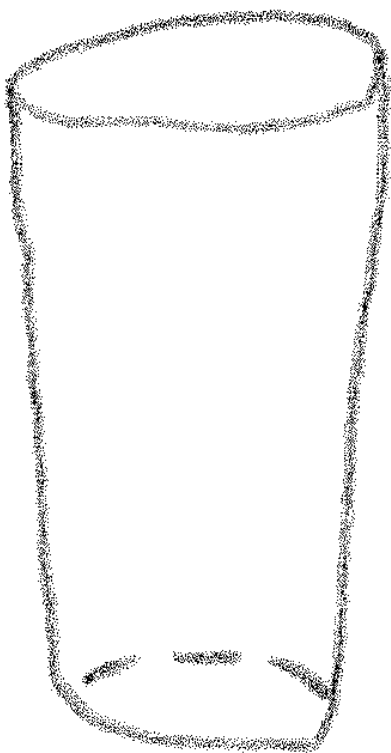
antes: em Taiwan, maior mobilidade, que legitimava a dominação do KMT; na Coreia do Sul, rigidez, mantida com a força do governo militar. A despeito dessas diferenças, nos dois casos a primeira etapa de IOE teve alguns pontos em comum: o Estado atuou como um ator importante no processo e houve o predomínio da produção de bens intensivos em trabalho.

Na década de 70, as bases da primeira etapa de IOE – produção de bens intensivos em trabalho para o mercado externo – entravam em xeque: “Tanto Taiwan quanto a Coreia do Sul estavam enfrentando uma pressão tridimensional: abaixo as segundas camadas de NICs; acima, protecionismo rastejante no ocidente; e internamente a força de trabalho encolhendo, aumentando assim os níveis salariais, especialmente em Taiwan”.

As duas economias haviam chegado a uma fase em que deveriam passar por uma reestruturação para manter a competitividade e o crescimento, e controlar a vulnerabilidade externa criada pela etapa anterior. Tornava-se necessário, assim, promover a produção doméstica de bens de capital, para elevar a produtividade do trabalho e, ao mesmo tempo, reduzir a dependência de importações. No patamar de desenvolvimento já atingido isso seria possível, já que se tornava viável a obtenção de ganhos de escala na produção de bens intermediários e de capital, substituindo as importações nesses setores, nos quais, aliás, os países desenvolvidos estavam perdendo competitividade.

Portanto, a fase de aprofundamento da IOE esteve atrelada a uma política de incentivos seletivos à ISI, mas tendo em vista, justamente, dinamizar o setor de bens de consumo para exportação como a base para o crescimento (Cheng, 1990). Com efeito, diante da saturação da oferta de trabalho, mostrava-se necessário elevar a disponibilidade de capital como forma de sustentar o aumento da produtividade dos bens de consumo, para que estes pudessem ter competitividade no mercado externo.

Esse processo ocorreu tanto em Taiwan quanto na Coreia do Sul, mas a forma de implementação foi distinta. No primeiro, coube ao Estado, diretamente, a construção da indústria pesada, papel desempenhado, na Coreia do Sul, pelas grandes corporações, os *chaebols*. A intensidade também foi variada: em Taiwan, o processo de aprofundamento da IOE foi gradual; na Coreia do Sul, intensivo, por conta das tensões políticas do país - a ditadura militar era legitimada, em grande parte, pelo crescimento



econômico.

Após a fase de aprofundamento da IOE, portanto, Coreia do Sul e Taiwan entraram nos anos 1980 com uma economia diversificada e intensiva em capital. Estava concluída a fase de *catching up*, na qual o Estado orientou a ação das empresas e a incorporação de tecnologia tendo em vista a redução das desvantagens de seu país para com as nações capitalistas avançadas no que se refere à dotação de capital.

Na etapa posterior, dinamizada pela inovação tecnológica, o Estado teve que mudar o seu papel, na medida em que os conhecimentos necessários para o desenvolvimento passaram a se situar para além de suas capacidades técnicas. Assim, Taiwan procurou investir em um modelo de desenvolvimento fortemente dependente dos órgãos estatais de P&D, especialmente o Instituto de Pesquisa de Tecnologia Industrial (ITRI), responsáveis por induzir as pequenas companhias nacionais a entrarem nos setores de vanguarda do mercado. Ademais, uma política fiscal protecionista permitiu a substituição de bens intermediários intensivos em tecnologia, nos moldes do que havia ocorrido com a SI de bens de capital na etapa de aprofundamento da IOE. Além disso, o país já vinha investindo em educação havia décadas, o que se refletiu no alto nível da mão-de-obra disponível.

No caso da Coreia do Sul, o Estado continuou a fornecer incentivos aos *chaebols*. Mas a crise financeira de 1997, que refletiu o grande endividamento e a falta de transparência nas contas desses grupos, fez com que o governo permitisse a fusão destes com empresas estrangeiras, a despeito da tradição nacionalista da economia do país.

Em suma, os dois países adentraram nos setores mais dinâmicos da economia mundial, fazendo da tecnologia o motor de sua expansão econômica recente. Como não poderia deixar de ser, diferentes trajetórias levam a diferentes opções. Assim, Taiwan tem hoje um parque industrial descentralizado, comandado em parte pelo Estado e em parte por pequenas firmas nacionais. Já a Coreia do Sul tem sua indústria concentrada em algumas poucas regiões e o motor de sua economia está ligado às grandes corporações, hoje fortemente atreladas aos capitais multinacionais e com dificuldades para retomar o crescimento desde a crise de 1997.

No entanto, conforme já mencionado, os

dois países ocupam posições mais elevadas na hierarquia da divisão internacional do trabalho, o que traz consequências positivas para o bem-estar de suas populações, empregadas, em grande medida, em setores que proporcionam alta renda ao trabalho. Isto é, claro, a despeito de todas as privações de direitos individuais resultantes de décadas de autoritarismo.

## China: as especificidades de um gigante em transição

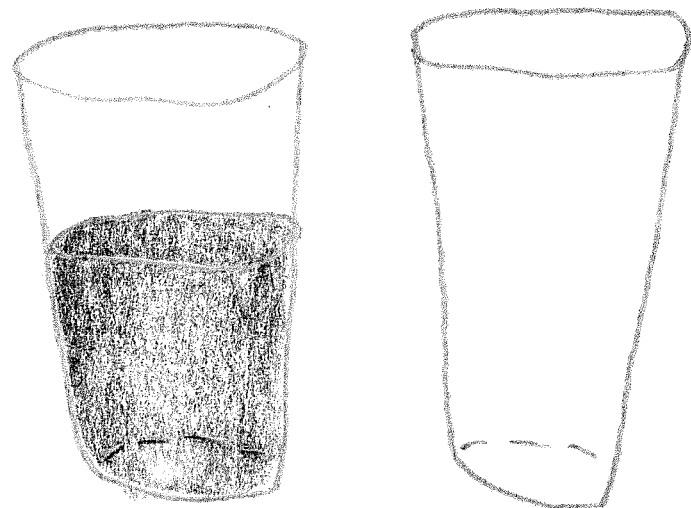
As elevadas e persistentes taxas de crescimento chinesas têm levantado questões complexas sobre o futuro da economia e da distribuição de poder mundial.

Há pouco mais de trinta anos, a China era um país essencialmente agrário, com cerca de 70% de sua população vivendo em comunas rurais, onde a propriedade privada e o comércio representavam a exceção. A maioria das pessoas, portanto, vivia do outro lado da fronteira que separa as relações de mercado da subsistência simples.

A partir de 1978, pouco depois do fim da desastrosa Revolução Cultural, quadros reformistas ascenderam à direção do Partido Comunista Chinês (PCC), até então absolutamente contrário à propriedade privada e às iniciativas de desenvolvimento locais. É importante ressaltar que, muito provavelmente, esses novos quadros não tinham uma visão avessa ao comunismo: para eles o crescimento econômico seria a única via para a elevação do bem-estar das massas, e sobretudo para a alavancagem da posição chinesa no sistema internacional. Até pelos menos meados do século XIX, quando os europeus ajudaram na sua desestabilização, a China foi um dos impérios mais avançados do mundo, e por isso, um nacionalismo antiocidental é historicamente forte entre os chineses.

Assim, é bastante compreensível que um projeto nacionalista visando à retomada da posição que o país já teve se torne hegemônico na sociedade e no partido: “mesmo hoje, as lideranças chinesas apontam que o ano de 2050 marcará a realização da promessa de Mao de que a China concretizaria seu *catching up*, deixando para trás mais de cem anos de derrotas e humilhações” (Cunha e Acioly, 2009). Nesse sentido, as reformas iniciadas no final da década de 1970 devem ser entendidas como uma mudança de estratégia, mas não de objetivos, o que não nos permite falar em uma adesão da China aos princípios do neoliberalismo ou de qualquer outra doutrina ocidental.

Nesse sentido, as reformas implementadas a partir de 1978, como colocado por Yingyi Qian, não foram no sentido da adoção do receituário consensual entre os economistas do ocidente - “estabilização, liberalização, e privatização, seguindo políticas de democratização” (Qian, 2003). Pelo contrário, o país adotou instituições de transição coerentes com suas condições iniciais e favoráveis a manutenção de seu regime político. Para Qian, a implementação das chamadas *best practices* na China provavelmente



te traria como consequência a amplificação das distorções já presentes, inibindo o potencial de crescimento da economia. Por isso, analisar o “milagre chinês” é uma tarefa complexa, já que exige que se deixem de lado velhas noções, afinal o arranjo institucional implementado é absolutamente novo e dinâmico.

Ainda assim, podemos estabelecer alguns traços que caracterizam o “capitalismo com características chinesas” (Huang, 2008). Em primeiro lugar, cabe destacar que o Estado chinês tutelou a “criação” do mercado com o chamado por Qian de “dual-track approach”. Por um lado, foram mantidas certas práticas típicas de uma economia planificada: controle de preços, da distribuição e quotas de produção; por outro se tornou permitida a comercialização dos excedentes em um mercado paralelo, permitindo que os produtores obtivessem lucros mais elevados e aumentassem a produção. Isso implicou em um fato político importante para a estabilidade social durante o período da transição:

*“A implicação do dual-track approach é política: representa um mecanismo para a implementação de uma reforma sem perda de criação. A introdução da faixa de mercado proporciona a oportunidade para os agentes econômicos que participam dela sejam melhorados, enquanto a manutenção da faixa de plano fornece transferência implícita para compensar perdedores potenciais da liberalização de mercado, protegendo o status quo sob um plano preexistente” (Qian, 2003).*

Além disso, no que se refere à propriedade de firmas, as reformas chinesas foram bastante originais. O PCC optou por permitir a criação de novas firmas, mas sem, contudo, instituir a propriedade privada. As *township-village enterprises* não eram estatais, nem privadas; eram empresas dos governos locais, legalmente pertencentes à coletividade, e foram responsáveis pela industrialização das áreas rurais do país. Por determinação do Estado, os lucros dessas firmas deviam necessariamente ser reinvestidos nelas mesmas (60%), enquanto o restante devia ser invertido em melhorias na infraestrutura local. Em 1993, 42% da renda industrial chinesa era proveniente desses empreendimentos (43% vinham das empresas estatais; e, apenas 15%, das privadas), que tinham uma proteção legal, ainda que imperfeita, mais forte do que as empresas privadas (Qian, 2003).

Isso faz relativizar o papel, geralmente sobrevalorizado, que tiveram as Zonas Econômicas Especiais (ZEEs) no processo de industrialização da China. É claro que essas zonas foram importantes para a atração de investimentos do exterior e para o aumento das exportações chinesas, mas, pelo menos no período de cerca de vinte anos depois das reformas de 1978, não foram responsáveis pela maior parcela do crescimento econômico do país, que se deu de forma descentralizada.

No entanto, de fato, a participação das TVEs na renda chinesa caiu bastante a partir dos

anos 1990, quando parte delas foi privatizada e os setores voltados para o mercado externo, sediados nas ZEEs, ganharam fôlego com a intensificação da abertura comercial da China.

Nessa nova fase, o capital estrangeiro ganhou uma importância muito maior no processo de desenvolvimento industrial. Todavia, é importante salientar que, pelo menos até o final da década de 1990, boa parte das inversões externas não resultava em controle das empresas por estrangeiros, como ocorre majoritariamente no Brasil. Dadas as dimensões dos possíveis lucros na China, as empresas estrangeiras aceitam as condições negociadas com os governos locais, formando, em muitos casos, *joint ventures*, de forma análoga ao ocorrido na Coreia do Sul.

Com isso, e com grandes investimentos em P&D, o Estado chinês procura alavancar a posição da China na hierarquia da divisão internacional do trabalho, como parte de seu projeto nacionalista. Para tanto, descentralizou as decisões de caráter econômico, que passaram para a iniciativa privada e para os governos locais, sem que, no entanto, o PCC tenha perdido seu papel tutelar sobre a economia.

Todavia, cabe problematizar a repartição social dos ganhos com o desenvolvimento econômico. A dinâmica da economia chinesa é, ainda, resultante sobretudo da exploração do trabalho, implicando em condições de vida bastante adversas para parte substancial da população. Trata-se, provavelmente, de uma consequência do autoritarismo do Estado chinês, cujos objetivos, estabelecidos pelo PCC, muitas vezes estão em dissonância com os anseios da sociedade, a qual não conta com canais amplos de participação política para fazer valer sua vontade.

## A economia global centrada na China e o caso brasileiro

O crescimento chinês coloca como questão o futuro da economia global. Durante todo o século XX, os Estados Unidos exerceram o papel central, na medida em que concentravam boa parte da liquidez, da demanda efetiva e das exportações da economia mundial. Isso teve implicações importantes, na medida em que os prejuízos e vantagens daquela ordem foram distribuídos de forma desigual, de acordo com critérios políticos ou puramente econômicos. Como colocado por Antonio Barros de Castro, pode estar havendo, atualmente, um raro processo histórico de deslocamento do centro da economia mundial, com todas as suas consequências: “Alguns países estão tendo, nos mais recentes anos, as suas oportunidades mais que multiplicadas, revolucionadas, pela ascensão chinesa. (...) Em outros casos, contudo, a China pode ter trazido mais problemas que oportunidades” (Castro, 2008).

Isso fornece boas questões para o debate sobre o desenvolvimento do Brasil. Como é sabido, por várias décadas a industrialização foi quase uma política de Estado no país: independentemente do espectro político que ocupavam, da direita militar à esquerda populista, os go-

vernantes do país a trataram como fator fundamental para a realização de seus projetos nacionais. De fato, muito foi conquistado: o Brasil tem hoje uma estrutura produtiva diversificada e um parque industrial considerável. Com efeito, entre os países em desenvolvimento, o Brasil tem, atualmente, o terceiro maior produto industrial, atrás apenas da China e da Coreia do Sul (Sarti e Hiratuca, 2011).

Não obstante, ao contrário do que ocorreu com Taiwan, com a Coreia do Sul e parece estar ocorrendo com a China, o Brasil teve um mau desempenho na introjeção do progresso tecnológico. Isso porque o projeto de industrialização colocado em prática no pós-guerra, especialmente no setor de bens de consumo, foi baseado na proteção do mercado interno atrelada à entrada de empresas multinacionais, que instalavam suas plantas industriais sem compromissos de transferência tecnológica.

Como Celso Furtado escreveu há quase 50 anos, o Brasil, com seu processo de industrialização, não superou sua dependência da técnica desenvolvida nos países centrais, reproduzindo mercadorias e não as desenvolvendo. Na conceitualização de Peter Evans, isso faz com que o país ocupe uma posição intermediária na divisão internacional do trabalho, auferindo receitas moderadas por concentrar-se, regra geral, em setores menos dinâmicos e inovadores na economia mundial.

Nesse cenário, a ascensão chinesa apresenta-se como fenômeno de efeitos ambíguos. Por um lado, ela representa o acirramento da concorrência internacional no setor manufatureiro, mas, por outro, implica também no aumento da demanda por *commodities*, promovendo a alta de seus preços. Com isso, o valor das exportações brasileiras no setor agroextrativista tem aumentado substancialmente, permitindo uma redução substancial da vulnerabilidade externa. Assim, torna-se possível o financiamento dos déficits estruturais nas contas de renda e de serviços pelos saldos comerciais positivos (Sarti e Hiratuca, 2011), reduzindo a dependência da economia brasileira em relação aos investimentos em carteira e, consequentemente, permitindo a redução da taxa de juros doméstica.

No entanto, por causa desse aumento do valor das exportações, existe uma tendência de apreciação do real, agravada diante da grande quantidade de moeda estrangeira nos mercados cambiais, como resultado da expansão da liquidez dos países centrais, somada à manipulação artificial da taxa de câmbio pelo governo chinês. Isto pode causar a perda de competitividade dos bens industrializados produzidos no Brasil, tanto no mercado externo quanto interno, especialmente diante do reduzido nível dos preços de bens exportados pela China (Barbosa e Mendes, 2008).

Ou seja, surge uma séria ameaça de o país sofrer com a chamada “doença holandesa”, se desindustrializando, fenômeno que traria de volta boa parte dos problemas de uma economia exportadora de *commodities*, mas com três agravantes. Em primeiro lugar, atualmente, as atividades agroextrativistas geram poucos postos de trabalhos se comparadas a outros

setores, como o de serviços, por exemplo. Em segundo lugar, os complexos processos de reestruturação produtiva podem trazer sérias consequências, como elevados níveis de desemprego por períodos prolongados. Finalmente, em terceiro lugar, o setor primário promove muito menos encadeamentos produtivos e tecnológicos do que o setor manufatureiro (Sarti e Hiratuca, 2011).

Contudo, a ideia de que os incentivos econômicos oriundos do mercado podem ser causa suficiente para os rumos que tomará um país é falaciosa. Como coloca Barros (2007), a posição que um país ocupará em uma possível ordem sinocêntrica depende das escolhas políticas que forem feitas. Aliás, pode ser acrescentado que as escolhas feitas no presente se colocam como opções graças às escolhas feitas no passado.

No caso, o fato de o Brasil ter optado por determinado projeto de industrialização e a forma como esse foi colocado em prática condicionou os caminhos que poderão ser trilhados no futuro. Parece claro que a simples proteção do parque industrial existente e a adoção de incentivos fiscais e logísticos às exportações não bastariam como políticas de desenvolvimento, embora sejam importantes e fundamentais, principalmente no contexto atual, de “guerra cambial” e acirramento dos conflitos de interesses nos mercados mundiais.

Nesse sentido, o Plano Brasil Maior inaugurado em 2011 pelo governo federal, tem uma importância chave, mostrando interesse do governo em defender a indústria nacional, mas seu alcance é limitado. Focado na desoneração dos setores exportadores, no aprimoramento da defesa comercial<sup>2</sup> – particularmente com a finalidade de aplicar medidas antidumping e salvaguardas transitórias<sup>3</sup> contra a China – e no estímulo ao investimento em capital fixo, o plano busca, sobretudo, proteger o mercado interno, apostando nele como motor do crescimento econômico. Com efeito, muito ao contrário dos casos sul-coreano e taiwanês, o mercado interno brasileiro é potencialmente enorme, capaz de sustentar o crescimento apoiado na elevação da produtividade por meio da obtenção de ganhos de escala. Tal foco no mercado interno mostra-se ainda mais importante na conjuntura atual de contração da demanda dos países centrais provocada pela crise e pelas políticas econômicas, sobretudo monetárias e cambiais, colocadas em prática.

Todavia, o Plano Brasil Maior apresenta a falha de ter um viés voltado para o curto prazo: o aumento da proteção à indústria nacional aparece como uma concessão temporária, para corrigir distorções da economia mundial causada pela crise norte-americana e europeia e pelo decorrente descontrole monetário. Ademais, as exigências de investimento em tecnologia e capital fixo, como contrapartida aos incentivos fiscais, focam-se em setores já pouco inovadores, como o automobilístico e de eletrodomésticos, que, evidentemente, não representem de modo algum setores de vanguarda tecnológica, capazes de criar “conspirações multidimensionais” (Evans, 2002) em favor do desenvolvimento. Assim, o plano dificilmente pode ser considerado

<sup>2</sup> A normativa da Organização Mundial do Comércio (OMC) exige que os países executem investigações bem fundamentadas, seguindo regras objetivas, para que possam implementar medidas de defesa comercial – direitos antidumping, compensatórios ou salvaguardas. Por isso, um dos objetivos do Plano Brasil Maior é justamente aparelhar o Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior (MDIC) e seu Departamento de Defesa Comercial (Decom), conferindo-lhe capacidade para executar um número maior de investigações, respeitando os prazos definidos nos acordos internacionais celebrados no âmbito da OMC.

<sup>3</sup> A figura jurídica das “salvaguardas transitórias” está prevista no Protocolo de Acesso da China à OMC, assinado em 2001. Dadas as condições particulares de sua economia, a China aceitou a aplicação de salvaguardas transitórias – um adicional sobre o imposto de importação – contra seus produtos por países que verem sua indústria doméstica prejudicada por um surto inesperado de importações chinesas.

resultado de uma estratégia de longo prazo relativa à posição da economia brasileira na divisão internacional do trabalho.

Além disso, um projeto de desenvolvimento econômico baseado na demanda doméstica, passa necessariamente pela ampliação do consumo, o que depende de uma maior distribuição da renda nacional. Esforços nesse sentido têm sido feitos por meio de programas de transferência de renda e, sobretudo, de aumentos reais do salário mínimo, em um contexto de ampliação do emprego formal. Isso, somado ao aumento da oferta de crédito aos estratos inferiores de renda tem permitido o aumento do consumo das famílias, particularmente no período entre 2004 e 2008 (Sarti e Hiratuca, 2011), gerando um aquecimento do mercado interno favorável à ampliação do investimento em capital fixo, o qual, com efeito, apresentou sensível alta entre 2005 e 2008, passando de 15,9% para 19% do PIB (Barbosa, 2010). A crise econômica mundial, todavia, interrompeu essa trajetória.

## Conclusão

O que se pretendeu expor neste trabalho, sobretudo, é o fato de que as políticas de desenvolvimento são resultados de escolhas, tomadas em função tanto da situação social e política interna quanto da estrutura e conjuntura internacional, feitas dentre o leque de opções abertas pela trajetória anterior do país. Quer dizer, o desenvolvimento econômico está longe de ser simples resultado da aplicação de um receituário consagrado: a forma que ele terá e a quem ele favorecerá, são questões que precedem a discussão sobre os meios necessários

para logr-lo.

Nesse sentido, os canais democráticos pelos quais os diferentes grupos sociais podem expressar-se, se apresentam como meios pelos quais as escolhas sobre as alternativas a serem seguidas e a repartição dos ganhos do desenvolvimento econômico poderão ser feitas de forma justa, favorecendo, sobretudo, os produtores e os setores mais vulneráveis da população, tendo em conta que a riqueza é fruto do trabalho social, e não da soma dos trabalhos individuais.

Finalmente, pode-se inferir com base no que foi exposto, que a atuação do Estado é condição necessária para que um país ascenda na hierarquia da divisão internacional do trabalho e, ao mesmo tempo, para que os ganhos dessa ascensão possam ser distribuídos.

Faz-se então fundamental pensar, concomitantemente, na melhora dos quadros da administração pública no sentido de planejar e executar investimentos, em uma perspectiva de longo prazo, e no aprimoramento dos canais de participação, de modo a garantir que os ganhos econômicos se traduzam em progresso social, como principais objetivos a serem perseguidos. Afinal, se a exemplo dos casos asiáticos mencionados é fundamental um papel mais ativo do Estado no planejamento econômico, é evidente que a dominação política de grandes grupos econômicos, proprietários de terra ou financistas não resultaria em uma sociedade mais livre e justa, objetivo diante do qual o desenvolvimento econômico é somente instrumental.

Submetido em Novembro de 2011

Aceito em Agosto de 2012

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACIOLY, Luciana; CUNHA, André Moreira. (2009). "China: ascensão à condição de potência global – características e implicações". In: Acioly, Luciana; Cardoso Jr., José Celso e Matijascic (orgs.). *Experiência de Desenvolvimento: China, Índia, Rússia e África do Sul*, vol. 2. Brasília: IPEA.
- AMSDEN, Alice H. (2004). "La substitución de importaciones em las industrias de alta tecnologia: Prebisch renace em Asia". In: *Revista de la Cepal*, no. 82.
- BARBOSA, Alexandre de Freitas; MENDES, Ricardo Camargo. (2008). "A ascensão chinesa e os desafios da política externa brasileira". In: *Revista Nueva Sociedad* (especial em português).
- BARBOSA, Nelson; SOUZA, José Antônio Pereira de. (2010). "A Inflexão do Governo Lula: política econômica, crescimento e distribuição de renda". In: SADER, Emir; GARCIA, Marco Aurélio (Orgs.). *Brasil: entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Boitempo.
- CASTRO, Antonio Barros de. (2008). "From sem-stagnation to growth in a sino-centric market". In: *Brazilian Journal of Polical Economy*, vol. 28, no. 1 (109).
- CASTRO, Antonio Barros de. (2008). "No Espelho da China". In: *Revista Custo Brasil – Soluções para o desenvolvimento*. Ano 3: no. 13.
- CHANG, Ha-Joo. (2003). *Chutando a Escada: a estratégia de desenvolvimento em perspectiva histórica*. São Paulo: Editora Unesp.
- CHANG, Ha-Joo. (2007). *Bad Samaritans: rich nations, poor policies and the threat to the developing world*. London: Randon House Business Books.
- CHENG, Tun-jen. (1990). "Political Regimes and Development Strategies: South Korean and Taiwan". In: Gereffi, Gary and Wyman, Donald. *Manufacturing Miracles: paths of industrialization in Latin America and East Asia*. Princeton: Princeton University Press.
- EVANS, Peter. (2004). *Autonomia e Parceria: Estados e transformação industrial*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- FURTADO, Celso. (1983). *Teoria e Política do Desenvolvimento Econômico*. São Paulo: Nacional.
- HUANG, Yasheng. (2008). *Capitalism with Chinese Characteristics: Entrepreneurship and the State*. New York: Cambridge University Press.
- QIAN, Yingyi. (2003). "How Reform Worked in China". In: Rodrik, Dani (Ed.). *In Search of Prosperity: analytic narratives on economic growth*. Princeton, Princeton University Press.
- SARTI, Fernando e Hiratuca, Célio. (2011). "Desenvolvimento Industrial no Brasil: oportunidades e desafios futuros". *Texto para Discussão*. IE/Unicamp, Campinas, no. 187.



# Casa Grande & Senzala e Raízes do Brasil no Modernismo brasileiro: relações com o campo literário e a formação da identidade nacional

**Victor  
José Alves  
Fernandes**

Graduando em  
Ciências Sociais pela  
UFMG.

**Palavras chave:**  
Identidade Cultural  
do Brasileiro;  
Modernismo  
Literário no Brasil.

**Key words:**  
Brazilian Cultural  
Identity; Literary  
Modernism in Brazil.

**RESUMO:** A questão da identidade cultural do brasileiro vem sendo trabalhada desde meados do século XIX, quando as Ciências Sociais no Brasil ainda começavam a se estabelecer. Este trabalho tem como objetivo ressaltar a importância do movimento Modernista nacional – em especial sua manifestação no campo literário – como fator determinante para mudança da concepção do brasileiro acerca de si mesmo, na medida em que rompe com paradigmas culturais eurocêtricos, tendo como sustentáculo da argumentação as obras *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda.

**ABSTRACT:** *The issue about the Brazilian cultural identity has been developed since the nineteenth century, when the Social Sciences in Brazil were still in the beginnings of their establishment. This paper has as its goal to stress the importance of the national Modernist movement — especially its manifestation in the literary field - as a determining factor in Brazilians conception change about themselves, as the movement breaks with Eurocentric cultural paradigms, having as support the argumentation the works of Gilberto Freyre's Casa Grande & Senzala and Sérgio Buarque de Holanda's Raízes do Brasil.*

*"Somos diferentes. Diversíssimas até. Mais muito mais diferentes do pessoal das casas vizinhas. [...] Não temos paes espirituaes[sic]."*

Trecho do Manifesto do Grupo Verde de Cataguases, 1927.

## Introdução

Este trabalho tem o objetivo de trazer à tona o importante papel do movimento Modernista no Brasil levando em conta seu caráter revolucionário nos campos intelectual e artístico, marcando o rompimento com velhos padrões eurocêtricos de pensamento e interpretação das coisas características do nacional. Seguindo esse esforço, o presente ensaio pretende ilustrar, com base principalmente em *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, e *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, como o movimento moderno brasileiro configurou-se de diversas maneiras: para Sergio Buarque, talvez de forma mais abrangente, num processo de "abrasileiramento" do próprio povo como uma totalidade, enquanto para Gilberto Freyre num processo também de alcance nacional, mas que antes passa pelo âmbito regional, o qual teria importância ímpar.

De qualquer forma, o Modernismo como um todo foi um fenômeno intrigante, que ganha outra desenvoltura quando é lembrado não somente pelos brilhantes artistas do campo das artes plásticas e da literatura, mas também de outras áreas do meio cultural e intelectual,

como a Antropologia, a Sociologia, a História entre outras. Gilberto Freyre e Sérgio Buarque marcaram época tanto pela maneira arrojada de escrever quanto pelas idéias escandalosas e polêmicas à época do lançamento de seus primeiros livros; idéias acima de tudo geniais que ainda refletem não só em produções do meio acadêmico, mas que de alguma forma penetraram nas concepções de senso-comum acerca do brasileiro e suas características, como o brasileiro vê a si mesmo e, por conseguinte, como este avalia quais são suas perspectivas e seu futuro enquanto nação.

## O movimento Modernista e alguns de seus representantes na literatura

Antes de definir ou caracterizar o Modernismo desta ou daquela maneira, é possível fazer suposições sobre o que esse movimento significou no meio intelectual e artístico do Brasil somente pela expressão que o identifica. O moderno é antes de tudo o que não é velho, e assim sendo, o movimento veio em primeiro lugar substituir o ultrapassado e antiquado pelo atual e promissor. De fato, foi o que os modernistas eventualmente fizeram, sob duras críticas que com o passar do tempo foram dando lugar a frequentes e significativos elogios.

É difícil, porém, estabelecer quando exatamente começou a surgir no Brasil essa iniciativa de renovação espiritual. Com certeza o fato histórico mais notável foi a Semana de Arte Moderna de 1922, realizada em São Paulo. Levando



isso em consideração, pode-se dizer que o movimento teve seu auge na década de 1920, mas não raramente refere-se ao Modernismo como indo de 1922 a 1945, e até mesmo de 1922 aos dias atuais (IGLÉSIAS, 2007). Parece, entretanto, aceitável a idéia de que tal revolução no campo das artes e intelectualidade brasileira teve seu início quando alguns pensadores passaram a reconhecer a necessidade de uma mudança na maneira de ver e reproduzir a cultura nacional.

*“Tanto que seus estudiosos apresentam antecedentes, alguns até discutíveis, como 1902, data de Canaã, de Graça Aranha, e Os Sertões, de Euclides da Cunha. Também é pouco razoável lembrar o discurso de posse de João do Rio na Academia de Letras, em 1909, quando fala na necessidade de renovação, por vago demais. Já digno de referência é o ano de 1912, com a chegada de Oswald de Andrade, com a novidade do futurismo. [...] Em 1919 é a vinda de Brecheret, com a experiência de inovações européias. Oswald em 21 anuncia o grupo modernista, em artigo que provoca sensação: ‘O meu poeta futurista’, sobre Mário e ‘Paulicéia desvairada’, com citação de versos que causam espanto.” (IGLÉSIAS, 2007, p. 14).*

Os modernistas, em suma, tinham um objetivo principal e maior em comum, independente de época ou região, que era o de dar cabo num Brasil velho, ou melhor, livrá-lo das importações que sentido nenhum faziam; não se adaptavam à realidade do país. Queriam eles dar novo ânimo a uma cultura aparentemente fadada ao fracasso, à melancolia, à frustração de não passar de uma cópia mal feita de uma parte da Europa. Assim foi em fevereiro de 1922 no Teatro Municipal de São Paulo, em 1925 com o lançamento d’A Revista, em Belo Horizonte de Carlos Drummond de Andrade, Martins de Almeida, Pedro Nava e tantos outros, em 1927 com a primeira publicação da Revista Verde em Cataguases e assim por diante, até meados da década de 1930, quando da publicação de *Casa Grande & Senzala e Raízes do Brasil*. Isso sem levar em conta o trabalho das artes plásticas e da música, esta com Villa-Lobos principalmente, aquela com Di Cavalcanti, Anita Malfatti e tantos outros não menos dignos de nota. Vale ressaltar, dentre essas várias manifestações, a do grupo Verde de Cataguases, que com nomes como Rosário Fusco, Ascânio Lopes, Francisco Peixoto entre outros foi símbolo da despolarização do modernismo dos centros culturais da época - principalmente São Paulo, mas também Belo Horizonte e Rio de Janeiro - e o sucesso da difusão das novas idéias para o interior do país.

No que diz respeito às implicações do movimento, chama a atenção Francisco Iglésias para o fato de o Modernismo ter sido muito mais construtor que destruidor; foi fator decisivo à agressiva rejeição de toda aquela antiga ordem, mas foi primordialmente um conjunto de ações no sentido de “limpar terreno para nascer o autêntico e o novo”. (IGLÉSIAS, 2007, p. 16). Vale

lembrar que, apesar de todo o repúdio pelo que vinha sendo produzido de material intelectual até então, muito daquilo mesmo sendo frequentemente algum tipo de reprodução de modelos europeus já desgastados, buscava dar moldes ao ser brasileiro, recém “formado” com a independência em 1822, e que rompera os laços formais com Portugal somente em 1889, com a proclamação da República e o fim de um império tupiniquim de governador lusitano. Partindo desse ponto, o movimento Modernista configura um tipo de ação que guarda semelhanças àquela anterior a ele, porém com novo fôlego e com olhar direcionado para o próprio interior do país, não para fora. O modernismo inovou ao deixar claro que era impossível “criar” um brasileiro a partir de teorias e paradigmas elaborados segundo a realidade européia e também em certa medida norte-americana, como tentavam com tanto esforço fazer no país, ora inferiorizando o nacional como algo sem esperança e fadado ao fracasso, ora exaltando o nacional à exaustão como se fosse algo que simplesmente não o é - ao exemplo da superestimação do papel do índio na formação nacional, principalmente nas artes.

O Modernismo é como sugere Oswald de Andrade em seu manifesto Antropofágico, um movimento que engloba diferentes especificidades

de diferentes localidades, digerindo-as e transformando-as de acordo com o ambiente brasileiro. Iglésias ainda cita em seu texto "Modernismo: uma reavaliação da inteligência nacional" uma tentativa de conceitualização do movimento elaborada por Mário de Andrade, que resume brilhantemente toda aquela efervescência que mudou e influenciou profundamente o Brasil no plano artístico e intelectual, com desdobramentos que afetaram a vida política e social do país:

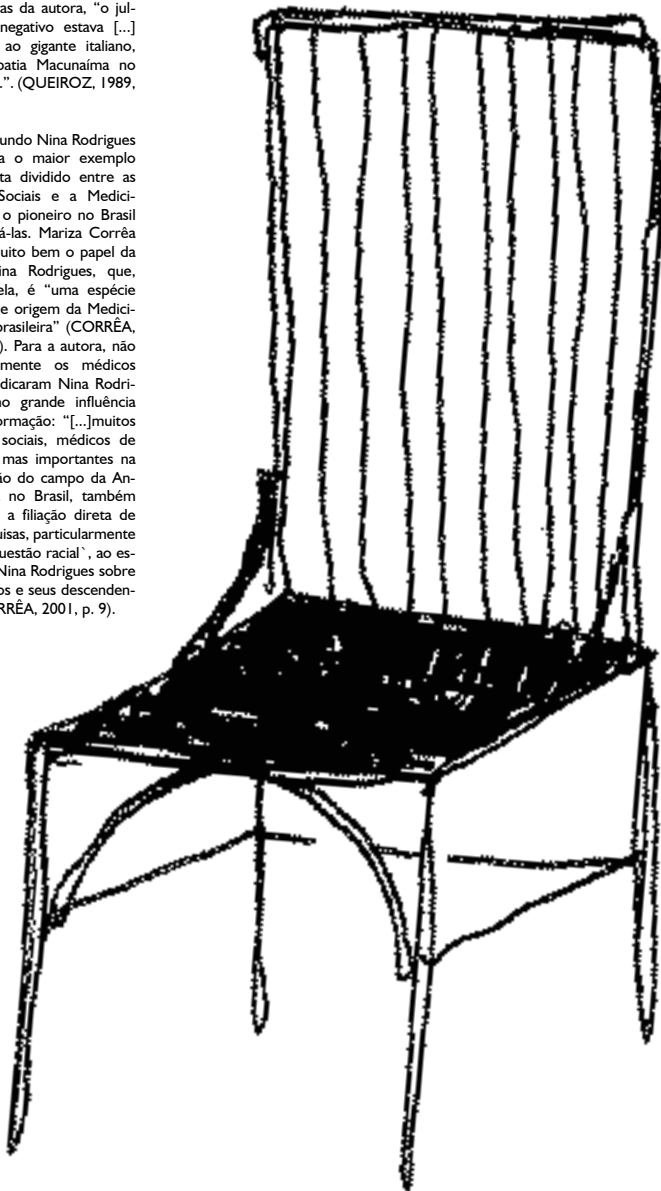
*"Parecem-nos corretas as posições que assume, exceto o acento que confere ao elemento destruidor, embora, como escreveu,*

*"esta destruição não apenas continha todos os germes da atualidade, como era uma convulsão profundíssima da realidade brasileira".*

*Assinale-se a síntese, que é essencial:*

**1** Maria Isaura Pereira de Queiroz ressalta Macunaíma como sendo definido por características longe de serem depreciativas ou heróicas; seria, na verdade, uma expressão mais fidedigna, ou uma "constatação", do que existia. No que diz respeito ao "(mau)caráter" brasileiro, ao contrário do que comumente se observava em obras do fim do séc. XIX, nas palavras da autora, "o julgamento negativo estava [...] associado ao gigante italiano, que combatia Macunaíma no romance...". (QUEIROZ, 1989, p. 43).

**2** Raimundo Nina Rodrigues talvez seja o maior exemplo de cientista dividido entre as Ciências Sociais e a Medicina, senão o pioneiro no Brasil em mesclá-las. Mariza Corrêa destaca muito bem o papel da Escola Nina Rodrigues, que, segundo ela, é "uma espécie de mito de origem da Medicina Legal brasileira" (CORRÊA, p. 9 2001). Para a autora, não foram somente os médicos que reivindicaram Nina Rodrigues como grande influência em sua formação: "[...]muitos cientistas sociais, médicos de formação mas importantes na constituição do campo da Antropologia no Brasil, também afirmaram a filiação direta de suas pesquisas, particularmente sobre a 'questão racial', ao estudos de Nina Rodrigues sobre os africanos e seus descendentes". (CORRÊA, 2001, p. 9).



*"o que caracteriza esta realidade que o movimento modernista impôs é a fusão de três princípios fundamentais: o direito permanente à pesquisa estética; a atualização da inteligência artística brasileira; e a estabilização de uma consciência crítica nacional"*

*Em passagens anteriores:*

*'manifestado essencialmente pela arte, mas manchando também com violência os costumes sociais e políticos, o movimento modernista foi o prenunciador, o preparador e por muitas partes o criador de um estado de espírito nacional'.*

*Mais adiante:*

*'foi uma ruptura, foi um abandono de princípios e de técnicas consequentes, foi uma revolta contra o que era a inteligência nacional'.*

*[...] Não exagera o significado do que houve:*

*'o movimento de inteligência que representamos, na sua fase verdadeiramente modernista, não foi o fator das mudanças político-sociais posteriores a ele no Brasil. Foi essencialmente um preparador; o criador de um estado de espírito revolucionário e de um sentimento de arrebatamento'.* (IGLÉSIAS, 2007, p. 17).

Chegando a esse ponto, após esboçar de forma um tanto sucinta uma idéia do que o movimento Modernista representou para o Brasil do início do século XX, sendo possível talvez até mesmo considerar de alguma forma seus desdobramentos nos dias de hoje, torna-se interessante tratar do que foi produzido de maior repercussão, à época da efervescência do Moderno, por Gilberto Freyre - *Casa Grande & Senzala*, de 1933.

## Gilberto Freyre, Casa Grande & Senzala e os "Ases de Cataguases"

Dadas as linhas gerais da definição do movimento modernista, cabe neste momento inserir Gilberto Freyre e sua obra nesse contexto. Gilberto foi, sem dúvida, não só um dos mais importantes escritores brasileiros, mas também determinante na mudança de pensamento do brasileiro sobre si mesmo. Como Mário de Andrade em Macunaíma<sup>1</sup>, Freyre rompeu com a maneira de encarar o brasileiro típico como um ser inferior, incapacitado, até mesmo feio e obstáculo quase que intransponível para o futuro próspero da nação; como na idéia dos primeiros "antropólogos" do Brasil, cujo maior representante talvez seja o baiano Nina Rodrigues<sup>2</sup>. É interessante pensar que, no momento em que Freyre escreveu *Casa Grande & Senzala*, o país



passava por um processo intenso de mudanças estruturais e políticas, formando um quadro no qual a necessidade de se definir quem era o povo brasileiro era muito grande, até mesmo por questões pragmáticas - como elaboração e aplicação de políticas públicas. Assim, inspirado pelo trabalho de Franz Boas, o cientista social pernambucano elaborou um trabalho que supera a lógica da ciência racista, que então gozava de significativo prestígio no Brasil, abordando a questão da miscigenação baseado em uma perspectiva totalmente diferente. Nas palavras de Elide R. Bastos,

*"Para a maioria dos autores, este [o povo brasileiro], resultante da mestiçagem, define-se pela tristeza, preguiça, luxúria, herança das "raças inferiores". A tese freiriana desenha-se com precisão: os traços de fraqueza física, a debilidade, a aparente preguiça têm origem social e cultural e não racial; explicam-se pela subnutrição e pela doença. Enfrenta, assim, diretamente as posições do racismo científico, explicação que fundamenta muitas daquelas reflexões". (BASTOS, 2004, p. 222).*

O brasileiro é, de fato, diferente de todos os outros povos; obviamente não deve por causa disso ser considerado sujeito desqualificado ou defasado biologicamente e/ou espiritualmente em relação a europeus, norte-americanos ou outro povo qualquer. É na obra de Gilberto Freyre que o mestiço muda de forma: se antes ele era um tipo de doença nacional que deveria ser erradicada através de um suposto processo de branqueamento populacional, agora ele é o resultado de uma mistura altamente benéfica entre portugueses - que por si só já constituem uma magnífica miscigenação entre mouros, negros africanos e povos do norte da Europa, o que lhes dá uma série de vantagens biológicas, tecnológicas e sócio-culturais frente outros povos na colonização de territórios tropicais -, indígenas e negros trazidos da África como escravos (FREYRE, 2005). Ressalta-se o melhor desses diferentes tipos de gente para caracterizar o brasileiro. Diferentes culturas cae, em simbiose, formaram um novo povo altamente capacitado às condições de vida locais, como dificilmente se vê em outras partes do mundo, especialmente nas regiões tropicais.

O índio, a princípio visto (erroneamente) como preguiçoso e molengo, após uma análise geral do modo de vida indígena do Brasil à época da colonização, torna-se sujeito cheio de recursos a serem utilizados pelos portugueses colonizadores, sem os quais o estabelecimento dos ibéricos em terras americanas tornar-se-ia extramamente difícil, se não impossível. Isso sem mencionar a importância da mulher nativa na vida e povoamento colonial, entre mais uma série de fatores, como a culinária e uma porção de outras especificidades culturais dos silvícolas que, ao serem apropriadas pelos portugueses, mostraram-se fundamentais à adaptação destes às condições naturais brasileiras. Some-se a isso o papel do indígena no fortalecimento da

Igreja em terras ultramarinas. O negro, por sua vez, sem valor nenhum senão aquele atribuído à sua força de trabalho, passa a ser o principal modelador da cultura colonial, pois, para Freyre (2005), estando o escravo em constante contato com seus senhores, ele foi decisivo na geração de um modo de vida, de uma nova cultura altamente adaptada à exigência dos trópicos, para dizer o de menos. É dado ao africano, na visão de Freyre, aliás, papel de “colonizador”, “dando ênfase ao papel civilizador por ele representado”. (BASTOS, 2004, p. 229). Eventualmente, o negro entrou também em contato com o indígena, dando origem a novas configurações sócio-culturais. Em suma, o mestiço não é nada menos que o brasileiro por excelência, herdeiro de qualidades ímpares, de fato únicas, e personagem principal de uma nação riquíssima culturalmente; não mais a peste que impede o desenvolvimento nacional.

Percebe-se, portanto, que Gilberto Freyre, principalmente em seu clássico *Casa Grande & Senzala*, mas não só, pode ser claramente identificado como um típico intelectual moderno, também fazendo uso de linguagem um tanto literária, quando a proposta é de uma obra científica, o que rompeu com toda uma erudição exacerbada da língua portuguesa de então, prestigiada pela elite intelectual brasileira. Gilberto, assim como o modernismo como um todo, “rompe com um estado de coisas. As nossas deficiências, supostas ou reais, são reinterpretadas como superioridades” (CANDIDO, 2006, p. 121). Antonio Candido confirma o caráter moderno do pernambucano, afirmando que

*“A obra de Gilberto Freyre assinala a expressão, neste terreno (do ensaio histórico-sociológico), das mesmas tendências do Modernismo, a que deu por assim dizer coroamento sistemático, ao estudar com livre fantasia o papel do negro, do índio e do colonizador na formação de uma sociedade ajustada às condições do meio tropical e da economia latifundiária. Outras obras completam a sua, válida sobretudo para o Nordeste canavieiro, como a síntese psicológica de Sérgio Buarque de Holanda (Raízes do Brasil) e a interpretação materialista de Caio Prado Júnior (Formação do Brasil Contemporâneo, História econômica do Brasil)”. (CANDIDO, 2006, p. 124)*

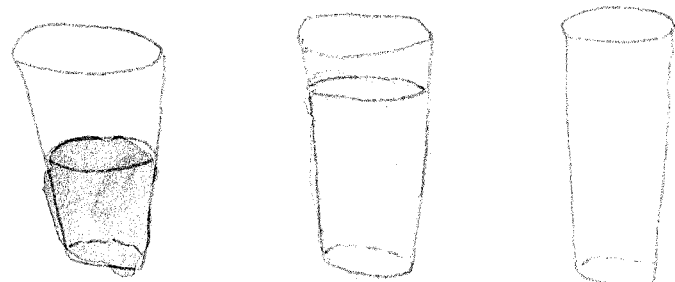
É interessante notar que, apesar de até certo ponto compartilhar em muito com os modernistas paulistas da semana de 1922, além dos mineiros e cariocas, Gilberto manifestou um tipo diferenciado de modernismo: um que rejeitava a influência estrangeira de forma bastante enfática – pois os outros modernos, apesar de reafirmarem sistematicamente a negação de qualquer contribuição de outros países em suas obras, acabavam por recorrer frequentemente à produção estrangeira já prestigiada. E então Freyre veio a lançar em 1926 o *Manifesto Regionalista*, um manifesto “regionalista, tradicionalista e a seu modo modernista” (OLIVEN, 2002, p.26). Ruben George Oliven ressalta a respeito da motivação para a elaboração de tal manifesto:

*“A necessidade de se reorganizar o Brasil — primeiro tema central do manifesto e preocupação constante dos pensadores do fim do século XIX e começo do século XX — decorreria do fato de ele sofrer, desde que é nação, as consequências maléficas de modelos estrangeiros que lhe são impostos sem levar em consideração suas peculiaridades e sua diversidade física e social”. (OLIVEN, 2002, p.26)*

E ainda o mesmo autor, na mesma página:

*“Ao enfatizar a necessidade de uma articulação inter-regional, Freyre toca num ponto importante e atual, ou seja, como permitir que as diferenças regionais convivam no seio da unidade nacional em um país de dimensões continentais como o Brasil. O que Freyre afirma é que o único modo de ser nacional no Brasil é ser, primeiro, regional. Guardadas as devidas proporções, é justamente a uma conclusão semelhante que chegaram os modernistas a partir da segunda fase do movimento quando se deram conta de que a única maneira de ser universal é ser, antes de tudo, nacional”. (OLIVEN, 2002, p. 26).*

Partindo desse ponto, em que as manifestações culturais regionais são enfocadas, é curioso lembrar que o movimento Verde de Cataguases, que surgiu em 1927 na pequena cidade da Zona da Mata mineira, apesar de alinhar-se aos paulistas e belo-horizontinos, guarda significativas semelhanças à linha de pensamento freyreiana no sentido de valorizar o nacional através do reconhecimento das especificidades regionais. No caso dos mineiros da Zona da Mata, nota-se vez e outra em textos de autoria deles um orgulho de escrever sobre Cataguases e Minas Gerais, chegando então ao que diz respeito ao orgulho do brasileiro como uma totalidade. Talvez fosse possível imaginar o Movimento Verde como uma manifestação cultural e intelectual de “meio-termo” entre a proposta de Gilberto Freyre; da valorização do nacional passando pelo regional, e a obra dos modernistas de Belo Horizonte, São Paulo e Rio De Janeiro, que apesar do profundo conhecimento da diversidade do Brasil, pelo menos em um primeiro momento, como já mencionado, concentravam seus esforços na tentativa de valorizar o brasileiro como algo mais abrangente, não tão regional quanto nacional.



O poema “Senzala”, de Henrique de Resende, dedicado a Mário de Andrade, ilustra o espírito modernista de repúdio à antiga ordem estagnada e rançosa do fim do século XIX e início do século XX:

“Senzala

*Senzala da fazenda dos meus avós...  
Vão-se desmoronando pouco a pouco  
as tuas paredes de pau-a-pique e os teus  
telhados seculares.*

*Mas ainda és, no teu desmoronamento,  
a lembrança angustiada das atrocidades  
dos meus avós.*

*Senzala da fazenda...  
As tuas ruínas ainda estão impregnadas  
do sangue machucado  
dos negros que gemeram por causa dos  
trancos,  
sob o chicote ameaçador dos homens  
brancos — feitores da fazenda.*

*Mas tudo isso ha de desaparecer um dia.*

*As tuas paredes de pau-a-pique e teus telhados seculares,  
- ruínas ainda impregnadas do sangue e do suor dos escravos —  
lembram os gemidos que se perderam pelos teus cubículos de tabique;  
e as lágrimas que rolaram pelo teu chão de terra socada;  
e o relho de treis dos algozes feitores da fazenda;  
e os gritos lancinantes que vararam o horror das tuas trevas;  
e a mancha apagada que ficou na braúna dos teus trancos.*

*Mas — bendito seja Deus! — as tuas ruínas desaparecerão um dia  
na bruma longínqua da história dos tempos.*

*E então se apagará também, esse dia, na minha memória  
A lembrança angustiada das atrocidades dos meus avós...”  
(RESENDE, 1927, p. 20).*

E Rosário Fusco, também um dos “ases de Cataguases”, em uma seção da Revista Verde dedicada à música e ao cinema, comenta de maneira curiosa o filme “Tesouro Perdido”, de Humberto Mauro, com especial atenção à naturalidade do cineasta e de sua obra:

*“O sr. Humberto com esse film cataguazense-brasileiro-mineiro retratou quasi fielmente as coisas de nossa terra. Já é actuar pela brasilidade! (coisa raríssima entre os brasileiros!) Aquella scena do sapo e das garruchinhas, por exemplo, tá bôa pra burro! Aquele negro tá gozadíssimo! E outras coisas mais que só a gente assistindo a fita mesmo.*

É a primeira fita nacional! Fita genuinamente cataguazense-brasileira-mineira. O sr. Humberto Mauro tá de parabens!(sic)”.(FUSCO, 1927, p. 31).

Têm-se seus pontos em comum no que tange à exaltação do regional e na negação do que é anterior a eles, em termos de produção intelectual, literária e artística, Gilberto Freyre e os Verdes de Cataguases também compartilham a “honra” de terem produzido algo de magnífico, que causou grande alvoroço e abalou em certa medida a ordem então estabelecida do plano artístico e intelectual brasileiro.

## Sérgio Buarque de Holanda e as Raízes do Brasil

Estabelecer uma relação entre a visão moderna de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda parece ser algo um tanto interessante, principalmente pelos seguintes motivos: como mencionado anteriormente, o livro que “se tornou um clássico de nascença” (CANDIDO, 1981, p. xiv), *Raízes do Brasil*, cuja primeira edição foi lançada três anos após o lançamento de *Casa Grande & Senzala*, pode ser considerado como um tipo de continuação da obra clássica de Freyre (CANDIDO, 2006). Levemos em conta, além disso, que Sérgio Buarque participou da semana de 1922 em São Paulo. Tendo estabelecido laços de amizade com Mário e Oswald de Andrade, Sérgio mudou-se para o Rio de Janeiro pouco tempo depois da Semana de Arte Moderna e assumiu o papel de dirigir a versão carioca da revista Klaxon, da capital paulista, caracterizando portanto uma tendência moderna na produção do escritor que, como visto, é muito parecida com a linha de pensamento de Freyre, com a ressalva da defesa do regionalismo deste último.

De qualquer forma, vale a pena ressaltar alguns aspectos modernistas em especial em *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. Em primeiro lugar, *Raízes do Brasil*, logo nas páginas iniciais, trata de desassociar uma suposta preguiça inerente ao brasileiro à sua natureza, ou talvez ao seu passado manchado pela mestiçagem entre brancos, índios e negros; estes dois últimos evidentemente atrasados e danosos à constituição de uma nação íntegra e bem desenvolvida, como diriam alguns homens da ciência de meados do século XIX. Sérgio Buarque, em uma análise das origens portuguesas e levando em consideração seu caráter aventureiro, afirma que se há algum tipo de tendência do brasileiro a atividades que não sejam a do trabalho contínuo, cujos resultados não são imediatos, ela deve-se majoritariamente à sua herança européia: o português, segundo o autor, a grosso modo nunca teve sua vida regulada pelo trabalho, mas antes de tudo pela aventura (BUARQUE DE HOLANDA, 1981). Definitivamente, o que aconteceu no Brasil: o trabalho era deixado para o escravo negro, uma vez que o indígena mostrou-se pouco adaptado ao tipo de trabalho exigido, enquanto o colonizador envolvia-se numa atividade inovadora caracteristicamente aventureira nos trópicos;

mandava, explorava e lucrava. Assim, Sérgio Buarque de Holanda traz expressiva contribuição a uma linha teórica que joga por terra aquele pensamento que atribuía exclusivamente aos colonizados os infortúnios da nação, enquanto fazia do homem branco a solução para os problemas do país, já que o autor acaba por estabelecer uma associação entre o europeu e a formação de um *ethos* brasileiro não muito admirado. O sociólogo cita como ilustração de seu argumento, em *Raízes do Brasil*, a seguinte passagem:

*"No mesmo ano de 1535, em que Duarte Coelho desembarcava em sua donatária pernambucana, o humanista Clenardo, escrevendo de Lisboa a seu amigo Latônio, dava notícia das miseráveis condições em que jaziam no país as lides do campo: 'Se em algum lugar a agricultura foi tida em desprezo — dizia — é incontestavelmente em Portugal. E antes de mais nada, ficai sabendo que o que faz o nervo principal de uma nação é aqui de uma debilidade extrema; para mais, se há um povo dado à preguiça sem ser o português, então não sei onde ele exista'." (BUARQUE DE HOLANDA, 1981, p. 19).*

Além disso, Sérgio Buarque de Holanda rompe com a linha de pensamento ainda privilegiada, em certa medida, conhecida como "passadista", ao caracterizar o brasileiro de acordo com seu conceito de "cordialidade". Dessa forma, Buarque de Holanda deixa de lado aquelas noções esteticamente admiráveis, mas um tanto fora da realidade, dos escritores românticos, parnasianos, e assim por diante. O homem cordial do autor representa aquele sujeito que é avesso às relações impessoais, típicas, por exemplo, do Estado; representa o sujeito que, sempre quando possível, recorre a relações pessoais e afetivas. Vale lembrar que a idéia de homem cordial nada tem a ver com bondade ou algo do tipo, mas simplesmente aponta para o fato de que há um predomínio de comportamentos aparentemente afetivos nas relações sociais do brasileiro — apesar de seus comportamentos não serem necessariamente sinceros. Segundo Antonio Candido,

"o homem cordial é visceralmente inadequado às relações impessoais que decorrem da posição e da função do indivíduo, e não da sua marca pessoal e familiar, das afinidades nascidas na intimidade de grupos primários" (CANDIDO, 1981, p. xviii). E Sérgio Buarque deixa claro:

*"Já disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade — daremos ao mundo o 'homem cordial'. A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar 'boas maneiras', civilidade." (BUARQUE DE HOLANDA, 1981, p. 107).*

O autor ainda ressalta a característica da emotividade do "homem cordial" de modo muito fácil de entender por qualquer brasileiro, já tão acostumado a ver tal tipo de comportamento rotineiramente, especialmente nos dias de hoje em que o contato entre pessoas de diferentes países é facilitado e tornou-se significativamente maior:

*"O desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a penetrar com facilidade. É tão característica, entre nós, essa maneira de ser, que não desaparece sequer nos tipos de atividade que devem alimentar-se normalmente da concorrência. Um negociante de Filadélfia manifestou certa vez a André Siegfried seu espanto ao verificar que, no Brasil como na Argentina, para conquistar um freguês tinha necessidade de fazer dele um amigo." (BUARQUE DE HOLANDA, 1981, p. 109).*



É criada, portanto, uma imagem muito mais fiel àquela que os próprios brasileiros têm de si mesmos e absolutamente mais condizente com a realidade por meio de elaboradas metáforas e de em um misto de idéias anteriormente trabalhadas por Gilberto Freyre e outras tantas então inéditas do próprio Sérgio Buarque de Holanda, ao invés de antigas fórmulas européias nas quais se buscavam identificar aspectos que poderiam ser aplicados aos brasileiros.

De qualquer forma, é importante ressaltar a proximidade de Sérgio Buarque dos escritores e artistas modernistas paulistas, pois a intimidade do autor com os modernos de São Paulo indica a que Buarque de Holanda se propunha ao escrever. Tomemos como exemplo sua amizade com Mário de Andrade, com quem trocou correspondências nas quais revela sentimentos e pensamentos profundos sobre a situação da intelectualidade nacional e os rumos que tomava o movimento modernista. Cartas estas que indicam, no mínimo, uma afinidade de idéias entre os dois, ou considerando de forma menos precisa e um pouco mais arriscada, uma afinidade de idéias entre Sérgio Buarque e a concepção de Modernismo de então, que dado certo ponto acabava por diferenciar-se significativamente daquela concebida e manifestada por Freyre em seu Manifesto Regionalista.

## Conclusão

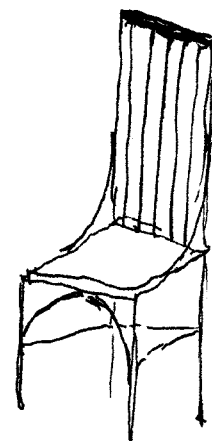
Observa-se e é interessante chamar atenção para o fato de que o movimento Modernista no Brasil ganhou dimensões muito maiores do que somente aquelas usualmente mencionadas do campo artístico e literário; o modernismo teve também ricas manifestações no campo das ciências, rendendo bons frutos principalmente nas áreas da História, Sociologia e Antropologia, i.e., as Ciências Sociais em geral. O movimento moderno ainda viria a refletir uma série de mudanças sócio-políticas no país, a começar talvez pelo movimento tenentista - mas não se restringindo a este - e de fato repercutindo na vida cultural nacional como um todo nos dias de hoje.

Além disso, o Modernismo deveria ser compreendido como um movimento bastante heterogêneo, haja vista os diferentes pontos de vista aqui apontados, de Gilberto Freyre, um modernista "regionalista", e Sérgio Buarque de Holanda, um cientista social que teve suas contribuições na literatura, inclusive aquela tipicamente moderna da semana de 1922. Ainda há exemplos de manifestações como a do grupo Verde, em que se defende o "abrasileiramento" da literatura e artes em geral de forma que há a exaltação do orgulho de ser cataguazense, mineiro, regional em primeiro lugar, e brasileiro em seguida, ou até de forma simultânea, sem necessariamente estabelecer-se uma ordem de importância. De certa forma, há a expressão de um regionalismo no sentido de que Gilberto Freyre chamou atenção, conciliado com o nacionalismo já conhecido do movimento Modernista, mais especificamente aquele original das capitais de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro.

O fato é que o movimento Modernista representou uma revolução completa no campo das artes e intelectualidade no Brasil, essencial para uma melhor compreensão e provavelmente para o processo de definição do que é o ser brasileiro, se é possível ou não falar em uma unidade nacional; falar em "cultura do brasileiro" e da sua consistência, e de como o país pode se apresentar frente a outras nações, de um ponto de vista ao mesmo tempo incorporador do que vem de fora e valorizador do que é transformado e produzido dentro das fronteiras nacionais.

Submetido em Novembro de 2011

Aceito em Janeiro de 2013





## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTOS, Elide Rugai. (2004). Casa Grande & Senzala. In L. D. Mota (Org.). Introdução ao Brasil: um banquete no trópico v.1, 4ª edição, São Paulo, SENAC.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. (1981). Raízes do Brasil. 14ª edição, Rio de Janeiro, José Olympio.
- CANDIDO, Antonio. (1981). O significado de Raízes do Brasil. In S. B. De Holanda, Raízes do Brasil, 14ª edição, Rio de Janeiro, José Olympio.
- CANDIDO, Antonio. (2006). Literatura e Sociedade. Rio de Janeiro, Ouro sobre Azul.
- CORRÊA, Mariza. (2001). As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil, 2ª ed.rev., Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco.
- FREYRE, Gilberto. (2006). Casa Grande & Senzala. 51ª edição, São Paulo, Global.
- FUSCO, Rosário. (1927). Notas de arte (sic) – música e cinema, In Verde: Revista mensal de arte e cultura, ano 1, nº 1, Cataguases, Typ. A Brasileira, Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/06001410>>. Acessado em: 01/11 de 2011.
- IGLÉSIAS, Francisco. (2007). Modernismo: uma reavaliação da inteligência nacional, In A. Ávila(org.), O Modernismo, São Paulo, Perspectiva.
- Manifesto do Grupo Verde de Cataguases. Disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/06001470#page/1/mo-de/1up>>. Acessado em 01/11 de 2011.
- OLIVEN, Ruben George. (2002). Cultura brasileira e identidade nacional. In S. Miceli (org.), O que ler na ciência social brasileira v. IV, São Paulo, Sucafé.
- RESENDE, Henrique de. (1927). Senzala, In Verde: revista mensal de arte e cultura, ano 1, nº 4, Cataguases, Typ. A Brasileira, disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/06001440>> Acessado em: 01/11 de 2011.





# Expressão, prática e representação na pré-história brasileira: o caso da arte rupestre

**Lucas Roahny**

Graduando em Ciências Sociais pela UFPR.

roahny@gmail.com

**Palavras chave:**

Arte Rupestre; Pré-História Brasileira; Teoria Arqueológica.

**Key words:**

Archaeological Theory; Brazilian Prehistory; Rock Art Studies.

**RESUMO:** Este artigo visa efetuar uma análise crítica do emprego do conceito de “tradição arqueológica” nos estudos de arte rupestre no Brasil. Encarado apenas como uma ferramenta metodológica, o uso da noção de “tradição” possui, entretanto, sérias implicações teóricas as quais serão explicitadas ao longo do texto, buscando-se ao final esboçar uma compreensão da arte rupestre alheia à primazia da imagem e da representação – elementos que são privilegiados na abordagem que se serve do conceito de “tradição”.

**ABSTRACT:** *This article presents a critical analysis of the “archaeological tradition” concept as employed in Brazilian rock art studies. Although this concept has been seen just as a methodological device, its use carries problematic theoretical issues, which will be the focus of discussion. At the end of the article an alternative approach to rock art studies is proposed, which will not be based on the premises inherent to the concept of “archaeological tradition” such as the primacy of the image and of representational processes.*

*“A cultura nunca nos oferece significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido nunca está terminada.”*

*M. Merleau-Ponty*

## O desenvolvimento inicial do estudo da arte rupestre no cenário acadêmico brasileiro

A arte rupestre sempre fascinou aqueles que ao se embrenharem pelo interior e pela faixa litorânea do Brasil se depararam com esses painéis gráficos “misteriosos”, aos quais alguns viajantes atribuíam mensagens complexas. Outros viam neles apenas rabiscos inúteis, produto do ócio indígena; outros ainda, como Angyone Costa em sua Introdução à Arqueologia Brasileira, consideravam a arte rupestre um “material suspeito” (cf. COSTA, 1934)<sup>1</sup>. Este interesse “precoce” fez com que o estudo dos grafismos rupestres tivesse início muito antes do estabelecimento da arqueologia acadêmica no Brasil. Se esta dá seus primeiros passos na universidade brasileira, apenas por volta de 1950, ficando antes disso confinada ao ambiente dos museus naturalistas fundados no século XIX (BARRETO, 1999, p. 204), o primeiro levantamento sistemático sobre o tema pode ser encontrado já nas Lamentações Brasília de Francisco Teles (GASPAR, 2003, p. 32-33) – que não é, aliás, um exemplo isolado; durante todo o século XIX e as primeiras décadas do XX, a discussão sobre

quem produzira aqueles “símbolos exóticos”, quando isto foi feito e por que, seria tema de intensos debates entre a intelligentsia brasileira. As mais diferentes hipóteses foram defendidas com veemência por seus respectivos proponentes: aventou-se que a existência destes grafismos apontaria para a passagem de gregos ou fenícios pelo território brasileiro. Alguns buscaram traduzi-los para o grego ou o hebraico; já outros autores menos ambiciosos talvez não acreditavam que a arte rupestre fosse um tema digno de estudo. Madu Gaspar (Ibid., p. 35-36) resume bem os pressupostos inerentes às primeiras abordagens da arte rupestre brasileira quando afirma que:

*“As diferentes linhas de interpretação da arte rupestre explicitam as noções que permeavam o imaginário da intelectualidade da época sobre o indígena que ocupava o território brasileiro. Por um lado, os testemunhos arqueológicos seriam resultado do ócio do indígena e não passavam de simples rabiscos inconsequentes, não tendo portanto valor algum. Por outro, eram repletos de significados, o que eliminaria a hipótese de terem sido feitos pelos nativos ou seus antecedentes. Uma “escrita” tão sofisticada só podia ser obra de outras civilizações muito mais avançadas. [...] afinal, as tribos existentes no Brasil à época do descobrimento, jamais poderiam ter elaborado desenhos com tamanha precisão e simetria...”*

<sup>1</sup> Agradeço a Luís Cláudio P. Symanski (DEAN/UFPR) pela indicação desta e de outras referências as quais, sem sua ajuda, eu não teria acesso. Muito do valor que o presente trabalho talvez possua é dependente de minha sorte e prazer em ter o professor Symanski como orientador – entretanto, as faltas ou excessos que este texto pode conter são, é claro, de responsabilidade inteiramente minha. Aproveito também para agradecer os valiosos apontamentos feitos pelos pareceristas a uma primeira versão do artigo; sem suas críticas e sugestões, o texto manteria falhas inescusáveis que, graças a seus pareceres, pude corrigir em tempo.

A inserção da arqueologia na Academia brasileira trouxe grandes mudanças na orientação desses estudos: a partir da década de 1950, com a chegada de especialistas estrangeiros<sup>2</sup> convidados por intelectuais brasileiros para escavar aqui e participar na formação de uma primeira geração de arqueólogos nacionais, deixou-se de lado a elaboração de interpretações especulativas, e o foco passou a ser a construção de padrões classificatórios regionais que agrupassem os grafismos em relação à temática desenhada. Do lado norte-americano (Clifford Evans e Betty Meggers) tais estudos emergiram de um plano maior de estabelecimento de um panorama geral da pré-história brasileira<sup>3</sup>, sob a égide dos conceitos-chave que guiavam a arqueologia histórico-cultural dos EUA: as noções de *tradição* e fase arqueológicas, as quais os discípulos desses dois arqueólogos estenderam para o estudo da arte rupestre<sup>4</sup> no início da década de 1980. Pelo lado francês, o interesse pelos grafismos brasileiros se manifesta de modo mais sistemático. Já nos anos 1970, no interior do projeto das Missões Arqueológicas Franco-Brasileiras, a qual realizava escavações nos estados de Minas Gerais e do Piauí. Entre os responsáveis pelo projeto das Missões estava nada menos do que uma das maiores especialistas na arte rupestre do Paleolítico europeu: Annette Laming-Emperaire, autora que, seguindo os passos do arqueólogo estruturalista André Leroi-Gourhan, ganhou proeminência na arqueologia francesa ao submeter os grafismos desse período a uma análise estrutural (LAMING-EMPERAIRE, 1962).

Deste modo, em um primeiro momento poderíamos supor que o estudo da arte rupestre no âmbito das Missões diferia radicalmente daquele praticado sob a orientação do histórico-culturalismo norte-americano: enquanto este se voltaria apenas à classificação e à construção de tipologias, o trabalho dos franceses teria um pendor interpretativo devido à provável influência de Laming-Emperaire. De fato, este pareceria ser o objetivo inicial das pesquisas – que, no entanto, foi gradativamente substituído por análises que focavam a tipologia (delimitação de unidades classificatórias) e o estabelecimento de cronologias (RIBEIRO, 2006, p. 25). A reorientação das pesquisas de Laming-Emperaire e de seus discípulos está intimamente ligada à distância que separa o contexto pré-histórico francês do brasileiro, elemento que tornara inviável a importação de conceitos e métodos empregados no estudo do Paleolítico para a compreensão de nossa pré-história.<sup>5</sup> Loredana Ribeiro (2006, p. 27-28) interpreta a “resignação” dos franceses em encerrar-se no plano descritivo/classificatório da seguinte forma:

*“Parece possível que a orientação estruturalista de análise rupestre não tenha vingado no Brasil pela dificuldade de aplicá-la num contexto de arte rupestre tão mais diversificado que o francês. A arte rupestre do Paleolítico Superior francês apresentava-se aos estruturalistas europeus da década de 1960 como manifestação de uma continuidade sócio-ideológica cuja*

*estrutura simbólica permitiria inferências sobre a estrutura de pensamento caçadora-coleto. No Brasil, [...] a variabilidade da arte rupestre não permitia que se avançasse muito em análises que pressupõem continuidade.”*

É fácil entrever as implicações desta posição para a comparação que aqui estabeleço entre as duas escolas que influenciaram o estudo acadêmico da arte rupestre brasileira em seu nascedouro. Se o viés interpretativo era, afinal, o elemento que diferenciaria a abordagem francesa da norte-americana, o fato dele ter sido preterido devido à complexidade do contexto rupestre brasileiro aproximou muito estas escolas que, à primeira vista, pareceriam tão distintas.<sup>6</sup> Além disso, o conceito de tradição trazia consigo pressupostos epistemológicos que se encaixavam como uma luva frente ao interesse da arqueologia estruturalista francesa em desvendar os “padrões inconscientes” que orientariam a ação dos grupos pré-históricos, o que decerto contribuiu para a aproximação entre essas duas perspectivas; o termo “tradição cultural” nascera da pressuposição de que o comportamento humano segue um conjunto de regras que se expressaria inconscientemente na cultura material de um determinado grupo (RIBEIRO, 2006, p. 25), e esta concepção eminentemente intelectualista da noção de cultura tinha ampla aceitação em ambas as margens do Atlântico. Foi este consenso tácito em torno dos pressupostos teóricos que englobavam a noção de “tradição” aquilo que permitiu aos pesquisadores da escola francesa operacionalizar este termo em seus próprios trabalhos.

Assim, já em 1980, o estudo da arte rupestre estava inteiramente direcionado ao estabelecimento de padrões classificatórios – as chamadas “tradições rupestres” – que buscavam delimitar espacialmente (e, onde fosse possível, temporalmente) a abrangência de conjuntos gráficos que possuíssem traços em comum. As características levadas em conta nessas classificações eram as mais genéricas possíveis e limitavam-se ao elemento gráfico propriamente dito, aquilo que estava figurado nas rochas. Analisava-se o tema (se abstrato ou naturalista), a coloração empregada, o tamanho dos painéis, a maneira de representar as figuras (pintura ou gravura). A classificação tipológica sob a égide do conceito de tradição foi, portanto, o carro-chefe do estudo da arte rupestre na arqueologia brasileira das duas últimas décadas do século XX, e ainda hoje orienta boa parte dos pesquisadores que trabalham com o tema. Com efeito, aceitando a distinção que Ribeiro (2006, p. 28) estabelece entre as três grandes vertentes que atualmente pautariam os estudos nessa área, vê-se que a diferença entre dois desses grupos reside apenas na compreensão (demasiadamente genérica) do que os grafismos representariam<sup>7</sup>, enquanto que na outra abordagem mantém-se um silêncio quanto a este ponto<sup>8</sup> – em termos propriamente epistemológicos, porém, as diferenças inexistem, o que explica a escassez de novos questionamentos, passíveis de serem endereçados à arte rupestre brasileira. De

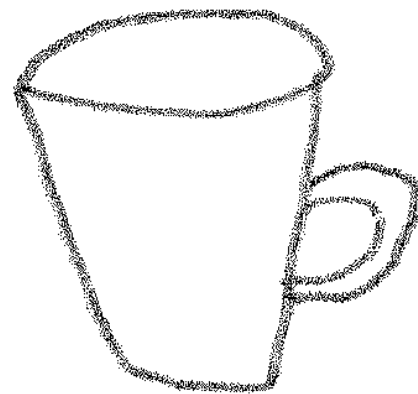
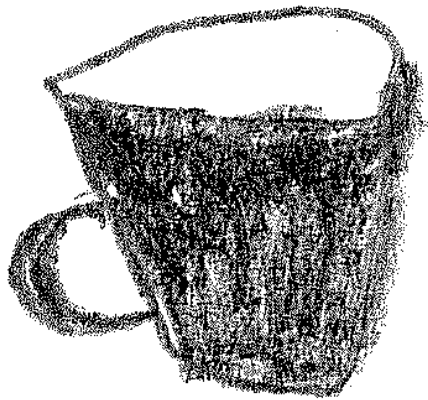
**2** Quatro personagens são especialmente relevantes no processo de institucionalização da arqueologia no Brasil: os norte-americanos Clifford Evans e Betty Meggers e o casal francês Emperaire (Annette Laming-Emperaire e Joseph Emperaire). Tanto um quanto o outro grupo ministraram, a convite de José Loureiro Fernandes, os primeiros cursos do Brasil em metodologia arqueológica no Centro de Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Paraná (CEPA/UFRP).

**3** Este projeto chamava-se PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas) e caracterizou-se pela realização de escavações de pequena escala em quase toda a extensão do território nacional, durante os anos de 1965 a 1970.

**4** Tal feito foi possibilitado pelo caráter demasiado genérico dos termos. Na arqueologia histórico-cultural – paradigma teórico que pautara a disciplina arqueológica nos Estados Unidos desde sua proposição no seio do culturalismo boasiano, perdurando até o início dos anos 1960 –, a noção de tradição se refere à manifestação de “traços culturais” que tenha grande profundidade temporal e/ou espacial; a ideia de fase, por sua vez, era concebida como uma manifestação idiossincrática de uma determinada tradição, circunscrita no tempo e no espaço – uma tradição era, portanto, geralmente subdividida em fases, criando-se assim uma verdadeira “taxonomia” dos traços culturais conforme sua ocorrência espaço-temporal. Para uma explicitação pormenorizada dessa “metodologia taxonômica”, ver (MCKERN, 1939); ou, para um contato com o modelo taxonômico que mais diretamente impactou a arqueologia brasileira, ver (WILLEY e PHILLIPS, 1958), cuja exposição desta metodologia difere ligeiramente daquela encontrada no clássico artigo de Will McKern.

**5** Tal problema ia muito além do estudo da arte rupestre. Cristiana Barreto (1999, p. 209) afirma, por exemplo, que a análise dos artefatos líticos produzidos na pré-história brasileira, com suas formas extremamente variadas, foi substancialmente prejudicada pela “importação de categorias classificatórias para indústrias líticas [...] inspiradas pela indústria bastante formal do Paleolítico francês”.

**6** Entretanto, seria necessário adicionar a isto um elemento igualmente relevante o qual Ribeiro (2006) parece não considerar: uma interpretação minimamente razoável da arte rupestre – no sentido de ser bem fundamentada empiricamente – não poderia prescindir de um conhecimento descritivo e classificatório já bem consolidado, que sustentasse a construção de hipóteses interpretativas. Ora, se na França tal conhecimento começa a se constituir já no início do século XX com o esforço pioneiro de Henri Breuil, no contexto brasileiro ele estava se iniciando precisamente, de modo mais sistemático – ou seja, afora alguns pioneirismos excepcionais (e.g. AYTAI, 1970) –, com os



trabalhos de Laming-Emperaire (MG), Niède Guidon (PI) e de suas respectivas equipes. Nesse sentido, o abandono do esforço interpretativo francês parece ser compreensível não só pela complexidade do registro rupestre brasileiro, como quer Ribeiro, senão também pelo caráter incipiente da própria arqueologia rupestre brasileira quando do início das pesquisas das Missões Arqueológicas.

**7** Um desses grupos de pesquisadores, agrupados no Instituto de Arqueologia Brasileira (IAB), defende que uma parcela considerável dos grafismos rupestres evidencia o conhecimento astronômico das populações pré-históricas (e.g. JALLES, 1999). O outro grupo, trabalhando em especial com os sítios rupestres da região nordeste do Brasil, tem como principais nomes as arqueólogas Niède Guidon (FUNDHAM), Anne-Marie Pessis (UFPE) e Gabriela Martin (UFPE); essas pesquisadoras advogam uma interpretação “naturalista” de certos conjuntos gráficos, em especial aqueles relacionados à chamada “Tradição Nordeste” (e.g. PESSIS e GUIDON, 2000 [1992]); a arte rupestre seria, nesse sentido, a representação de cenas cotidianas dos grupos pré-históricos.

**8** Ribeiro (2006, p. 28) elenca aqui os nomes de André Prous (UFMG), Paulo Seda (UERJ) e Pedro Ignacio Schmitz (UNISINOS), arqueólogos que, segundo ela, não se arriscam a emitir juízos interpretativos sobre a arte rupestre pois “aguarda[m] elementos que permitam relacioná-la ao restante do registro arqueológico”. Contudo, cabe frisar que, no que tange aos trabalhos de Seda, o que parece estar em jogo não é tanto a espera pelo momento em que seria enfim possível interpretar os grafismos, mas antes a tese de que a interpretação não é em absoluto uma questão primordial no estudo da arte rupestre (SEDA, 1997, p.140). Voltarei a este argumento na última seção do artigo.

**9** Ver, por exemplo, a célebre discussão encaminhada por Walter Taylor (1983 [1948], cap. 4) – autor que, partindo da noção de cultura como “uma construção mental consistindo de ideias” (ibid., p.101; tradução nossa), elabora uma cisão explícita (e intencional) entre os domínios do comportamento empírico observável, seus produtos (esfera na qual a produção material estaria inserida), e a cultura “de fato”.

**10** Um breve apanhado das relações entre arqueologia e antropologia ancoradas na noção de cultura pode ser encontrado em (WATSON, 1995).

fato, conforme procurarei demonstrar à frente, pouco pode ser proposto de novo empregando a categoria abstrata, generalizante e metafísica de “tradição arqueológica”, estreitamente associada a uma concepção idealista de cultura na qual os agentes não podem senão *representar* aquilo que, primeiramente, estaria impresso em suas mentes na forma de regras culturais a orientarem suas práticas. Antes, porém, tecerei algumas considerações sobre este conceito fazendo referência à história do pensamento arqueológico.

## “A tradição da tradição”: a arqueologia brasileira e a teoria arqueológica contemporânea

A ideia de “tradição” possui uma origem precisa que raramente foi sublinhada pelos arqueólogos brasileiros que a empregam. Com efeito, ela expressa a compreensão que a arqueologia histórico-cultural norte-americana possuía sobre a noção de cultura – um conjunto ideal de elementos simbólicos que, quando inscritos na materialidade, refletiriam a identidade de certo grupo, distinguindo-o de outros e possibilitando, assim, que a disciplina arqueológica raciocinasse por inferência; se a cultura material reflete valores grupais, diferenças na forma e na decoração cerâmica, por exemplo, indicariam que seus produtores não são os mesmos. Enfim, dentro do histórico-culturalismo era muito claro a subordinação da materialidade ao terreno dos significados puros ao qual se dava o nome de “cultura”. Ela seria algo essencialmente mental que orientaria a produção material sem, contudo, confundir-se com essa. Ora, nesse sistema os arqueólogos norte-americanos viam-se enredados num dilema: se a antropologia é uma disciplina cultural, e se a arqueologia é efetivamente um ramo da antropologia, então seu lugar dentro do projeto antropológico do estudo das culturas humanas no tempo e no espaço estava condenado à marginalidade. Nenhum arqueólogo teria acesso à cultura propriamente dita<sup>9</sup> a não ser que se metamorfoseasse numa espécie de “paleopsicólogo” (BINFORD, 1965, p. 204), pois, de outra forma, ele teria que se contentar com estes subprodutos da cultura que são os vestígios materiais. Como se não bastasse sua fragmentação física, no histórico-culturalismo eles eram igualmente concebidos como “fragmentos epistêmicos”, dado que pouco contribuíam para o estudo das formas culturais, as quais só poderiam ser investigadas por aqueles que tinham “acesso às mentes” dos indivíduos – antropólo-

gos culturais e linguistas. Porém, apesar de ter sido longo, o domínio da “concepção normativa de cultura” – para usar a notória expressão de Lewis Binford – é solapado no início de 1960, pela assim chamada “arqueologia processual”. De fato, um dos méritos do processualismo é o de ter redefinido os objetivos da investigação arqueológica através do rompimento com a ideia de “norma” ou “regra” que regera o discurso antropológico até então. Para Binford, principal nome dentre os arqueólogos processuais, todo o sistema sócio-cultural se refletiria na cultura material, sendo perfeitamente possível o estudo da cultura propriamente dita através “apenas” da materialidade (1970 [1962], p. 328).

Entretanto, a noção de cultura com a qual o processualismo passa a trabalhar – cultura como “meio extra-somático” de adaptação ao ambiente (BINFORD, 1970 [1962]) – de modo algum encerrou as discussões sobre a relação entre arqueologia e antropologia, mediada pelo problema do locus da cultura e da possibilidade de acessá-la. Ao contrário, a aproximação promovida por Binford entre a teoria arqueológica e o neoevolucionismo de Leslie White, emprestando deste autor a concepção de cultura com a qual investia contra o idealismo da arqueologia tradicional, acabou por emperrar o diálogo antes existente entre antropólogos e arqueólogos, ancorado numa noção holista e normativa de cultura (cf. FLANNERY, 1982). A partir daqui a arqueologia, na ânsia por tornar-se uma “disciplina científica” afastando-se da metodologia “indutivista” do histórico-culturalismo, encabeçaria suas reflexões teóricas segundo modelos fornecidos pela filosofia da ciência (cf. DUNNELL, 1982). Já a antropologia seguiria preocupada com o domínio dos significados culturais, embalada pelo estruturalismo lévi-straussiano e pela “virada simbólica” na antropologia norte-americana.<sup>10</sup> Seria apenas em 1980, após o esgotamento do cientificismo processualista, que a arqueologia anglo-saxã, num movimento que ficaria famoso pela alcunha de *pós-processual*, realinharia a disciplina em relação às questões levantadas pela teoria antropológica contemporânea, ampliando também seu diálogo com o conjunto das humanidades.

Essa breve reflexão sobre a teoria arqueológica do século passado é necessária para que se compreenda por que os conceitos histórico-culturalistas arraigaram-se tão firmemente no cenário brasileiro. Com efeito, é notável constatar que à mesma época em que o processualismo emergia nos EUA com o intuito de repensar a posição da disciplina dentro do projeto antropológico boasiano, no Brasil a arqueologia ainda dava seus primeiros passos na Academia –



passos que de modo algum caminhavam rumo à construção de uma disciplina social ou antropológica, mas que, pelo contrário, visavam à consolidação de um saber técnico, aos moldes das ciências naturais (BARRETO, 1999, p. 208). O fato de que grandes nomes da arqueologia norte-americana – a qual sempre teve uma forte ligação com a antropologia – tenham participado da formação da primeira geração de arqueólogos brasileiros em nada mudou esta situação, pois eles não exerceram papel algum na estruturação da arqueologia nas universidades do Brasil. O que fora exigido deles aqui era unicamente seu saber técnico – buscava-se absorver uma metodologia “mais séria” que tornasse a arqueologia digna de adentrar na Academia. Mas não há metodologia neutra: este saber estava inevitavelmente imerso nas “tradições teóricas de suas matrizes de origem” (Ibid., p. 207), e o caráter furtivo pelo qual estes pressupostos foram absorvidos marcaria profundamente o desenvolvimento posterior da arqueologia brasileira.

Eis o cenário no qual o conceito de tradição encontrou terreno propício para passar décadas sem grandes críticas por parte da comunidade arqueológica brasileira. A concepção da disciplina como meramente “técnica” não permitia um avanço no sentido de colocar em xeque as bases teóricas das noções empregadas no estudo da pré-história brasileira, pois além de não se acreditar haver qualquer tipo de juízo teórico por trás delas, estes conceitos serviam bem ao propósito de uma disciplina preocupada com “artefatos, camadas estratigráficas, e sítios arqueológicos, ao invés de culturas, períodos históricos, e assentamentos humanos” (Ibid., p. 208). A crítica do conceito de tradição

dependia de um gesto radical, impossível de ser consumado pela mera mudança terminológica. Impunha-se discutir o modelo de disciplina que se almejava construir no Brasil. Pois conceber a arqueologia como ciência social não é somente impor-lhe um rótulo; se por ciência social entende-se o estudo das relações sociais, então a aproximação entre estas áreas geraria uma nova agenda de pesquisas e um novo arcabouço conceitual capaz de reestruturar a arqueologia brasileira – afinal, como compreender “relações” por intermédio de uma noção monolítica e abstrata como a de tradição?

## A crítica da tradição e suas consequências para o estudo dos grafismos pré-históricos

*“[...] é muito difícil se satisfazer com pouco e, muitíssimo mais importante, não nos parece certo assumirmos uma postura tão resignada em relação à ciência arqueológica que queremos ver implantada em nosso país. [...] A arqueologia é uma ciência social. E, sendo assim, cabe a nós, cientistas sociais que somos, interessar-nos pelas relações sociais [...] e não apenas pelos atributos físicos dos vestígios arqueológicos.” (ALBUQUERQUE e PACHECO, 1999, p. 115; p. 132)*

Repensar a arqueologia brasileira enquanto ciência social coube a uma nova geração de arqueólogos que, parafraseando a epígrafe de arca, estavam “insatisfeitos com o pouco” que a clas-

sificação e a datação dos artefatos adicionavam à compreensão da pré-história brasileira. Abraçando os avanços teóricos da arqueologia pós-processual que emergia na década de 1980 em países como os EUA e a Grã-Bretanha, estes pesquisadores, já por volta de 1990, infundiram vigor à arqueologia brasileira ao realinhá-la com as tendências recentes na teoria arqueológica mundial e nas humanidades. Anos mais tarde, as reverberações desse movimento já se faziam sentir no estudo da arte rupestre. Com efeito, o artigo de Paulo Tadeu Albuquerque e Leila Maria Pacheco citado no início desta seção é o primeiro a apresentar um estudo de caso de um sítio rupestre – o Lajedo Soledade, localizado em Apodi (RN) – sem fazer referência alguma às tradições rupestres estabelecidas informalmente por diversos arqueólogos e sistematizadas por André Prous em seu clássico *Arqueologia Brasileira* (1992).

Já na virada do milênio, portanto, a situação vivenciada por parte de muitos pesquisadores que trabalhavam com grafismos rupestres era análoga àquela que fora expressa em caixa alta por Albuquerque e Pacheco em relação ao seu próprio objeto de estudo: “o impactante [Lajedo] Soledade necessita mais do que de descrição, exige INTERPRETAÇÃO” (1999, p. 118; caixa alta no original). Sentia-se que a classificação dos grafismos conforme similaridades gráficas era um empreendimento vazio para uma disciplina que ansiava compreender a socialidade pré-histórica e suas dinâmicas culturais.

Dentro desse novo projeto, o trabalho de Loredana Ribeiro (2006) mostra-se exemplar, porquanto alia ao estudo interpretativo de casos uma dimensão que Albuquerque e Pacheco não tocam: a crítica dos pressupostos teórico-epistemológicos que orientam a busca por padrões de similaridade nos grafismos. Com efeito, Ribeiro (*Ibid.*, p. 29; p. 48) argumenta que tal enfoque tipológico enseja uma visão estática da pré-história, pois implica a ideia de “tradição rupestre” está a concepção de que a similaridade gráfica expressa semelhanças ao nível do “repertório cultural” compartilhado pelos autores dos grafismos. A consequência desse raciocínio é resumida abaixo por Ribeiro (*Ibid.*, p. 16-17):

*“A pouca importância dada às particularidades individuais dos sítios e dos momentos de ocupação dos suportes [rochosos] relaciona-se a uma visão da arte rupestre como produto passivo e estático de culturas do passado. Identificados os padrões e regras gráficas do suposto grupo étnico ou cultural produtor dos grafismos, não se trabalhava com a possibilidade de variações, modificações ou atualizações relacionadas a situações sociais ou grupos específicos de indivíduos no contexto da produção gráfica. Definidas as tradições, a variação estilística interna que elas podem apresentar e os contextos gráficos particulares a cada sítio foram preteridos*

*em função dos amplos padrões de similaridade que definem essas categorias classificatórias.” (grifo nosso)*

É contra esse congelamento dos processos sociais operado pelo conceito de tradição que a autora propõe a inversão do foco de pesquisa na área: seria necessário voltar-se aos contextos particulares nos quais estes grafismos foram feitos, correlacioná-los regionalmente e só então, onde fosse possível, dever-se-ia elaborar padrões classificatórios macro-regionais (*Ibid.*, p. 50).<sup>11</sup>

Buscando desconstruir o caráter essencialista da arte rupestre, fomentado pela proliferação de terminologias engessadas que visa fornecer uma inteligibilidade *ad hoc* aos grafismos (CONSENS e SEDA, 1990, p. 46), Ribeiro propõe que os processos de produção gráfica sejam compreendidos através da noção de “estilo arqueológico” – termo que ela operacionaliza para pensar a mediação existente entre modelos socialmente sancionados de figuração na rocha e os contextos práticos nos quais são empregados, participando ativamente nos processos constitutivos da vida social.<sup>12</sup> Nos dizeres de Ribeiro (2006, p. 39):

*“[...] o estilo atua sobre o contexto. [...] [ele] possui um componente ativo e criativo por estar envolvido nas estratégias sociais de criação de relações e ideologias pela fixação de significados segundo os critérios estabelecidos: as relações dentro do estilo não “existem”, têm que ser criadas.” (grifo da autora).*

É gritante a diferença entre o que Ribeiro nos propõe aqui e os estudos clássicos sobre a arte rupestre brasileira, orientados pela noção de tradição. Para exemplificar isso, gostaria de discutir dois pontos de divergência que penso serem elucidativos: em primeiro lugar, há um claro rompimento com o tecnicismo “desumano” que caracteriza os estudos tradicionais. Neles, muito se fala sobre as categorias de análise construídas pelo pesquisador e derivadas diretamente das similaridades e diferenças observadas nos grafismos (e.g. PROUS, 1992, p. 511), contudo o elemento humano é posto de lado em prol de uma pretensa “primazia do empírico” – princípio sob o qual atualmente se resguardam alguns pesquisadores (ver nota 8). Isso que à primeira vista parece uma cautela digna de respeito é, em realidade, um entrave à compreensão das dinâmicas sociais pré-históricas; a crença de que em um futuro próximo (ou nem tanto) os dados empíricos permitirão fazer com que o “detalhe” humano seja finalmente integrado à pesquisa arqueológica é inteiramente falaciosa – conforme Julian Thomas (1993, p. 30) já afirmou anteriormente, a presença humana nos locais que estudamos deve ser o princípio basilar de uma arqueologia que se pretenda relevante à elucidação do lugar da materialidade nas relações sociais, e não apenas um “apêndice” a ser

**11** O que Ribeiro faz, enfim, é levar aos limites, explorando todo seu potencial heurístico, o importante argumento que, há mais de 15 anos atrás, já havia sido levantado por Mário Consens e Paulo Seda (1990, p. 37) contra o emprego abusivo da noção de tradição: o fato dela obliterar “uma das questões mais ricas (enquanto aspectos metodológicos e teóricos) da arqueologia atual: a deriva cultural”. (Agradeço ao parecerista anônimo que me indicou essa valiosa referência bibliográfica, a qual não aparecia na primeira versão deste artigo.)

**12** Como se vê, o modo pelo qual Ribeiro trabalha com o conceito de estilo foge por completo àquela tendência na arqueologia sulamericanista, registrada por Pedro María García (2008, p. 61), de convertê-lo em mero “assunto tipológico”, sem menção alguma às dinâmicas sociais em que a produção estilística está imersa. Nem toda análise centrada no “estilo”, portanto, é capaz de superar o “nominalismo” escolástico (CONSENS e SEDA, 1990, p. 46) – e muito raramente o faz – que aqui está sendo associado à noção de tradição. Para uma revisão mais detalhada acerca das múltiplas concepções sobre o “estilo” em antropologia e arqueologia, ver (CONKEY, 2006).

adicionado pelo pesquisador. O outro contraste notável reside na compreensão que Ribeiro possui do processo de produção dos grafismos: ao trabalhar com a noção de estilo arqueológico tal como fora formulada pelo pós-processualismo – estilo como uma das “formas pelas quais [...] significados culturais estão sempre em produção” (CONKEY, 2006, p. 360; tradução nossa). Ribeiro encara sua criação como uma atividade que seria dinâmica e significativa, distanciando-se, portanto, das concepções clássicas em que a expressão gráfica é reiteradamente abordada pelo linguajar da representação – representação de significados já dados, normas ou “repertórios culturais”. Com efeito, o que o paradigma representacional – sempre implícito às abordagens que lançam mão do conceito de tradição – rechaça é precisamente aquilo que Ribeiro frisa ao concretizar um duplo movimento no qual, simultaneamente, afasta-se da tradição e possibilita superá-la. A idéia de que similaridades e diferenças gráficas identificadas em um mesmo sítio ou painel, ou então através da comparação regional, nunca é dada de antemão na forma de “repertórios culturais” que subsistiriam nas mentes dos agentes, mas antes *precisam ser criadas*, pois o estilo – elemento por trás de qualquer diferenciação/padronização possível – é “[...] prática que se dá em contexto particular” (RIBEIRO, 2006, p. 47) e, nesse sentido, não pode ser compreendido se reduzido à generalidade inerente à ideia de tradição, capaz de simplificar as práticas expressivas e estabelecer

uma homogeneidade tão absurda a ponto de, por exemplo, agrupar grafismos presentes desde o Paraná até o sul da Bahia sob o termo vazio de “Tradição Planalto” (ver figura 1).

Esse não é, porém, o principal problema da noção de tradição. Pois a falha analítica dos estudos nela ancorados não é o fato de que, ao “tradicionalizar” expressões gráficas, o pesquisador acaba por enviesar sua análise para a similaridade imagética. Antes, é a própria primazia da imagem o problema. O estilo – elemento mediador entre os cânones de produção gráfica e o contexto prático no qual estes são empregados e manipulados – vai além da imagem, pois as estratégias de pintura e gravura não se limitam a definir quem está habilitado a fazê-las e como; elas são igualmente estratégias que informam os agentes sobre, por exemplo, os locais apropriados à produção dos grafismos.

Nesse sentido, torna-se claro que não só o nível gráfico é significativo, mas que também a tecnologia empregada na produção dos grafismos, bem como os locais em que a produção se dá, deve ser sublinhada.<sup>13</sup> Enfim, uma consideração exaustiva das diferenças e similaridades existentes na arte rupestre não pode prescindir de examinar todas essas variáveis, coisa que – é quase desnecessário dizê-lo – a abordagem que se serve da ideia de tradição não dá conta. Ela é invariavelmente “etnocêntrica” – no sentido de ater-se ao nível imagético (cf. HERVA e IKÄHEIMO, 2002) – mesmo quando reconhece o imperativo de não o sê-la.<sup>14</sup>

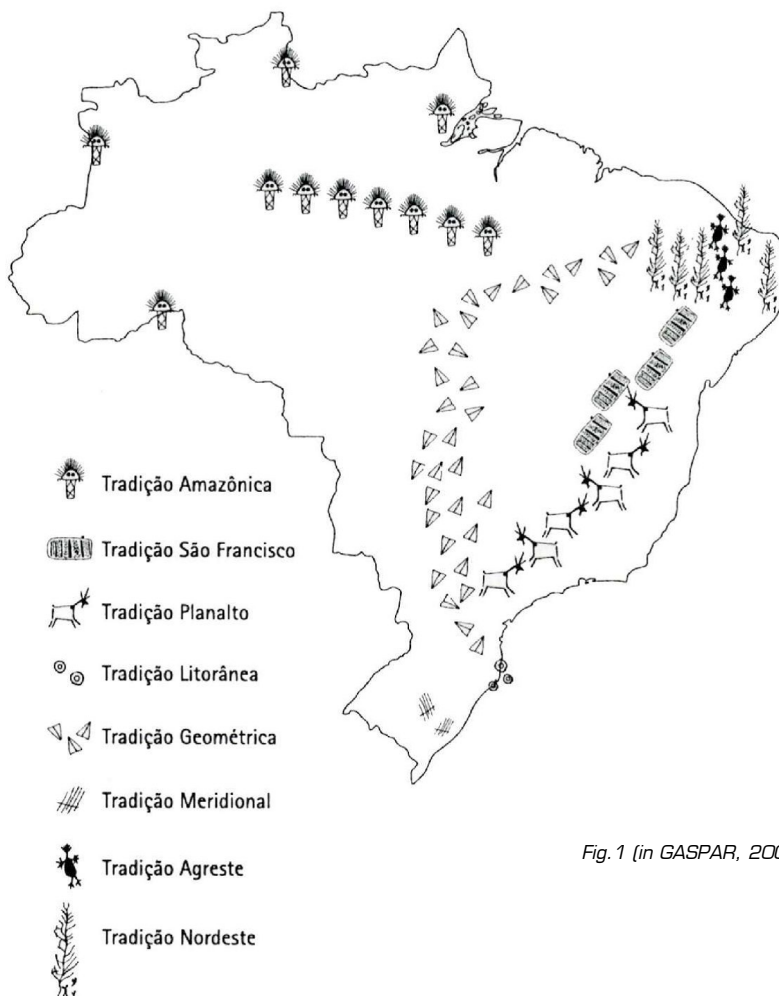


Fig. 1 (in GASPARD, 2003, p. 57)

13 A concepção de “estilo arqueológico” com a qual Ribeiro trabalha endereça-se a todos estes componentes passíveis de tomar parte no processo de significação da arte rupestre. Nas palavras da autora (2006, p. 47): “Para definir os estilos [empregados neste estudo] foram privilegiadas características temáticas, técnicas e de inscrição no espaço, do suporte à inserção dos abrigos na paisagem [...]”.

14 A pesquisa efetuada por Andrei Isnardis (2009) é, nesse sentido, exemplar. Pois se o autor, por um lado, identifica a necessidade de transcender o nível imagético na consideração das diferenças e similaridades entre os painéis rupestres da região por ele estudada (Ibid., p. 61), por outro ele não agrega a variável paisagística nos parâmetros de definição dos estilos identificados (Ibid., p. 65) – todas as variáveis com as quais ele lida permanecem ao nível da imagem ou da questão tecnológica.

Todavia, a noção de “tradição rupestre” não seria suficientemente desconstruída se sua crítica não fosse além desta constatação que, em si mesma, aponta mais para os efeitos metodológicos do iconocentrismo do que para seus fundamentos teóricos. Pois é certo que a definição das tradições e os estudos que nelas se ancoram preocupam-se somente em considerar o nível imagético dos grafismos. Mas caberia perguntar o seguinte: o que há de “obscuro” na arte rupestre cuja elucidação poderia se processar mediante este tipo de análise que se atém ao plano da imagem? Ou para dizê-lo de outra forma, o que busca a arqueologia ao se debruçar sobre os grafismos pré-históricos mediante os preceitos da abordagem imagética? Andrei Isnardis (2009, p. 56) – defensor da legitimidade do conceito de tradição – formula da seguinte maneira a questão que a arqueologia deveria direcionar ao estudo da arte rupestre:

*“[...] que significam, em termos de cultura imaterial, as semelhanças e diferenças, por exemplo, na indústria cerâmica, na indústria lítica, [...] nos padrões funerários? Na verdade, essa é uma das questões básicas de toda a disciplina. Vasta é a questão a esse respeito, porém é discreta a produção bibliográfica que problematiza a questão a partir dos acervos rupestres.” (grifo nosso)*

Isnardis é muito claro: a tarefa do arqueólogo dedicado ao estudo da arte rupestre seria a de problematizar, “em termos de cultura imaterial”, a questão dos significados atribuídos a este fenômeno expressivo. A arqueologia da arte rupestre é concebida aqui como uma “ciência da decodificação”. O *material* precisa ser explicado nos termos do *imaterial*, o significante vazio da pré-história precisa ser preenchido em termos normativos; a busca pelo significado imaterial – o sentido em seu estado de pureza – seria, enfim, “uma das questões básicas” da disciplina. A “verdadeira” arqueologia é concebida aqui como algo distante de si mesma; uma ciência da idealidade, das representações que estruturariam – e antecederiam – a produção da materialidade e das quais esta última extrairia seus sentidos.<sup>15</sup>

Com efeito, todo o esforço interpretativo de Isnardis concentra-se em fornecer um relato sobre a idealidade que estaria por trás da materialidade dos grafismos, de modo a algo dizer sobre o significado deles. Para esse autor, uma coisa já é certa: a similaridade gráfica indicaria que os produtores dos grafismos compartilham um mesmo “repertório cultural” – conceito que, conforme frisado anteriormente, embasa a própria noção de “tradição rupestre”. Mas como compreender a ideia de “repertório cultural” sem cair no simplismo? Afinal, Isnardis é consciente de que “não é razoável deduzir que haja necessariamente uma unidade étnica por detrás de expressões gráficas semelhantes” (*Ibid.*, p. 58), e por isso rechaça o raciocínio absurdo de correlacionar toda uma tradição com um grupo cultural específico, a fim de não incorrer em disparates e, ao mesmo tempo, salvar o valor heu-

rístico do conceito de tradição, Isnardis (*Ibid.*, p. 59) propõe uma redefinição da ideia de “repertório cultural” – elemento que autores de expressões gráficas englobadas numa mesma tradição supostamente compartilhariam. O “repertório cultural” deveria ser compreendido como:

*“[...] formado pelos cânones de grafia e pelo conjunto de ideias que os motiva, os estrutura e por meio deles se expressa. Pode ser que o único repertório compartilhado pelos grupos de autores em questão seja aquele diretamente ligado à expressão gráfica.”*

E logo abaixo (*Ibid.*, p. 60), completando seu raciocínio:

*“Semelhanças na expressão gráfica não implicam em uma ampla semelhança em todos os aspectos da cultura, implicam semelhanças nos aspectos da cultura relacionados à expressão gráfica.”*

Ora, ao que acaba de ser reduzida a noção de “repertório cultural” e, conseqüentemente, a própria ideia de “tradição rupestre”? A reconceitualização proposta por Isnardis é um flagrante paradoxo: similaridades gráficas indicariam semelhanças ao nível dos “elementos culturais gráficos” presentes nos painéis. A tradição é de tal modo segmentada que se torna virtualmente irreconhecível, perdendo completamente sua relevância teórico-interpretativa. Contudo, o gesto contraproducente de Isnardis muito tem a nos dizer. Com efeito, ele sinaliza o poder de um paradigma que, atualmente, só consegue se renovar à força de contradições e tautologias.

## A arte rupestre para além do “iconocentrismo”

Mas o que, afinal, deveria substituir a preocupação com o significado imaterial e a primazia da representação, na qual a arqueologia é reduzida a uma espécie de “criptologia”, e os vestígios materiais a meros receptáculos de sentido? Ou, em outras palavras, a compreensão idealista da materialidade, implícita à noção de tradição, deveria dar lugar a quê?

Sustento que um possível ponto de partida à elaboração de uma nova compreensão sobre o estatuto da arte rupestre na dinâmica social pré-histórica depende de um rechaço ao idealismo discursivo que não reconhece à materialidade seu papel no processo de significação da vida social, tratando-a como um conjunto de elementos físicos que, por si só, sem o auxílio da “cognição” ou de um conjunto de “normas e ideias”, seriam vazios de sentido. Com efeito, nos estudos de arte rupestre – e isso não apenas na arqueologia brasileira – nenhuma posição parece mais consolidada do que precisamente esta: o elemento gráfico (material) nada diz ao arqueólogo em relação a seus possíveis sentidos, pois com isso ele “possui apenas o significado” (LLAMAZARES, 2004 [1989], p. 242;

<sup>15</sup> Devo esclarecer desde já um possível mal-entendido ou, talvez, anteceder-me a seu aparecimento: que não se confunda, aqui, minha crítica à primazia da idealidade do sentido com uma crítica ao programa pós-processual de interpretação dos significados da materialidade. A busca pelos significados é, sim, um objetivo legítimo; entretanto, acredito que este empreendimento deve ser ancorado numa concepção semiótica do mundo material fundamentada não na necessidade de atribuição de sentido vindo “de fora” – o domínio não-humano sendo significado e culturalizado pelo humano –, mas sim na afirmação de que os processos de significação ocorrem na e por meio da materialidade. O que equivale a dizer: não há categorias nem significados que subsistam apenas na idealidade da consciência dos sujeitos. Voltarei a esse tema na próxima seção do artigo.



tradução nossa). Em tal raciocínio, os significados residiriam num outro plano, para além do domínio material com o qual a arqueologia trabalha, de modo que discorrer sobre eles seria meramente especular sobre características que, afinal, “acabam perdendo-se no tempo” (PA-RELLADA, 2009, p.2). De fato, a ampla difusão dessa perspectiva estreita acerca do processo de significação, bem como do lugar da materialidade em seu interior, é algo que se evidencia até mesmo na pena de autores que rejeitam explicitamente a tarefa interpretativa no estudo dos grafismos rupestres. Assim, quando Paulo Seda (1997, p. 141) fornece-nos uma definição do que seria a interpretação nesse campo – “intuir aquilo que está por trás das formas, do mostrado, os motivos que moviam os artistas pré-históricos” – para então rejeitá-la como impossível e, portanto, dispensável (*Ibid.*, p. 162), o que realmente acaba por ser objeto de sua crítica é menos a interpretação do que certa interpretação. A saber, aquela que visa atingir os conteúdos normativo-ideacionais que, acredita-se, estrutura de antemão o sentido da materialidade. Ora, se no que tange à arte rupestre “ainda não foi possível estabelecer satisfatória e plenamente o seu significado” (*Ibid.*, p. 158), isso ocorre menos por uma impossibilidade de direito do que pela má formulação do problema hermenêutico, pois “seu significado”, como o de qualquer coisa, simplesmente não existe; a fixação e a perenidade de sentidos pré-definidos mentalmente, antes de ser uma característica própria ao mundo material, é, como bem o disse John Barrett (1999, p. 28), uma “obsessão arqueológica” que assombra sempre a tarefa de interpretação. Ao se apartar, porém, de tal “obsessão”, ao se conceber o esforço interpretativo em arte rupestre não mais como o desejo de encontrar as significações originárias na mente de seus produtores, mas sim como a tarefa de trazer à luz os “sistemas de significação” pré-históricos mediante, por exemplo, uma maior atenção à dispersão dos grafismos na paisagem (LAYTON, 2000, p. 52; *e.g.* BRADLEY, 1991), vê-se que a recusa *in toto* à interpretação não parece ser, tanto quanto a posição idealista, uma opção consistente do ponto de vista teórico-analítico.

Afastar-se do idealismo sobre a significação da materialidade, bem como da posição que identifica nesse domínio uma incomensurabilidade impossível de ser superada pela arqueologia, implicaria frisar que a inserção do projeto arqueológico moderno no interior de uma rígida cisão entre o material e o simbólico constitui uma verdadeira – e perigosa – subscrição às dicotomias cartesianas (corpo/mente, coisa/ideia, natureza/cultura) que nos impedem de considerar a centralidade do mundo material na constituição da vida social (THOMAS, 1996, p. 18), fazendo-nos tomar sua existência como constituída por elementos empíricos evidentes em si mesmos (THOMAS, 2004, p. 216). Em suma, ambas as concepções (idealista/antiinterpretativa), parafraseando o célebre conceito cunhado por Deleuze e Guattari, “sobrecodificam” a cultura material ao subordiná-la, sub-repticiamente, a uma dimensão da realidade supostamente anterior e

mais fundamental (no caso, o domínio dos “significados ideais”, impossíveis de serem apreendidos pela “facticidade” do registro arqueológico).

Superar os limites desses dois paradigmas, contudo, não constitui uma tarefa simples. Com efeito, dissolver a “sobrecodificação” da materialidade é um projeto que se mostra virtualmente impraticável se, em sua concepção, não atentarmos para um duplo esforço teórico que tem sido objeto de reflexões ainda incipientes no campo das ciências humanas: de um lado, precisaríamos levar a sério os avanços do pós-estruturalismo em relação à semiologia de Ferdinand de Saussure,<sup>16</sup> a qual ainda informa grande parte do discurso analítico das humanidades – a arqueologia aí inclusa – quando estas se aventuram a falar sobre os processos de significação da vida social;<sup>17</sup> de outro, seria necessário frisar o estatuto ontologicamente central da materialidade frente às relações e práticas sociais (*e.g.* OLSEN, 2010). As coisas significam algo não porque *representam* significados já dados, mas sim devido a sua imersão em teias de relações estabelecidas entre a cultura material e os agentes sociais, os quais se servem da materialidade contínua e incessantemente em seu engajamento prático com o mundo (THOMAS, 1996, p. 60). Nesse processo, a materialidade é tanto significada quanto significante, não podendo ser reduzida a nenhum desses polos isoladamente. A busca pelo significado imaterial do mundo material (em especial da arte rupestre, que é o que nos interessa aqui) é, portanto, um projeto inadequado, ancorado em um não reconhecimento da polissemia inerente à materialidade, sempre sujeita à (re)interpretação e passível de encerrar em si uma multiplicidade de sentidos (OLSEN, 1990, p. 199; THOMAS, 1998, p. 153).

Nesse sentido, levando em consideração de um modo geral os pontos até aqui levantados, afirmo ser urgente o abandono da abordagem “iconocêntrica” – que encara a arte como um veículo de representações e significações prévias (HERVA e IKÄHEIMO, 2002, p. 97). Por um enfoque que não estenda arbitrariamente à pré-história nossa compreensão moderna de arte, na qual esta é encarada eminentemente como um “sistema comunicativo” (*Ibid.*, p. 95). De fato, a primazia da representação nos estudos de arte rupestre parece derivar da crença de que ela necessariamente veicula mensagens as quais o arqueólogo deveria decifrar. Contudo, os exemplos etnográficos nos dizem outra coisa: em diversas situações, aquilo que tomaríamos como “arte” (e que interpretaríamos, portanto, como um objeto a veicular algum tipo de mensagem) não extrai seu sentido senão do próprio processo de sua produção – este é o caso, por exemplo, da prática de esculpir a madeira usada na construção das habitações dos Zafimaniry em Madagascar (*Ibid.*). Os padrões geométricos ali desenhados não fazem referência a nenhum tipo de narrativa mitológica, muito menos expressam significados fixados previamente pelo grupo; “antes de representar um processo social, os desenhos formavam uma parte essencial dele. Apenas sua própria produção lhes dava sentido.” (*Ibid.*, p. 97; tradução nossa).<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Ou seria melhor dizer, os regressos? Afinal, a crítica pós-estruturalista não emerge do nada: ela é devedora da semiótica de Charles Sanders Peirce, cuja teoria tricotômica do signo já apontava para aquilo que um teórico pós-estruturalista tão relevante quanto Jacques Derrida (2008 [1967]) frisaria à exaustão: a indistinguibilidade entre significante e significado que, no limite, tende a implodir a concepção saussureana do signo linguístico.

<sup>17</sup> Com efeito, acredito que a perpetuação implícita do modelo saussureano na compreensão destes processos é a maior responsável pela importância desmedida que o “simbólico” – concebido em termos puramente ideais – possui dentro das ciências humanas. Afinal, a rígida exterioridade estabelecida por Saussure entre os pólos significante/significado – cujo coramento, aliás, se dá com a formulação da tese do arbitrário do signo (SAUSSURE, 2006 [1916], pp. 81-84) – expressa não só uma supervalorização do último termo em detrimento do primeiro, mas também – o que é ainda mais grave – induz à crença na independência entre os pólos constitutivos do signo; isso, por sua vez indicaria ao pesquisador a possibilidade dele se ater ao domínio puro do sentido (DERRIDA, 2008 [1967], p. 16). Para uma discussão mais detalhada sobre a importância de incorporar a semiótica peirceana na interpretação arqueológica, ver (PREUCCEL e BAUER, 2001; PREUCCEL, 2006).

<sup>18</sup> É claro que não é o caso de assumir a posição inversa àquela que se está criticando, ou seja, não se deve subscrever à ideia de que toda arte não-ocidental seja invariavelmente não-comunicativa. Ao contrário, o que busco aqui é precisamente escapar ao determinismo e enfatizar que a polissemia da cultura material encontra seu correlato no caráter igualmente multifacetado das práticas sociais e expressivas.

De fato, se a materialidade é significativa antes de qualquer apreensão ao nível discursivo, isso ocorre precisamente porque prática social e cultura material são elementos indissociáveis<sup>19</sup>. Ora, as implicações disso para o estudo da arte rupestre são consideráveis, pois ela é precisamente ambas as coisas; não é “apenas” um elemento material, mas também uma atividade, uma prática sócio-expressiva da qual a arqueologia não deve abstrair seu poder criativo reduzindo-lhe à função representacional. Com efeito, fugir ao paradigma “iconocêntrico” exige não só que se reconheça na arte rupestre sua propriedade ativa e criativa enquanto elemento material, mas que, ela também seja concebida como uma *prática*; dessa forma, mesmo que os grafismos, em determinadas situações e para certos coletivos humanos, possuam de fato um viés comunicativo – e como negar tal possibilidade? Não será necessário apelar à primazia dos significados ideais para interpretá-los, mas sim enfatizar, na esteira daquilo que a geografia cultural contemporânea defende; o caráter eminentemente “mundano” das representações. Estas não subsistem senão nas práticas cotidianas e, nesse sentido, sua existência não estaria assegurada por um “mundo simbólico” apartado destas mesmas práticas e anterior a elas (WYLIE, 2007, p. 164), conforme pressuposto por toda teoria que almeja romper com o mundo concreto e adentrar no plano “mais elevado” das significações puras.<sup>20</sup> Em suma, o que quero dizer é que,

<sup>19</sup> Por isso a relação intersubjetiva entre os agentes nunca é uma relação entre “consciências puras”, ou simples criação de uma “consciência constituinte” (cf. MERLEAU-PONTY, 2006 [1945], pp. 469-71), mas é mediada – e possibilitada – não só por objetos, mas também por seus próprios corpos e pela linguagem (cuja função prática, aliás, não pode ser reduzida à mera comunicação [BOURDIEU, 1977 [1972], p. 24] em que o idealismo discursivo a encerra).

<sup>20</sup> Se foi na geografia cultural que um movimento propriamente “mais-do-que-representacional” se desenvolveu (cf. LORIMER, 2005), deve-se ter em mente, entretanto, que seu impulso inicial proveio da antropologia de Tim Ingold, conforme os próprios geógrafos culturais reconhecem (WYLIE, 2007, p. 163). De fato, desde meados dos anos 1990 Ingold trabalha no sentido de formular uma nova teoria da significação que, visando superar o construtivismo sócio-cultural, frise a indissociabilidade entre a emergência do sentido e o engajamento prático dos sujeitos (INGOLD, 2000).

<sup>21</sup> Cabe frisar que, para Gell, não há nada de essencial nos objetos capaz de separá-los entre aqueles que seriam artísticos e aqueles que não (GELL, 1996). De um ponto de vista estritamente teórico, tudo é passível de ser arte, contanto que, em um dado contexto, exerça um papel de mediação nos processos sociais (GELL, 1998, p. 7). Nesse sentido, partilho da interpretação de Christopher Tilley (2008, p. 30) de que “por ‘arte’ Gell quer dizer cultura material [como um todo]” (tradução nossa).

mesmo reconhecendo aos grafismos pré-históricos a possibilidade de serem representativos, o retorno ao “iconocentrismo” não ocorreria contanto que a “facticidade da representação” (DEWSBURY, WYLIE, HARRISON *et al.*, 2002, p. 438), ou seja, seu caráter propriamente prático e mundano, fosse reconhecido. Pois concebê-la como um elemento “real”, material e praticado é “redirecionar a atenção do significado *suposto* para as *composições materiais e os condutores das representações*” (*Ibid.*; grifo dos autores; tradução nossa). Eis aí, portanto, uma maneira não idealista de se encarar a possível “representatividade” da arte rupestre.

Mas o que dizer da “arte” propriamente dita? Pois afirmei logo acima que encarar a arte pré-histórica enfatizando sua pretensa função comunicativa seria um erro – entretanto, qual seria o modelo apropriado para compreender a arte pré-histórica em termos mais do que comunicacionais?

Acredito que o estudo dos grafismos rupestres na arqueologia brasileira seria enormemente enriquecido caso se atentasse às proposições da antropologia da arte de Alfred Gell (1998), pois a questão artística para a disciplina arqueológica não difere em absoluto daquela que permeia a antropologia da arte tal como Gell a concebe: ao arqueólogo, assim como para o antropólogo, interessa o local do objeto artístico<sup>21</sup> no interior dos processos sociais, a propriedade que possuem de mediar a agência social e de in-



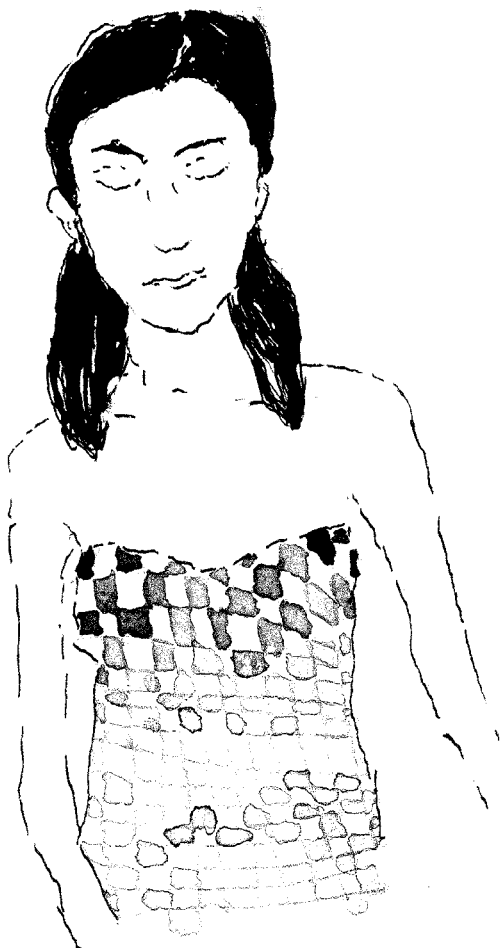
fluenciá-las (GELL, 1998, p. 6). A materialidade é, com efeito, um veículo da agência humana; ela é, além disso, “um portal para uma teia de relações” (THOMAS, 1996, p. 72; tradução nossa) humanas e não humanas das quais é tanto produto quanto produtora. Daí a impossibilidade de subsumir esse “sistema de ação” (GELL, 1998, p. 6) que constitui a arte a meros processos comunicativos, privilegiando os significados tal como os encontraríamos expressos ao nível do discurso – nível este que, para o bem ou para o mal, nem o mais engenhoso método de investigação e inferência arqueológica poderá um dia alcançar. Christopher Tilley (2008, p. 37-38) resume muito bem esses pontos quando afirma que:

*“[...] arte, ou cultura material como um todo, não necessariamente requer um processo de decodificação, uma exegese verbal do sentido, para ter poder e significância. [...] Pareceria leviano para nós simplesmente assumir que os produtores dos grafismos pré-históricos compartilham de nossa propensão moderna em querer falar sobre o sentido, em [querer] traduzir imagens em palavras.” (tradução nossa)*

É, portanto, de grande interesse que a arqueologia rupestre brasileira desenvolva um arcabouço epistemológico e conceitual novo acerca da natureza dos grafismos rupestres e de seu estatuto frente à dinâmica social pré-histórica. Uma compreensão mais abrangente e pormenorizada deste fenômeno expressivo deve concebê-lo não pura e simplesmente como um sistema comunicativo, mas sim ativo; não como um produto estático que encerraria um único sentido, mas sim uma prática sócio-expressiva que é sempre contextual e cuja significação já se inicia com a escolha do local apropriado à execução dos grafismos e, mesmo após sua finalização, nunca termina – pois o significado não é uma substância passível de ser inscrita na “essência” daquilo que se fabrica ou se modifica, mas antes depende do feixe de relações no qual a materialidade está imersa e a partir do qual as significações emergem e se transformam incessantemente. De fato, como já disse- ra Merleau-Ponty: “a gênese do sentido nunca está terminada”.

Submetido em Novembro de 2011

Aceito em Julho de 2012



vagamente creí reconhecer

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Paulo Tadeu de Souza e PACHECO, Leila Maria Serafim. (1999), "O Lajedo Soledade: um Estudo Interpretativo", in TENÓRIO, Maria Cristina (org.), *Pré-História da Terra Brasilis*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- AYTAI, Desidério. (1970), "As Gravações Rupestres de Itapeva", *Revista da Universidade Católica de Campinas*, Vol. 14, Nº 33: 29-61.
- BARRETO, Cristiana. (1999), "Arqueologia Brasileira: uma Perspectiva Histórica e Comparada", *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, Supl. 3: 201-212.
- BARRETT, John C. (1999), "Chronologies of Landscape", in UCKO, Peter J. e LAYTON, Robert (orgs.), *The Archaeology and Anthropology of Landscape: Shaping Your Landscape*, London/New York: Routledge.
- BINFORD, Lewis R. (1970 [1962]), "Archaeology as Anthropology", in FAGAN, Brian M. (org.), *Introductory Readings in Archaeology*, Boston, Little, Brown & Co.
- BINFORD, Lewis R. (1965), "Archaeological Systematics and the Study of Culture Process", *American Antiquity*, Vol. 31(2).
- BOURDIEU, Pierre. (1977 [1972]), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRADLEY, Richard. (1991), "Rock Art and the Perception of Landscape", *Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 1(1).
- BRANKE, Margaret W. (2006) "Style, Design, and Function", in TILLEY, Christopher; KEANE, Webb; KÜCHLER, Susanne; ROWLANDS, Mike e SPYER, Patricia (orgs.), *Handbook of Material Culture*, London, Sage.
- CONSENS, Mário e SEDA, Paulo. (1990), "Fases, Estilos e Tradições na Arte Rupestre do Brasil: a Incomunicabilidade Científica", *Revista do CEPA*, Vol. 17, Nº 20.
- COSTA, Angyone. (1934), *Introdução à Arqueologia Brasileira: Etnografia e História*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- DERRIDA, Jacques. (2008 [1967]), *Gramatologia*, São Paulo, Perspectiva.
- DEWSBURY, John D.; WYLIE, John; HARRISON, Paul e ROSE, Mitch. (2002), "Enacting Geographies", *Geoforum*, 33.
- DUNNELL, Robert C. (1982), "Science, Social Science, and Common Sense: the Agonizing Dilemma of Modern Archaeology", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 38(1).
- FLANNERY, Kent V. (1982), "The Golden Marshalltown: a Parable for the Archaeology of the 1980s", *American Anthropologist*, Vol. 84(2).
- GARCÍA, Pedro María Argüello. (2008) "Tendencias Recientes en la Investigación del Arte Rupestre en Suramérica. Una Síntesis Crítica", *Arqueología Suramericana*, 4(1).
- GASPAR, Madu. (2003), *A Arte Rupestre no Brasil*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- GELL, Alfred. (1996), "Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps", *Journal of Material Culture*, 1(1).
- GELL, Alfred. (1998), *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- HERVA, Vesa-Pekka e IKÄHEIMO, Janne. (2002), "Defusing Dualism: Materiality and Prehistoric Art", *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 35(2).
- INGOLD, Tim. (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London/New York, Routledge.
- ISNARDIS, Andrei. (2009), *Entre as Pedras: as Ocupações Pré-Históricas Recentes e os Grafismos Rupestres da Região de Diamantina, Minas Gerais*, São Paulo, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do MAE/USP.
- JALLES, Cintia (org.). (1999), *O Homem e o Cosmos: Visões de Arqueoastronomia no Brasil*, Rio de Janeiro, MAST/MCT.
- LAMING-EMPEAIRE, Annette. (1962), *La Signification de l'Art Rupestre Paléolithique: Méthodes et Applications*, Paris, A. & J. Picard.
- LAYTON, Robert. (2000), "Intersubjectivity and Understanding Rock Art", *Australian Archaeology*, Nº 51.
- LLAMAZARES, Ana Maria. (2004 [1989]), "A Semiotic Approach in Rock-Art Analysis", in HODDER, Ian (org.), *The Meanings of Things: Material Culture and Symbolic Expression*, London/New York, Routledge.
- LORIMER, Hayden. (2005), "Cultural Geography: the Busyness of Being 'More-than-Representational'", *Progress in Human Geography*, 29(1).
- MCKERN, Will C. (1939), "The Midwestern Taxonomic Method as an Aid to Archaeological Culture Study", *American Antiquity*, Vol. 4(4).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (2006 [1945]), *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo, Martins Fontes.
- OLSEN, Bjarne. (1990) "Roland Barthes: From Sign to Text", in TILLEY, Christopher (org.), *Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Oxford/Cambridge (MA), Basil Blackwell.
- OLSEN, Bjarne. (2010), *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*, Lanham/Plymouth, AltaMira Press.
- PARELLADA, Claudia Inês. (2009), "Arte Rupestre no Paraná", *Revista Científica/FAP*, Vol. 4(1).
- PESSIS, Anne-Marie e GUIDON, Niède. (2000 [1992]), "Registros Rupestres e Caracterização das Etnias Pré-Históricas", in VIDAL, Lux (org.), *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*, São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/Edusp.
- PREUCCEL, Robert W. e BAUER, Alexander A. (2001), "Archaeological Pragmatics", *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 34(2).
- PREUCCEL, Robert W. (2006), *Archaeological Semiotics*, Oxford, Blackwell Publishing.
- PROUS, André. (1992), *Arqueologia Brasileira*, Brasília, Editora UnB.
- RIBEIRO, Loredana. (2006), *Os Significados da Similaridade e do Contraste entre os Estilos de Arte Rupestre: um Estudo das Pinturas e Gravuras do Alto-Médio São Francisco*, São Paulo, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do MAE/USP.
- SAUSSURE, Ferdinand de. (2006 [1916]), *Curso de Linguística Geral*, São Paulo, Cultrix.
- SEDA, Paulo. (1997), "A Questão das Interpretações em Arte Rupestre no Brasil", *Clio – Série Arqueológica*, Nº 12.
- TAYLOR, Walter W. (1983 [1948]), *A Study of Archaeology*, Carbondale, Center for Archaeological Investigations.
- THOMAS, Julian. (1993), "The Politics of Vision and the Archaeologies of Landscape", in BENDER, Barbara (org.), *Landscape: Politics and Perspectives*, Oxford/Providence, Berg.
- BENDER, Barbara. (1996), *Time, Culture and Identity: an Interpretive Archaeology*, London/New York, Routledge.
- BENDER, Barbara. (1998), "Some Problems with the Notion of External Symbolic Storage, and the Case of Neolithic Material Culture in Britain", in RENFREW, Colin e SCARRE, Chris (orgs.), *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research.
- BENDER, Barbara. (2004), *Archaeology and Modernity*, London/New York, Routledge.
- TILLEY, Christopher. (2008), *Body and Image: Explorations in Landscape Phenomenology 2*, Walnut Creek, Left Coast Press.
- WATSON, Patty Jo. (1995), "Archaeology, Anthropology, and the Culture Concept", *American Anthropologist*, Vol. 97(4).
- WILLEY, Gordon R. e PHILLIPS, Philip. (1958), *Method and Theory in American Archaeology*, Chicago, University of Chicago Press.
- WYLIE, John. (2007), *Landscape*, London/New York, Routledge.



la guerra fría,

La postguerra,

# Identidades culturais e a sustentabilidade na criação de parques ambientais

**Natália Cardoso Marra**

Graduada em Geografia e Análise Ambiental pela UNI BH.

**Palavras chave:** Identidade; Sustentabilidade; Parques Ambientais..

**Key words:** Identity; Sustainability; Environmental Parks.

**RESUMO:** O princípio da sustentabilidade ganhou respaldo quando ficou óbvia a necessidade de conservar o meio onde vivem os seres humanos. Para a preservação do patrimônio ambiental natural, foi criado no Brasil o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, o SNUC (Lei 9.985/2000). Uma das formas de proteção integral se dá pela implantação de Parques Nacionais. Ocorre que a criação de respectivos parques exclui as pessoas que viviam há anos dos recursos naturais existentes na área a ser preservada, sem degradar a natureza, preservando-a para a manutenção da vida. O objetivo desse trabalho é demonstrar a importância do reconhecimento dos métodos aplicados pelas comunidades tradicionais como patrimônio cultural para que esses possam ser estudados, aprimorados e aplicados na nossa sociedade. A metodologia aplicada foi a de pesquisa bibliográfica. A sustentabilidade retrata equilíbrio, a implantação dos parques precisa ser interdisciplinar, ao zelar pelo meio ambiente, a cultura e os problemas sociais não podem ser menosprezados. A educação, os costumes e a identidade são parceiros para a construção de uma sociedade sustentável que habite um ambiente saudável.

**ABSTRACT:** The principle of sustainability has gained support when became obvious the need to keep the environment where the human beings live. For the preservation of natural environment was created in Brazil the National System of Conservation of Nature (Law 9.985/2000). One way of full protection is achieved by the deployment of National Parks. It happens that the creation of parks excludes those who lived for years of the natural resources in the area to be preserved without degrading nature, preserving it for lifetime maintenance. The aim of this paper is to demonstrate the importance of recognizing the methods used by traditional communities as cultural heritage so they can be studied, refined and applied in our society. The methodology used was literature research. Sustainability portraying balance, the location of parks needs to be interdisciplinary, to protecting the environment, culture and social problems can not be underestimated. Education, customs and identity are partners for building a sustainable society that inhabits a healthy environment.

## Introdução

O princípio da sustentabilidade ganhou respaldo quando ficou óbvia a necessidade de conservar o meio onde vivem os seres humanos. A crise ambiental é fruto de uma crise da razão derivada do desequilíbrio entre economia e ambiente. O mercado percebeu que sem zelar pelos recursos naturais pode haver um colapso na produção.

Para a preservação do patrimônio ambiental natural foi criado no Brasil o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC (Lei 9.985/2000). Uma das formas de proteção integral se dá pela implantação de Parques Nacionais, cujo objetivo é a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, conforme art. 11 do SNUC. O Brasil adotou o modelo conservacionista utilizado nos Estados Unidos onde são criadas "ilhas" de conservação ambiental em meio a extensas áreas degradadas pela expansão urbana e pela indústria. Em respectivas "ilhas" o homem não pode viver ou explorar seus recursos, pode apenas desfrutar das maravilhas da natureza, realizar atividades de pesquisa e educação ambiental.

A determinação de que uma área se tornará um parque gera impactos nas comunidades que ocupavam ou faziam uso dos recursos prove-

nientes do terreno vinculado à unidade de conservação (DIEGUES, 2004). O princípio da rigidez locacional é contemplado ao se pensar em meio ambiente, mas não ao se trabalhar com identidade. Dessa forma, alguns costumes e tradições restam prejudicados pela iniciativa de preservação ambiental. É gerado prejuízo ao patrimônio cultural de algumas localidades.

O objetivo desse trabalho é ressaltar a relevância da preservação do patrimônio ambiental sem lesar o patrimônio cultural, já que ambos são fundamentais para a manutenção de uma excelente qualidade de vida para a humanidade. Desse modo será questionado o modelo de criação dos parques e demonstrado como a sustentabilidade pode contribuir para o desempenho de uma gestão que atue junto das comunidades locais, de forma inclusiva e participativa.

## Sustentabilidade

O princípio da sustentabilidade surge a partir dos processos de globalização e degradação ambiental. Esse princípio se desenvolve como um limite para a reorientação da humanidade e da produção. Uma nova geração da racionalidade é demarcada, fundamentada na reflexão sobre o crescimento econômico que nega a natureza, com capacidade de prejudicar a sobrevivência e a identidade humana.

O desenvolvimento sustentável pode ser definido como “um processo que permite satisfazer as necessidades da população atual sem comprometer a capacidade de atender as gerações futuras” (LEFF, 2001, p.19). Para Milaré (2009) o desenvolvimento sustentável se caracteriza pela conciliação entre o desenvolvimento integral, a preservação ambiental e a melhoria da qualidade de vida, três metas consideradas indispensáveis por esse autor. O dilema entre desenvolvimento e meio ambiente é falso, já que o primeiro depende dos recursos naturais do segundo e da dinâmica cultural.

A crise ambiental se apresenta como um limite real que re-significa e re-orienta o curso da história. Essa traça o limite do crescimento econômico e populacional; limite dos desequilíbrios ecológicos e das capacidades de sustentação da vida. A crise ambiental é, sobretudo, um problema de conhecimento, o que leva a repensar o ser do mundo complexo, a entender suas vias de complexidade, para dali abrir novas vias do saber no sentido da reconstrução e da reapropriação do mundo (LEFF, 2003). A crise ambiental também é um questionamento sobre a natureza e o papel do ser no mundo; põe em discussão a linha do tempo que constrói a cultura e as tradições, ou seja, a formação da sociedade.

O desencadeamento no imaginário do economicista de uma “mania de crescimento”, de uma produção sem limite ocasionou a crise ambiental. Justamente por isso, a solução não poderia basear-se no refinamento do projeto científico e epistemológico que fundou o desastre ecológico, a alienação do homem, o desconhecimento do mundo e impregnou a diversidade cultural (LEFF, 2003).

O princípio da sustentabilidade é capaz de favorecer a preservação do meio ambiente natural e cultural, além de proporcionar mudanças nas políticas e na pedagogia de educação ambiental dos cidadãos. A democracia participativa e a racionalidade ambiental são trabalhadas pela sustentabilidade. O significado de uma racionalidade ambiental que integre os potenciais da natureza, os valores humanos e as identidades culturais em práticas produtivas sustentáveis incluem as interrelações complexas de processos ideológicos e materiais diferenciados. Os fundamentos epistemológicos e ontológicos do saber ambiental adquirem assim sentido para conceber uma estratégia que construa uma nova ordem social (LEFF, 2003).

O ambiente, como campo de articulação de ciências em uma totalidade objetiva dá curso a uma articulação de saberes, práticas e estratégias discursivas em um campo antagônico de interesses opostos, de identidades diferenciadas, de relações de alteridade (LEFF, 2003). A crise ambiental emerge assim como a marca da falta de conhecimento e equilíbrio, o feixe no qual convergem os sentidos da relação cultura-natureza e da qual divergem os sentidos polêmicos e antagônicos dos discursos da sustentabilidade.

A crise ambiental não é uma crise simplesmente ecológica, mas a crise da razão. Isto tem fortes implicações para todas as políticas ambientais e culturais, pois passam por uma política do conhecimento (LEFF, 2003). É neces-

sário aprender a compreender a complexidade ambiental e a diversidade cultural.

A complexidade ambiental não implica somente em aprender fatos novos, mas preparar uma pedagogia, através de uma nova racionalidade que significa a reapropriação do conhecimento do ser do mundo e do ser no mundo; do saber e da identidade que são forjados e incorporados ao ser de cada indivíduo e cada cultura (LEFF, 2003). Cabe nesse caso zelar pela desalienação cultural que tende a extinguir a multiplicidade de identidades sociais.

No outro extremo estão os enfoques ecologistas que reduzem à complexidade da tomada de decisões a obrigação da conservação da natureza. Isto é um reflexo compreensível quando se enfrentam com alarmante evidência as mudanças ecológicas irreversíveis, os compostos tóxicos, etc. (LEFF, 2003). Conjuntamente com as dimensões superiores da complexidade reflexiva estão os enfoques analíticos que enfatizam problemas de incerteza e de irreversibilidade, do conflito social e da mudança social como dimensões irredutíveis da gerência ecológica. A educação ambiental e a mobilização social são os instrumentos capazes de tornar legitimamente efetivo o princípio da sustentabilidade através da criação de uma nova ética que oriente os valores e comportamentos sociais para os objetivos de sustentabilidade ecológica, respeito à diversidade cultural, à equidade social e às identidades.

No Brasil várias iniciativas foram tomadas com o intuito de preservar o riquíssimo patrimônio ambiental natural, uma dessas iniciativas foi o estabelecimento do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, que tem como categoria, os Parques Nacionais. Ocorre que a implantação desses parques traz benefícios para a proteção do meio ambiente, mas traz também prejuízos para as comunidades que viviam no território ocupado pela unidade de conservação ou que nela extraíam a matéria prima necessária para a subsistência. Ainda é ínfima a participação dessas comunidades no processo de criação dos parques, assim como o reconhecimento das mesmas como fontes de cultura provedoras de patrimônios culturais e identidades.

Convém ressaltar que o SNUC não trata de como proteger a diversidade cultural ou a identidade das populações que vivem dentro ou nos arredores das unidades de conservação. Também não é incentivado o aprendizado dos métodos utilizados por essas populações para viver em harmonia com a natureza (DIEGUES, 2004). Fato que representa a exclusão da participação dos povos em questão dos processos de implantação de unidades de conservação é que, o período no qual foi implantado um maior número dessas populações se deu exatamente durante a ditadura militar, centralizadora e autoritária. Não houve consulta aos atingidos quanto às restrições impostas ao uso de recursos minerais e aplicação de suas práticas tradicionais (DIEGUES, 2004). Sendo assim, é importante o estudo da sustentabilidade dos parques junto às comunidades para que haja equilíbrio entre a proteção dos patrimônios cultural e natural.

## Patrimônio Ambiental Nacional

Segundo Milaré (2009), o Patrimônio Ambiental Nacional é tripartido em natural, cultural e artificial. Dessa maneira existem bens protegidos por serem responsáveis pelo equilíbrio ecológico, como por representarem criações do espírito humano e figurarem como produto específico de nossa espécie ou por serem paisagens notáveis significativas para a cultura do homem.

O meio ambiente é bem de uso comum do povo e consiste no equilíbrio da vida, no uso sustentável dos recursos naturais. É um bem difuso, indisponível, indivisível, impenhorável. Os bens culturais são definidos como tais por meio de atos jurídicos; representam a memória local e contribuem para a qualidade de vida enquanto valores tradicionais de identidade (MILARÉ, 2009).

Para a garantia de boa qualidade de vida para a sociedade é importante proteger tanto a natureza quanto a cultura, sendo que muitas vezes essas se confundem. Existem diversos instrumentos que promovem a preservação ambiental e cultural, porém, em alguns casos a preservação de um compromete o exercício do outro. Um exemplo é a unidade de conservação sob a forma de parque, na forma como esse é implantado no Brasil.

## A Preservação do Patrimônio Ambiental Natural

No Brasil, tanto a Política Nacional de Meio Ambiente (Lei 6938/81) quanto a Constituição Federal de 1988 conferem especial proteção ao meio ambiente, tendo em vista o bem estar coletivo (MILARÉ, 2009). A proteção do patrimônio ambiental é função pública e privada.

O art. 225 da Constituição dispõe que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, essencial à sadia qualidade de vida. Assim, para a manutenção do bem estar da coletividade, é dever, não mera faculdade, do Poder Público e da comunidade, defender e preservar a natureza, para a presente e as futuras gerações. Esse compromisso com preservação transcende limites geopolíticos, diz respeito a interesses difusos e vai além do tempo atual; garante a qualidade de vida no futuro. Os componentes dos ecossistemas objeto de instrumentos de proteção são: o ar, a água, o solo, a flora e a fauna (MILARÉ, 2009). Interesses econômicos também recaem sobre a relevância da proteção ambiental, pois a exploração dos finitos recursos naturais e a rigidez locacional dos mesmos interferem nas políticas de conservação adotadas.

As unidades de conservação previstas na Lei 9.985/2000, que dispõe sobre o SNUC, correspondem à importante instrumento de preservação do meio natural. De acordo com o artigo segundo, inciso I da referida lei, as unidades de conservação consistem em um espaço territorial e seus recursos ambientais. Essas são legalmente instituídas pelo Poder Público e tem

seus limites definidos. Sob as unidades recai um regime especial de administração e são aplicadas garantias adequadas de proteção.

Constituem as unidades de conservação dois diferentes grupos. O grupo das Unidades de Proteção Integral tem como objetivo preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, salvo exceções previstas na lei do SNUC. O grupo das Unidades de Uso Sustentável visa compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável de parcela dos seus recursos naturais. Cada grupo se divide em categorias.

As Unidades de Proteção Integral são compostas pelas categorias: Estação Ecológica, Reserva Biológica, Parque Nacional, Monumento Natural e Refúgio da Vida Silvestre. Das Unidades de Uso Sustentável fazem parte as Áreas de Proteção Ambiental e as de Relevante Interesse Ecológico, as Florestas Nacionais, as Reservas Extrativistas, as de Fauna, de Desenvolvimento Sustentável e as Reservas Particulares do Patrimônio Natural.

Como o objetivo desse trabalho é tratar dos Parques Nacionais, a essa categoria será dispensada atenção especial. Segundo o art. 11 da lei 9985/2000 o Parque Nacional tem como objetivo a preservação de ecossistemas nacionais de grande relevância ecológica e beleza cênica. É possível a realização de pesquisas científicas, o desenvolvimento de ações de educação ambiental e recreação nos espaços dos parques, desde que essas atividades sejam devidamente autorizadas. Respectivas unidades são de posse e domínio público. Caso terrenos privados sejam incluídos nos seus limites, esses devem ser desapropriados.

O modelo adotado para implantação de parques no Brasil foi exportado dos Estados Unidos e consiste na possibilidade de visitação, mas não de moradia dentro do seu território. Dessa forma, as pessoas que viviam no local onde é instalado um parque são desapropriadas e removidas, o que faz com que elas fiquem impossibilitadas de continuar exercendo atividades ligadas às identidades locais (DIEGUES, 2004). Não deve haver separação entre humanidade e natureza, ambos são parte do meio ambiente; um não deve excluir o outro, é necessário equilíbrio. Há dicotomia entre povos e parques. O equilíbrio não é buscado, o que ocorre é a criação de "ilhas" de ecossistemas intocados e áreas onde o meio é ignorado e destruído, como nas cidades.

A unidade de conservação em questão é destinada para a visitação de pessoas da cidade, desacostumadas com a vida no meio natural. Por isso Diegues (2004) afirma que os parques são como "ilhas", para o exercício do lazer daqueles que moram no meio urbano e degradado. Essa é uma visão antropocêntrica da criação dos parques, que privilegia as populações urbanas e valoriza as motivações estéticas, não a natureza selvagem como um valor em si, digno de ser protegido. A concepção americana de preservação entende que o homem é um ser destruidor do meio natural, e assim o homem deve ser mantido longe da mesma, para que fique protegida. Essa ideia quanto à relação ser



humano/meio ambiente não reconhece os conflitos existentes no que tange à busca por uma relação harmoniosa entre a natureza, as comunidades tradicionais, o homem da cidade, os industriários e os latifundiários, ainda que muitas vezes o planeta terra reflète simplesmente uma imagem de produtor de recursos para o mercado.

O primeiro parque criado no Brasil foi o Parque do Itatiaia, em 1937, com o propósito de incentivar a pesquisa científica e proporcionar lazer às populações urbanas. Conforme pode ser observado, a criação de parques traduz a imagem de atração dos moradores das cidades e expulsão das comunidades locais. A preocupação ao se implantar unidades de conservação está relacionada com a proteção do meio natural da expansão urbano-industrial, sem refletir sobre as pessoas que vivem no campo, mediante o exercício de atividades de subsistência em harmonia com o ambiente onde vivem (DIEGUES, 2004).

Índígenas, pescadores artesanais e quilombolas sofrem frequentemente com o descaso. Alguns desses grupos foram compelidos a abandonar suas identidades enquanto comunidades tradicionais. Vários direitos são lesados para garantir a área de um parque e o lazer daqueles que moram nos centros urbanos. Dentre esses direitos podemos citar o direito social à moradia, o direito fundamental à propriedade e à preservação do patrimônio cultural. Para a implantação do Parque Nacional do Monte Pascoal, ficou impedida permanência de pequena população tradicional que habitava a parte litorânea do seu interior. O Parque do Araguaia tem como um problema para a execução do plano de recreação, a ocupação de alguns locais por posseiros (DIEGUES, 2004).

A dissociação entre o homem e a natureza provoca a falta de reconhecimento da relevância das comunidades tradicionais para a preservação da cultura e do meio ambiente em algumas localidades. Extensas áreas podem ser completamente degradadas para que as cidades, as estradas, as mineradoras e as indústrias ocupem. Pequenos grupos de pessoas não podem continuar habitando singelos terrenos em prol da preservação ambiental. O meio ambiente onde vivemos revela identidades únicas e a existência de patrimônio cultural.

A identidade daqueles que vivem na cidade é preservada apesar de reconhecidamente prejudicial à natureza. Aqueles que tiram da natureza a sua subsistência, sem excesso de consumo, que percebem a preservação da mesma como responsabilidade de todos e incorporam esse preceito na sua identidade local, não são compreendidos enquanto construtores de relevante patrimônio para a continuidade da vida, construtores de uma cultura que preserva e que convive em harmonia com o meio. Como afirmado anteriormente, a educação é fundamental no processo de desenvolvimento de uma sociedade que conserve e respeite a natureza, de forma a dar fim à crise da ambiental, derivada da razão. Gerações de pessoas deverão ser educadas visando o princípio da sustentabilidade, enquanto isso, os poucos que já possuem essa mentali-

dade não têm sua identidade e seus costumes preservados.

É sustentável a criação de parques? De "ilhas" de conservação que excluem comunidades locais por serem destinadas a garantir qualidade de vida para as pessoas que moram nos centros urbanos? Sustentabilidade transmite a ideia de equilíbrio, mas não há equilíbrio ao se destruir o meio ambiente em muitos espaços e preservá-lo intocado em outros.

## A Preservação do Patrimônio Cultural

De acordo com o Juiz de Direito Dr. José Renato Malini, a proteção do patrimônio histórico, artístico, arqueológico, cultural, ambiental se desenvolveu devido ao reconhecimento de que respectiva proteção não representa um interesse individualizado, mas subjetivado a uma coletividade social, e é papel do Estado garantir o cumprimento dos interesses comuns da sociedade brasileira (MUKAI, 2002). Patrimônio é um termo que passa a idéia de propriedade. Ocorre que ao se tratar de patrimônio cultural e ambiental, a propriedade não é individual e sim de toda a sociedade, como uma propriedade social.

A cultura pode ser considerada como uma forma de manifestação que engloba conhecimentos, construções arquitetônicas, artes, moral, leis, costumes, hábitos e qualquer outra manifestação que expresse a vida de um povo. Essas manifestações demonstram a própria identidade de uma sociedade e exprimem sentimentos comuns que manifestam singularidade, o que por si só, abarca indiscutível valor humanístico (GUIMARÃES, 2004). Segundo Guimarães (2004), o século XX é marcado por um movimento político mundial que visa à preservação do patrimônio cultural e dessa maneira a preservação das identidades tradicionais é uma função do Estado e um dever de toda a sociedade. A criação da UNESCO retrata um ápice desse movimento, pois promove a identificação, a proteção e a preservação do patrimônio cultural e natural de todo o mundo, por mandato conferido por um tratado internacional firmado em 1972 e ratificado até agora por 164 países, inclusive o Brasil.

Leis ordinárias e a própria Constituição Federal de 1988 garantem a proteção de patrimônios ambientais e culturais. O art. 23 da Constituição, por exemplo, dispõe que é competência comum da União, Estados, Distrito Federal e Municípios, proteger os documentos, as obras e outros bens de valor histórico, artístico e cultural, os monumentos, as paisagens naturais notáveis e os sítios arqueológicos. O art. 20, inciso XII do Estatuto da Cidade afirma que a política urbana tem por objetivo ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e da propriedade urbana, sendo que algumas das diretrizes gerais são a proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural e construído, do patrimônio cultural, histórico, artístico, paisagístico e arqueológico. O art. 216 da Constituição Federal dispõe sobre o conceito de Patrimônio Cultural e afirma que esse é formado por bens de natureza material e imaterial, toma-

dos individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. Bens materiais ou imateriais, móveis ou imóveis, públicos ou privados podem ser caracterizados como patrimônio cultural.

A partir da leitura do conceito acima fica claro que a Constituição reconhece que o patrimônio cultural do povo brasileiro é elemento de sua identidade e da diversidade cultural, além de um importante fator de desenvolvimento sustentável, de promoção do bem-estar social, de participação e de cidadania (GUIMARÃES, 2004). A forma de proteção ideal que abrange o fenômeno cultural possui três dimensões fundamentais: a criação, a difusão e a conservação da cultura. Para Guimarães (2004):

*“A criação da cultura é feita em diversos níveis e manifesta-se em diversas formas (música, pintura, esculturas, trabalhos literários, fotografias, manifestações populares, dança, etc). Cabe ao Estado favorecer a realização dessas manifestações através de incentivos diretos e indiretos. A difusão corresponde ao acesso dessa produção cultural no meio social. É de importância crucial a informação e a educação da sociedade. E a conservação, que repercute na proteção dos bens e na sua manutenção para evitar destruição e avariações. As três dimensões fundamentais do fenômeno cultural (criação, difusão e conservação) estão contempladas no texto constitucional, que as coloca sob a responsabilidade do poder público, em colaboração com a sociedade.”*

O Ministério da Cultura é um órgão federal primordial para a execução das funções estatais no campo do patrimônio cultural, contanto que haja dialogicidade entre a administração pública e a sociedade, afinal é um dever da sociedade a proteção do patrimônio. Alguns dos instrumentos recomendados são: o tombamento, os inventários, os registros, a desapropriação, a vigilância e quais outras formas de acautelamento e proteção. A iniciativa popular pode ser realizada pela provocação da Prefeitura, do Estado ou da União promovida pela sociedade, assim como por meio da formação de associações e fundações, Ação Popular e Ação Civil Pública, que garantem o acesso judicial à proteção de interesses difusos (GUIMARÃES, 2004).

Não é toda expressão cultural que representa um patrimônio protegido, mas de toda forma, ao se pensar no futuro da nossa sociedade é importante começar um processo de valorização das comunidades tradicionais que vivem em harmonia com a natureza, para que possamos aprender com elas e cumprir o preceito cons-



tucional previsto no art. 225, de preservar o meio ambiente para as gerações presente e futura. O modelo de criação de Parque no Brasil, infelizmente não busca valorizar os costumes descritos, pelo contrário, promove a exclusão social e cultural daqueles que vivem nas áreas determinadas a serem protegidas.

## O Falso Conflito entre Preservação do Ambiente Natural e da Cultura

Não há como imaginar a vida em mundo onde não há um meio ambiente saudável ou onde não se zela pela cultura. As pessoas nas suas horas de lazer buscam estar em contato com a natureza e realizar atividades culturais. Os profissionais de turismo já compreenderam a relevância da preservação desses patrimônios para o desenvolvimento da economia. Por essa razão, todos os circuitos turísticos de Minas Gerais estão relacionados com a história, o artesanato, a gastronomia ou com características naturais (SECRETARIA DE TURISMO DE MINAS GERAIS, 2010).

É interessante pensar nos conflitos derivados da conservação de bens tão intrínsecos à existência humana. Resta indiscutível que não há sociedade sem cultura ou meio ambiente, pois uma sociedade assim não possuiria origem física, biológica ou história.

As comunidades tradicionais que habitam em locais próximos a parques tiram diretamente da natureza o seu sustento. Caso essas fiquem impossibilitadas de utilizar os recursos antes disponíveis, surgem problemas econômicos e sociais. No entanto a implantação de uma unidade de conservação não deve ser objeto de políticas públicas simplesmente ecológicas, mas também sociais, para que possam zelar pelas pessoas que dependiam da matéria prima adquirida nos limites da unidade para sobreviver e que passam a ter que recorrer a outras alternativas de subsistência. Além do mais, os parques são também destinados a pesquisas científicas e uma sugestão de linha de pesquisa a ser empreendida seria a de compreender como aqueles que viviam da matéria prima adquirida nos limites da área de preservação conseguiam usar os recursos naturais sem comprometer a natureza. Essas identidades devem ser reveladas.

A simples indenização pela perda da posse ou da propriedade não é capaz de ressarcir todos os danos causados pelo rompimento de laços tradicionais construídos entre as pessoas e a meio onde viviam. Dessa forma, quando recebem valores indenizatórios, famílias inteiras se vêem sem outra alternativa senão migrar para centros urbanos, já que a matéria prima para a sua sobrevivência não pode mais ser utilizada. A identidade e o lugar simbólico dessas pessoas desaparecem. Falta reconhecer como essas pessoas podem ser inseridas nas unidades de conservação e contribuir para o sucesso das mesmas. Segundo Diegues (2004, p. 122)

*“Novamente é importante afirmar a responsabilidade que têm as autoridades*

*da conservação em promover o bem-estar dessas populações no lugar em que moravam antes da criação de parques e reservas restritivas, promovendo a compatibilização entre a conservação e a melhoria das condições de vida dessas populações.”*

As Reservas Extrativistas, previstas no SNUC correspondem a uma forma de proporcionar às populações extrativistas tradicionais a oportunidade de continuar exercendo suas atividades de costume. Nessas áreas de domínio público, são permitidas a agricultura de subsistência e a criação de animais de pequeno porte. O objetivo de se criar reservas como essas, é proteger os meios básicos de vida e cultura de algumas comunidades, assegurando o uso sustentável dos recursos naturais existentes. A implantação de uma Reserva Extrativista é um exemplo claro de aplicação do princípio da sustentabilidade. Há nesse caso preocupação com o meio ambiente, com as comunidades locais, os costumes, as tradições e a sobrevivência da vida animal, vegetal e humana. Apenas não existe um aproveitamento dos costumes empreendidos por essas comunidades, capazes de orientar novas concepções de uso dos recursos naturais de forma sustentável.

Um caso interessante é o da criação do Parque Estadual do Sumidouro em Minas Gerais, cujo objetivo era proteger patrimônios culturais e naturais. Na inauguração do referido parque, houve grande manifestação dos moradores do entorno da área da unidade de conservação. A população requeria maior atenção aos problemas sociais da região, agravados pela criação do parque. Muitas pessoas perderam seus empregos devido à desapropriação de fazendas ou ficaram impossibilitadas de recolher madeira e pedras nos locais onde costumavam atuar, o que interferiu na renda local (OLIVEIRA, 2010). A insatisfação popular foi intensa porque não foi introduzido no processo de criação do parque, o princípio da sustentabilidade, não houve equilíbrio. Os moradores das redondezas deveriam ter sido mobilizados para participação em atividades de educação ambiental e capacitação para realização de outras atividades profissionais, como o turismo, o que proporcionaria uma realidade bem diferente, os moradores poderiam ser atores na proteção da unidade de conservação.

Casos como o descrito acima ocorrem com frequência, pois ações de preservação dependem de uma sociedade preparada quanto a temas relacionados à educação ambiental e capacitada para realizar atividades profissionais que não promovam a degradação. Alguns locais do interior do Parque do Sumidouro estavam sendo destruídos. As pessoas não compreendiam a importância da proteção do ambiente natural e dos bens culturais.

As políticas públicas, mesmo que em conformidade com a lei precisam estar de acordo com a realidade local. A criação de parques não leva em consideração muitos detalhes relevantes que vão além da simples conservação da natureza. Os impactos sociais e culturais devem ser levados em consideração para garantir a eficiên-

cia da política adotada.

Uma forma de agir sem lesar comunidades tradicionais é inseri-las nos debates decisórios, o que permite conhecer as demandas locais e legitimar as decisões pela promoção da cidadania. Para tanto as comunidades devem ser instruídas sobre como criar associações que possam agir como interlocutoras no processo participativo (DIEGUES, 2004).

## Considerações Finais

Os parques são eficientes unidades de conservação do meio natural, mas a implantação desses pode corresponder ainda à preservação de um patrimônio cultural essencial para a real preservação da natureza, e cumprir o previsto no art. 225 da CF/88.

O modelo adotado para a criação de parques não preza pelo conhecimento da identidade das comunidades que vivem da matéria prima retirada dos limites da unidade de conservação. É necessário passar a compreender os costumes desses grupos como patrimônio cultural e estudá-los com a finalidade de aprender métodos diferentes que prezam pela manutenção e não agressão da natureza.

Algumas pessoas removidas no caso em questão viveram anos no mesmo local sem destruir o meio onde habitavam, possuem o conhecimento de técnicas simples de preservação que são esquecidas e abandonadas quando os mesmos são obrigados a migrar, muitas vezes para as cidades, e passam a exercer atividades distintas das anteriores. Respectivos costumes devem ser preservados, já que podem ser essenciais para a manutenção do meio ambiente, e consequentemente, da vida. Essas mesmas pessoas são ainda parceiros relevantes para o sucesso dos objetivos das unidades de conservação. Ninguém melhor para cuidar, fiscalizar e

denunciar a destruição dessas unidades.

Enfim, não há razão que justifique a total exclusão das comunidades tradicionais dos processos de implantação de parques. Existe a necessidade de inclusão desses povos tanto para aprender com eles quanto para promover a preservação dos seus costumes, atividades artísticas, rituais, obras, arquitetura e demais símbolos da cultura.

Para tanto, cumpre ser revisto o vínculo criado entre as comunidades tradicionais e o processo de implantação de parques. A participação e a inclusão dos povos vizinhos às unidades de conservação nas decisões quanto às atividades a serem realizadas é fundamental, pois esses povos conhecem o local determinado para ser preservado. Os hábitos dos animais, as áreas mais frágeis e outras informações importantes para a proteção da natureza fazem parte da rotina das pessoas que dependem dos recursos existentes na área do parque para sobreviver.

A criação do SNUC foi um fato marcante no Brasil para a concretização de ações que visem à preservação do meio ambiente. Ocorre que sem haver um trabalho intersetorial, que almeje zelar pelo patrimônio natural de forma casada com o patrimônio cultural, a educação e políticas sociais em geral não há como promover um trabalho realmente eficiente.

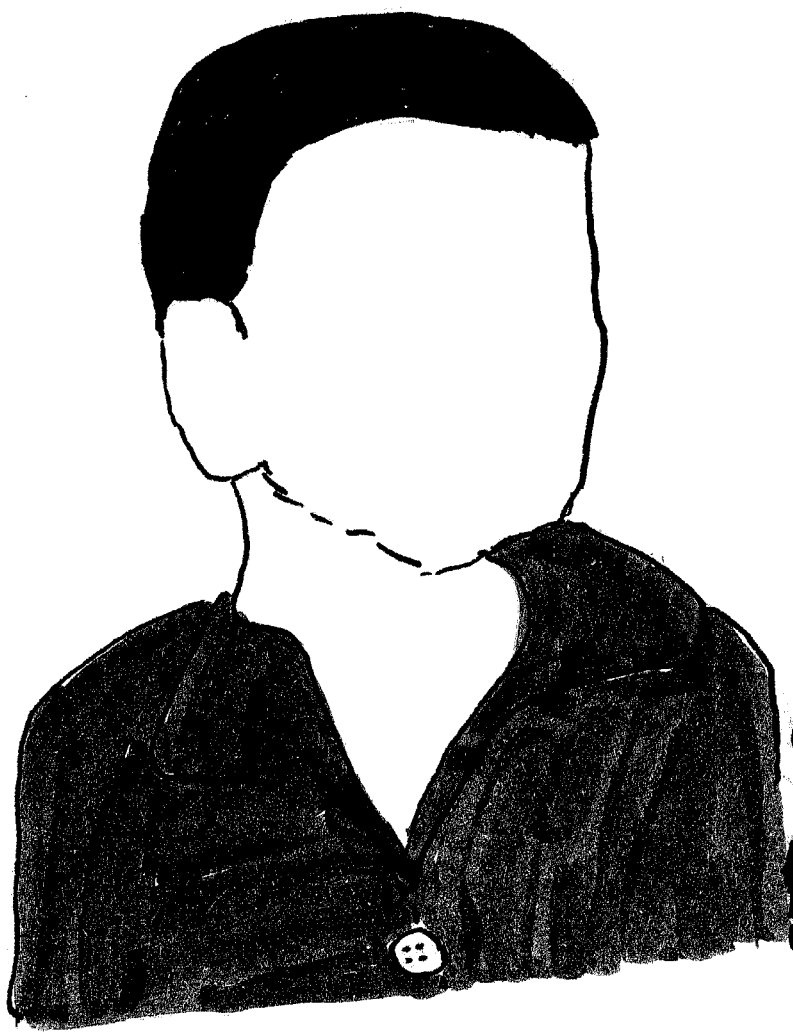
Cuidar da natureza não é simplesmente impedir o corte de árvores ou a caça de animais, mas ensinar as pessoas como conviver com o meio onde vivem. Dessa maneira, nada mais correto do que zelar por aqueles grupos que já exercem esse costume. O termo sustentabilidade é tão recente nos debates da sociedade capitalista e um exercício familiar dos povos tradicionais. Os hábitos das comunidades tradicionais devem ser mais valorizados enquanto patrimônio da cultura brasileira e utilizados para demonstrar aos demais povos um novo modo de vida e cuidar do precioso planeta Terra onde vive a humanidade.

Submetido em Outubro de 2011

Aceito em Maio de 2012

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DIEGUES, Antônio Carlos. (2004). O Mito Moderno da Natureza Intocada Editora Hucitec, São Paulo.
- GUIMARÃES, Nathália Arruda. A proteção do patrimônio cultural Revista Jus Navigandi, 04/2004. Disponível em: <<http://jus.uol.com.br/revista/texto/5372/a-protecao-do-patrimonio-cultural>>. Acessado dia 10/12 de 2010.
- LEFF, Enrique. (2001). Saber Ambiental. Rio de Janeiro: Vozes, 4a edição.
- LEFF, Enrique. (2003). A Complexidade Ambiental Rio de Janeiro: Edifurb.
- MILARÉ, Édis. (2009). Direito do Ambiente. A gestão ambiental em foco. 6a edição. São Paulo: Revista dos Tribunais.
- MUKAI, Toshio. (2002). Direito Urbano-Ambiental Brasileiro. 2a edição. São Paulo: Dialética.
- OLIVEIRA, Junia UAI NOTÍCIAS. Disponível em: <[http://www.uai.com.br/htmls/app/noticia/173/2010/06/13/noticia\\_minas,i=164015/PARQUE+DO+SUMIDOURO+ABRE+AS+PORTAS+PARA+A+POPULACAO.shtml](http://www.uai.com.br/htmls/app/noticia/173/2010/06/13/noticia_minas,i=164015/PARQUE+DO+SUMIDOURO+ABRE+AS+PORTAS+PARA+A+POPULACAO.shtml)>. Acessado dia: 27 de agosto de 2010.
- SECRETARIA DE TURISMO DE MINAS GERAIS. Disponível em: <<http://www.turismo.mg.gov.br/circuitos-turisticos/lista-de-circuitos>>. Acessado dia 30/12 de 2010.



# Agência Humana na teoria social de Marshall Sahlins

**Gustavo de Castro Patricio de Alencar**

Graduando em Ciências Sociais pela UFMG.

**Palavras chave:**

Agência Humana, Ação Social, Determinismo Cultural.

**Key words:**

Human Agency, Social Action, Cultural Determinism.

**RESUMO:** O problema da relação entre a ação individual e a ordem cultural constitui uma dos temas centrais da sociologia. Porém, os antropólogos têm negligenciado a questão em seus estudos da cultura. Na contramão desta tendência Marshall Sahlins, antropólogo americano, enfrenta o problema da ação para compreender a cultura dos povos polinésios, dialogando com a história e oferecendo uma contribuição para o debate entre as duas disciplinas.

**ABSTRACT:** *The problem of relations between individual action and cultural order constitutes one of the main Sociology themes. However, anthropologists constantly neglect the issue in their cultural studies. Contradicting this tendency Marshall Sahlins, an American anthropologist, approaches the problem of action to understand the culture of Polynesian people, dialoguing with history and giving a contribution to the debate between both subjects.*

## Introdução

O presente trabalho pretende oferecer uma aproximação entre a teoria antropológica e a teoria sociológica. Mesmo sendo impossível delimitarmos exatamente a fronteira entre essas disciplinas irmãs, é possível perceber que existem certos temas que estão presentes no âmago dos debates de uma dessas áreas e que é negligenciado pelos estudiosos da outra.

Um exemplo disso é problema da ação humana e do determinismo cultural. Sociólogos, desde a fundação da disciplina, dedicaram muitas páginas para tentar compreender como os indivíduos agem entre si de tal forma a produzir uma entidade, a sociedade, que é mais do que a simples soma dos seus componentes. Também buscavam compreender como as regras sociais se modificam constantemente, mesmo sem a existência de reuniões entre os sujeitos sociais que decidiriam a implantação de novos códigos sociais.

O problema da ação humana está longe de ter sido resolvido pelos sociólogos e ainda está presente no centro da teoria sociológica dos dias de hoje. No entanto, essa questão tradicionalmente não ocupa muito espaço nos debates teóricos da antropologia. Importantes teorias sociológicas vêm sendo desenvolvidas com o intuito de oferecer uma resposta adequada para o problema do determinismo cultural. Em contrapartida, a antropologia praticamente não encara esse problema de frente.

Na contramão dessa tendência, Marshall Sahlins, antropólogo da escola de Chicago, que desenvolveu importantes teorias antropológicas a partir da década de 60, revela uma preocupação singular com o tema em seu campo. O problema da ação individual e da ordem cultural é constantemente trabalhado nos livros e artigos desse autor. Espero, com o presente artigo, através do cotejo do pensamento social de Marshall Sahlins com o de teóricos da Sociologia da Ação Humana, demonstrar que os estudos do antropólogo estadunidense têm muito que

contribuir para o estudo da Ação Humana compreendido pela Sociologia.

Para tanto, o artigo está dividido em quatro partes. Na primeira será mostrada brevemente a história do pensamento sociológico que diz respeito ao problema da liberdade dos sujeitos sociais VS condicionamentos estruturais presentes no mundo social. Depois será ilustrada como esse debate tem sido apresentado e solucionado por três sociólogos: Pierre Bourdieu, Norbert Elias e Anthony Giddens, que denomino coletivamente teóricos da agência humana, por apresentarem uma maneira própria de tratar a questão. Na terceira parte será apresentado o pensamento de Sahlins sobre o assunto e sua aproximação com os teóricos da agência humana. Por fim, na quarta parte, será mostrado como Sahlins aplica sua teoria do social a um exemplo etno-histórico da Polinésia do século XVIII.

## I - Quem age? O problema canônico da sociologia

O problema da ação ocupa um lugar de destaque na história da teoria sociológica. Perguntar se os homens agem de acordo com as determinações de estruturas sociais preexistentes ou se agem de acordo com suas livres intenções desvinculadas das construções culturais de seu grupo é uma das principais tarefas de todo sociólogo. A relevância dessa questão é bem apresentada por Loïc J D. Wacquant e Craig Jackson Calhoun em seu texto *Interesse, Racionalidade e Cultura*, onde lemos que: “entre todos os assuntos que excitam hoje a inclinação teórica da profissão (sociologia), nenhum supera o famoso ‘vínculo micro-macro’, recentemente instituído como problema canônico da disciplina e que todo sociólogo com um mínimo de ambição teórica deve enfrentar, ainda que ritualmente.” (WACQUANTE e CALHOUN, 1991, p. 77)

Em resumo podemos identificar no curso da disciplina dois diferentes tipos de pensamentos

sobre o tema da ação: as microteorizações e macroteorizações. A primeira é bem definida por Jeffrey C. Alexander (1986) como teorias que acentuam o caráter contingente da vida social e o papel central das negociações individuais, por isso seus adeptos são reconhecidos como individualistas. A segunda é definida também por Alexander como teorias que enfatizam o papel das estruturas que se impõem ao comportamento dos indivíduos e de todo o coletivo, em razão disso são chamadas de teorias coletivistas.

A unilateralidade das posições teóricas individualistas e coletivistas, ambas opostas e contraditórias entre si, conduz à necessidade de opção, por parte do sociólogo, por um ou outro caminho. Apresentaremos exemplos de sociólogos que optaram pelas macroteorizações que privilegiam as análises coletivistas, e outros que preferiram as microteorizações cujo centro de análise se volta para os indivíduos.

Durkheim, um dos pais fundadores da sociologia, entendia que a sociedade estava na base de tudo. Sendo assim, segundo o autor, as ações humanas são determinadas por fatores sociais. A sociedade é algo que existe de maneira externa ao indivíduo e impõe, de maneira coercitiva, as nossas escolhas e atividades. Até mesmo o suicídio e a opção religiosa, ações que a princípio são totalmente individuais, são entendidas como fatos sociais, por terem como base a própria sociedade. Essa concepção hipersocializada, na qual a sociedade é o alicerce de todas as representações, é um exemplo de teoria coletivista focada nos fenômenos macroestruturais que interpretam as ações individuais apenas como reproduções das estruturas coercitivas.

A concepção Durkheimiana foi duramente criticada pela sociologia americana. Seus adeptos rejeitavam suas idéias, pois nelas os indivíduos são nada mais do que marionetes a mercê de estruturas impostas pelo social. A teoria da ação racional formulada pelo sociólogo americano James Coleman (1973) introduziu uma perspectiva econômica nos estudos sociais ao pressupor um indivíduo que busca maximizar seus ganhos através de cálculos racionais e utilitários. Há, portanto, um deslocamento das análises em direção ao subjetivismo que destaca o indivíduo em detrimento das formações sociais. Devido ao vasto espaço conquistado no âmago da teoria social americana, a teoria da ação racional serviu como inspiração para vários outros sociólogos que seguiram o caminho das microteorizações.

Um exemplo desses sociólogos é George Homans que desenvolveu a teoria das trocas em um livro intitulado "Social Behavior as Exchange" escrito em 1958, cujo foco estava nas inclinações individuais da ação. Lançando mão dos paradigmas racionalistas, Homans buscou identificar os mecanismos através dos quais os atores realizam seus cálculos racionais, entendendo que os indivíduos não dependem das normas do grupo no qual se encontram. Desse modo, as forças sociais, as estruturas, o sistema simbólico, são secundários e devem ser entendidos como elementos exteriores aos indivíduos que tomam decisões e realizam suas ações através

de escolhas racionais.

Seguindo a tradição teórica que percebe os atores individuais como criadores ativos da ordem social, temos como exemplo a etnometodologia de Garfinkel e a fenomenologia. O trabalho de Garfinkel, desenvolvido principalmente em seu livro "Studies in Ethnometodology" de 1967, buscava entender como os atores formulam suas próprias regras e normas, ou seja, sua 'etno'-metodologia. Sua ênfase voltava-se para a descrição das técnicas cognitivas através das quais os indivíduos lidavam com os eventos contingenciais aos quais estavam expostos. Com isso, podemos conceber a etnometodologia como uma corrente exemplar das noções individualistas.

Um dos mais famosos sociólogos que também acompanha o caminho traçado pelo individualismo metodológico é Ervin Goffman que desenvolveu o interacionismo simbólico em livros como "Comportamento em lugares públicos" e "A representação do eu na vida cotidiana". O que vale para Goffman são as interações entre os atores, pouco importando as estruturas preexistentes ao momento exato desta interação, o que destaca o micro e coloca macro em segundo plano. De maneira resumida esses são alguns dos principais exemplos de sociólogos americanos que desenvolveram teorias nas quais o indivíduo recebe uma relevância maior do que as estruturas sociais coletivamente formuladas.

Já entre os coletivistas, ou seja, as alternativas macroteóricas, não têm como exemplo apenas o oferecido por Durkheim. O marxismo estruturalista, ao priorizar a totalidade em detrimento das partes individuais que a constituem, é um exemplo de concepção contrária àquela apresentada pela teoria sociológica descendente de Homans. As ações individuais são sempre determinadas por estruturas que escapam ao controle de cada ator, conduzindo-os e ordenando-os no espaço e no tempo. Existem várias ramificações do estruturalismo, todos buscando suplantar os indivíduos em busca de estruturas transcendentais orientadoras da ação. Sendo assim, teorias macro e micro estão envolvidas em um impasse aparentemente sem solução no qual a decisão por um dos pólos, o do coletivo ou o do indivíduo, implica o ganho de um e a perda do outro.

## II - Terceira via: os teóricos da agência humana

A leitura que Jeffrey C. Alexander faz da história da sociologia é a de que com o fim do funcionalismo surgiram dois pólos teóricos, os coletivistas e os individualistas, envolvidos em um movimento pendular. Porém as alternativas teóricas pós-funcionalistas são incapazes, em consequência de seu caráter unilateral, de oferecer uma resposta ao dilema da ação, o que cria a necessidade de teorias que apresentem uma terceira via às oposições entre microteorizações e macroteorizações.

Denominaremos teorias da *agência humana*

essa terceira via que busca uma alternativa teórica ao debate da ação. Isso porque, ao invés de realizarem a opção entre micro e macro, as teorias da agência humana consideram que as duas dimensões são importantes para as análises do social, sendo complementares e não excludentes.

Os indivíduos são pensados como agentes, ou seja, introduzem diferenças em situações sociais. Não estão apenas seguindo regras que lhes são impostas, tampouco vivem alheios aos ordenamentos culturais de seu grupo. Só há agente quando existe ordem social e isso não o anula já que os indivíduos possuem a capacidade de produzir algo a partir das regras que são dadas.

A seguir será apresentada brevemente a teoria da ação social de três grandes nomes da sociologia que pensam nos termos da agência humana: Pierre Bourdieu, Norbert Elias e Anthony Giddens.

## Bourdieu

Pierre Bourdieu (2003), importante sociólogo francês, define seu trabalho como uma tentativa de evitar o objetivismo e o subjetivismo, da maneira como são frequentemente entendidos no pensamento social, e oferecer uma alternativa.

O autor vai de encontro a uma noção objetivista na qual os agentes seriam controlados por estruturas externas como marionetes a mercê de seu controlador (os fios fariam o papel das estruturas). De acordo com essa visão objetiva da ação, o mundo social deveria ser descrito apenas de um ponto de vista objetivo ignorando qualquer dimensão subjetiva dos agentes, já que estes seriam guiados exclusivamente por estruturas rígidas. A insuficiência desse tipo de teoria estaria na sua incapacidade de compreender o mundo social e a ação humana sem que houvesse reduções analíticas.

Ao negar o objetivismo exacerbado, Bourdieu (1990, 2003) não pretende cair no extremo oposto subjetivista. O mundo social não deve ser pensado apenas sob o aspecto subjetivo, segundo este autor, como se não houvesse nada além das construções interiores realizadas pelos sujeitos. A vida em sociedade apresenta uma dimensão invisível que escapa às simples construções realizadas pelos agentes. Ou seja, existe uma dimensão estruturada do mundo que independe da consciência e da vontade dos agentes individuais.

Somente o construtivismo e o subjetivismo considerados em conjunto nas análises do social seriam capazes de superar a oposição entre ação individual e ordem social. Desta forma, os estudos sociais teriam dois momentos para Bourdieu (2003): um primeiro objetivista no qual os sociólogos formulariam seus conceitos e as estruturas que estão presentes no mundo, para depois passar para a dimensão subjetivista na qual seriam averiguadas as relações entre os agentes na constante luta de transformar ou conservar as estruturas. O autor desenvolveu os conceitos de *habitus* e de campo para dar

conta das fases subjetiva e objetiva respectivamente que devem ser consideradas em conjunto.

O conceito de *habitus* está atrelado à dimensão construtivista do mundo social, é uma disposição adquirida, e, portanto, possui uma gênese social que orienta os agentes em suas ações. A formação do *habitus* não escapa à sociedade como se fosse algo de fora que penetrasse nas relações sociais, mas é um sistema socialmente formulado e, assim sendo, é inerente às relações entre os agentes. Nessa teoria os agentes possuem uma capacidade criadora e são ativos, o que vai de encontro às teses estruturalistas combatidas pelo autor.

O conceito de campo, outro termo central na teoria de Bourdieu, é utilizado para se referir àquelas dimensões do social que estão estruturadas de modo objetivo e que servem de palco para as lutas sociais. Sendo assim, existem estruturas sociais externas capazes de coagir e orientar os agentes.

Por pensar em termos conjuntivos, reunindo em uma só análise o construtivismo e subjetivismo, e não disjuntivos, e por tentar superar a oposição entre coletivistas e individualistas sem cair na unilateralidade de uma ou de outra concepção, podemos considerar Bourdieu um teórico da agência humana.

## Elias

Norbert Elias, outro respeitável sociólogo, também pode ser considerado como um teórico da agência humana. Ainda que não utilize em suas obras o termo agente, Elias tem como objetivo romper com a dicotomia entre sociedade e indivíduo, e assim propor uma terceira via para o debate da ação humana.

Em seu livro *A sociedade dos indivíduos* o sociólogo alemão se coloca em uma posição contrária a qualquer tentativa de equacionar a relação entre sociedade e indivíduo na qual um seja privilegiado em detrimento do outro. Também recusa a exigência de teorias sociais unilaterais que focam suas análises apenas às estruturas supra-individuais que conduzem os sujeitos a um curso histórico definido independente de suas vontades individuais, ou outras, que enfatizam apenas as vontades isoladas de indivíduos racionais que criam mecanismos para atingirem determinados fins. Não existe, em sua teoria, um abismo entre as noções de indivíduo e sociedade, e sim uma complementação entre esses termos já que toda sociedade é uma sociedade de indivíduos.

A chave do pensamento social de Elias está em não considerar os indivíduos como elementos isolados, mas pensá-los em suas relações. As relações entre os indivíduos formam uma sociedade em rede na qual todos em seu interior se relacionam uns com os outros e são mutuamente dependentes. Esse caráter reticular aponta para o fato de que a sociedade é constituída por indivíduos capazes de promover alterações nas estruturas de acordo com as modificações nas relações sociais.

O fato das relações entre os indivíduos serem capazes de alterar a sociedade não nos leva



a um individualismo ingênuo. Isso porque as relações a serem analisadas não são apenas entre os membros da sociedade entre si, mas ocorrem também entre os indivíduos e a rede social na qual estão inseridos. A rede social faz com que homens e mulheres estejam sujeitos a certos condicionamentos, o que faz com que suas vontades, desejos, planos e ambições individuais dependam das peculiaridades inerentes a essa rede.

Ao pensar em termos relacionais, Elias apresenta uma solução ao problema da contradição entre ação individual e estrutura social, suprimindo o hiato entre indivíduo e sociedade propõe uma alternativa que faz com que a presente teoria seja enquadrada dentro daquilo que venho chamando de teorias da agência humana.

## Giddens

Semelhante a Bourdieu, Anthony Giddens ambiciona superar aquilo que reconhece serem os dois grandes domínios teóricos da sociologia: o objetivismo e o subjetivismo. Para tal, desenvolve em seu conhecido livro "A constituição da sociedade" a teoria da estruturação. Como o próprio nome já diz, Giddens busca reconciliar as noções de estrutura e de ação, colocando lado a lado idéias advindas tanto do estruturalismo e funcionalismo, quanto idéias presentes nas teorias interpretativas hermenêuticas.

O que permanece do pólo do objetivismo na teoria da estruturação são os conceitos de sistema e de estrutura. Já no pólo contrário, do subjetivismo, Giddens mantém as noções de consciência e ator social. Rejeita o fato de que no primeiro pólo a consciência do indivíduo é praticamente ignorada e ele passa a ser apenas um executor de regras, já que a estrutura manipularia as ações individuais. Do segundo pólo rejeita super valorização do individual e sua prevalência sobre o todo social, como se os atores interagissem alheios a qualquer disposição adquirida anteriormente. O autor se coloca, portanto, contra a supremacia da estrutura e a supremacia do sujeito.

De acordo com a teoria da estruturação, as práticas sociais possuem um caráter recursivo, ou seja, a sociedade é criada a cada momento na ação. Ao agir e ao exercer alguma atividade os atores utilizam certas regras que por serem respeitadas contribuem para sua reprodução no mundo social. No entanto essa reprodução de regras não anula o indivíduo fazendo dele apenas um reproduzidor de estruturas. Giddens reconhece que os agentes sociais possuem cognoscitividade, ou seja, eles são capazes de pensar sobre as suas ações e refletir sobre o mundo a sua volta. Não apenas sabem o que fazem e possuem conhecimento sobre o mundo, como também são dotados de reflexividade. Os atores são capazes de explicar a maior parte das coisas que fazem, já possuem consciência que os levam a expor discursivamente suas intenções.

Por ressaltar a presença de sistemas e estruturas fixadas no mundo social através dos quais os agentes realizam seus atos, e por dotá-los de uma capacidade reflexiva e criadora,

Giddens recusa a unilateralidade dos objetivistas e subjetivistas. Através da teoria da estruturação, que não apresenta idéias totalmente novas, antes rearticula conceitos já presentes na teoria sociológica. Isso faz com que Giddens seja um dos mais importantes teóricos da agência humana.

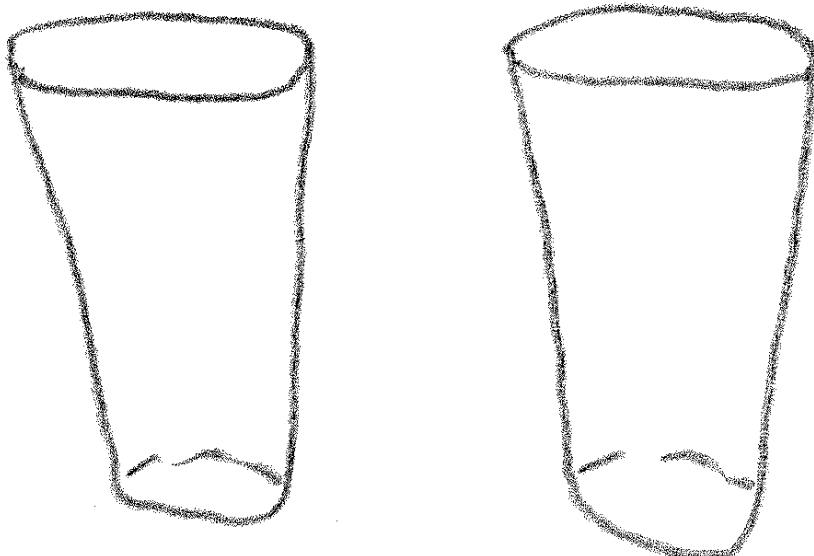
## III - A agência humana na teoria de Sahlins

Seria um erro pressupor que apenas sociólogos refletem a respeito da questão da ação humana. Marshall Sahlins, grande nome da antropologia mundial, dedicou boa parte da sua obra para tentar superar a aparente contradição entre estrutura e ação individual. Ao estudar a cultura dos povos da Polinésia (Ilhas Fiji e Havai), Sahlins desenvolve uma teoria do social que tem algo em comum com as desenvolvidas pelos sociólogos da agência humana. O autor percebe a importância de um aspecto freqüentemente ignorado pelas correntes antropológicas de sua época: a História. O resgate da perspectiva histórica, ou diacrônica, é importante, pois aponta para o fato de que os povos não se organizam em estruturas estáticas, mas estão em constante mutação.

A concepção de cultura de Sahlins passa pela determinação de sua relação com a história, dando origem a uma teoria que pensa a relação entre estrutura (cultura) e eventos (história). Nessa perspectiva, podemos inserir Sahlins na ampla discussão sociológica sobre o problema da ação humana, tema de fundo de várias digressões do autor. Se em obras como *Ilhas de História, Metáforas históricas e realidades míticas, História e Cultura* se esboça a questão da experiência individual e ordem cultural, é em um artigo com esse exato nome<sup>1</sup> que Sahlins encara abertamente o tema do determinismo cultural e da ação individual.

De maneira similar aos sociólogos adeptos da teoria da agência humana, Sahlins busca combater duas idéias que estiveram presentes na história do pensamento social a respeito da ação individual e seu oposto - determinismo cultural - para oferecer uma alternativa. De um lado, o autor ataca o utilitarismo, forte no pensamento social e econômico norte americano,

<sup>1</sup> SAHLINS, Marshall. Experiência individual e ordem cultural, in *Cultura na prática*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007



que pressupõe uma ação humana baseada no cálculo racional que tem por objetivo maximizar a utilidade. De outro lado, Sahlins ataca a noção de um Ser Superorgânico, uma cultura dotada de uma realidade *sui generis* apresentando características e funções próprias, independentemente dos arranjos individuais particulares. Ao fazer isso Sahlins formula uma teoria capaz de atingir um resultado semelhante ao alcançado pela teoria da agência humana, ou seja, a cunhagem de uma terceira opção à exigência de escolha entre ação individual livre e determinismo social estrutural.

Em *La pensée bourgeoise: a sociedade ocidental como cultura* (1976), Sahlins apresenta uma forte crítica ao utilitarismo. Seu argumento consiste na afirmação de que em conjunto com o materialismo histórico, o pensamento econômico burguês utilitarista, autoconsciência da nossa sociedade, ocultou o significado simbólico presente na práxis. Os códigos culturais são ignorados nessa concepção, e o cálculo econômico realizado pelas pessoas em busca de maximização dos benefícios e de minimização dos custos sugerem uma racionalidade que orienta toda a experiência humana.

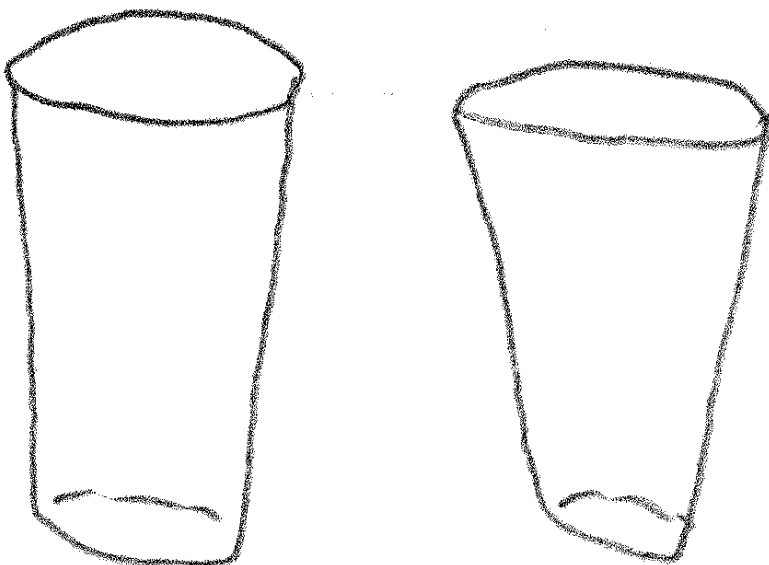
O autor rejeita a idéia de que nossa produção esteja pautada em cálculos apenas individuais e utilitários, e ao analisar o sistema de vestuários e os tabus alimentares americanos, busca uma explicação cultural para a produção. O simbólico, a cultura, estaria presente em nossa economia e em nossa produção material, já que mesmo que estejamos em busca de saciar nossas necessidades, não o fazemos de qualquer maneira, mas sim de uma maneira culturalmente orientada. Sendo assim, por mais que um americano busque saciar sua fome, ele evita certos alimentos, como por exemplo, carne de cachorro. A explicação desse tabu alimentar é cultural, uma vez que não há razões utilitárias que ofereçam uma resposta válida para o fato de não comermos nossos cães. A resposta, então, se encontra no simbolismo e no papel que este animal possui em nossa cultura, ou seja, a de um sujeito, uma vez que possui nome próprio, dorme dentro de casa e às vezes até em nossas camas, sendo considerado, para muitos, o melhor amigo do homem. Sahlins se opõe à idéia de indivíduos autônomos guiando suas ações por avaliações econômicas e racionais, propondo que por trás da prática

existe uma cultura que a orienta. A sociedade, na concepção utilitarista, seria o resultado de "contratos feitos por homens e mulheres racionais, na persecução de seus vários interesses particulares", (SAHLINS, 2007, p. 304), onde a "racionalidade" retira toda a dimensão simbólica das ações humanas.

Ao confrontar-se com experiências culturais outras que não as suas, a Antropologia colocou em xeque os conceitos ocidentais baseados no aspecto econômico. Com isso, começou a se desenvolver e ganhar força na antropologia americana do início do século XX, segundo Marshall Sahlins, a idéia de cultura como um Ser Superorgânico que, embora não existindo alheio aos homens, apresenta características e funções próprias. O papel dos indivíduos se restringiria à expressão das determinações culturais de uma coletividade entendida como um organismo existente independentemente dos arranjos individuais particulares. O indivíduo, segundo alguns autores que corroboraram a noção, estaria inserido na cultura tal como uma partícula se insere em um campo magnético. Para Sahlins a "resposta ao individualismo (oferecida pela antropologia) foi a de alienar o homem de sua atividade e criatividade, transferindo-as para uma espécie de supersujeito, a Cultura, à qual por sua vez, foram atribuídos todos os poderes de movimento e determinação." (ibid) Sendo assim, a Antropologia, de acordo com Sahlins, saiu do utilitarismo para entrar em seu oposto, o determinismo.

Dentre os pensamentos que concebem a sociedade como um Ser Superorgânico, o Estruturalismo, na visão de Sahlins, encerra uma valorização do sistema em detrimento do evento e da ação individual. Nas análises estruturais os eventos se encontram excluídos, marcando uma oposição clara entre estrutura e história. O estruturalismo, inspirado nas idéias de Saussure e em sua distinção entre a língua (*La langue*) e a fala (*La parole*), entende que a estrutura deve ser concebida como autônoma, arbitrária, e como um fenômeno coletivo. Com isso, o estruturalismo se torna incapaz de explicar as mudanças ocorridas no interior das coletividades, assumindo a cultura como algo estático não passível de transformações. Sem cair na teoria utilitarista, Sahlins buscará uma alternativa à concepção estrutural que seja capaz de compreender como as ações, os eventos e a história são culturalmente ordenados, e como as estruturas, a cultura e os signos ocorrem enquanto evento nas ações dos homens, sendo assim reavaliadas e transformadas nas contingências da vida cotidiana.

A afirmação de que "o utilitarismo escondeu a cultura e o superorgânico dissolveu toda a humanidade numa ontologia fantasiosa" (ibid p. 305) mostra que a resposta para o dilema canônico da sociologia - a ação humana - precisa ser alcançada, para Sahlins, numa outra via que não a do estruturalismo ou a do utilitarismo. Para o autor, na vida social existem signos que estruturam e orientam as ações individuais dos homens. A história, os eventos, os projetos individuais estão inseridos em lógicas simbólicas, fazendo com que as pessoas operem em



consonância com categorias socialmente dadas. Os eventos históricos, por mais contingentes que sejam, desdobram-se em um determinado campo cultural fazendo com que a história possua significados simbólicos. Os signos possuem, portanto, um papel na ação humana, a saber, o de oferecer um norte aos projetos de vida nos quais as pessoas se envolvem. Sendo assim, toda a história é culturalmente ordenada e orientada dentro da perspectiva de Sahlins.

Ao afirmar o papel da cultura na história, o autor não está propondo um determinismo cultural. Em sua teoria o sistema não é impenetrável pelo evento. Antes, a cultura existente se torna perceptível através da ação de sujeitos históricos, ou seja, a estrutura ocorre enquanto evento, isso faz com que essa estrutura se torne sujeita às contingências. É na vida cotidiana que a cultura é experimentada e vivenciada, portanto, nada obriga os homens a agirem desta ou daquela maneira, tal como vemos em uma frase repetida na obra de Sahlins: “O mundo não tem nenhuma obrigação de corresponder às categorias por meio das quais é pensado” (SAHLINS, 1990, p. 174). A vida simbólica ocorre enquanto fenômeno, e no fenômeno os agentes reavaliam os significados e de fato criam novos significados para suas experiências. Os signos assumem diferentes significados diante de contextos particulares já que as contingências os rearranjam. Os homens são criativos e por isso repensam seus esquemas convencionais, levando a uma modificação da cultura na ação histórica. Com isso, ao mesmo tempo em que Sahlins sustenta a idéia de uma lógica cultural comum aos indivíduos, aponta também para a presença de um “eu” que preserva uma liberdade que o capacita a experimentar tal lógica à sua própria maneira. Se toda a história é cultural, podemos afirmar que toda cultura é histórica, pois os esquemas culturais são ordenados historicamente.

Para esclarecer essa relação entre estrutura e ação, Sahlins nos fala da existência de uma “cultura tal como constituída” e de uma “cultura tal como vivida”. A primeira é uma virtualidade na qual “o signo tem um sentido abstrato, significando meramente, em virtude de todas as relações possíveis com outros signos, todos os seus usos possíveis; sendo assim ele é ‘independente de estímulos’, não estando preso a nenhum referente específico no mundo” (SAHLINS, 2007, p. 311). No entanto essa virtualidade do signo pode ser vivenciada e experimentada de diferentes maneiras quando inscrita na ação humana. Destarte, na cultural-tal-como-vivida, em meio às contingências da vida, as categorias culturais são relacionadas de maneiras diferentes daquelas fixadas pela cultura-tal-como-constituída. Exemplo disso é a analogia do valor monetário dado pelo autor. A moeda de cinco francos tem o seu valor fixado na sociedade uma vez que se estabelece um conjunto de objetos dessemelhantes pelos quais tal moeda pode ser trocada. A mesma moeda possui valor em contraste com unidades monetárias maiores ou menores, um franco ou dez francos. No entanto, o sentido de cinco francos geral e abstrato não corresponde àquilo que 5 francos significa para mim. Isso porque eu pos-

suo N possibilidades de gastá-lo da maneira que eu bem entender, dependendo de circunstâncias e objetivos particulares. (ibid, p. 310)

A estrutura e o signo são, para Sahlins, substancializados na ação e na prática, ocorrendo como fenômeno contingente: “na estrutura, o signo é fixado por relações diferenciais com outros signos; na ação, ele se combina de maneiras variadas com outros signos em relações de implicação” (ibid, p. 311). A agência na obra de Sahlins pode ser verificada no fato de que existe um arcabouço cultural, uma estrutura, que só se apresenta em termos contingentes nas ações individuais dos sujeitos, sendo assim, passível de modificações. Todo sistema cultural, categoria simbólica e estrutura podem ser modificados nas ações daqueles que agem, uma vez que novas relações entre os signos podem ser estabelecidas. Pessoas estão a todo o momento modificando sua cultura. Vejamos como Sahlins aplica essa teoria a um estudo de caso: as reformulações culturais vivenciadas pelos povos havaianos quando os europeus, Capitão Cook e sua tripulação, chegaram às ilhas Sandwich no final do século XVIII.

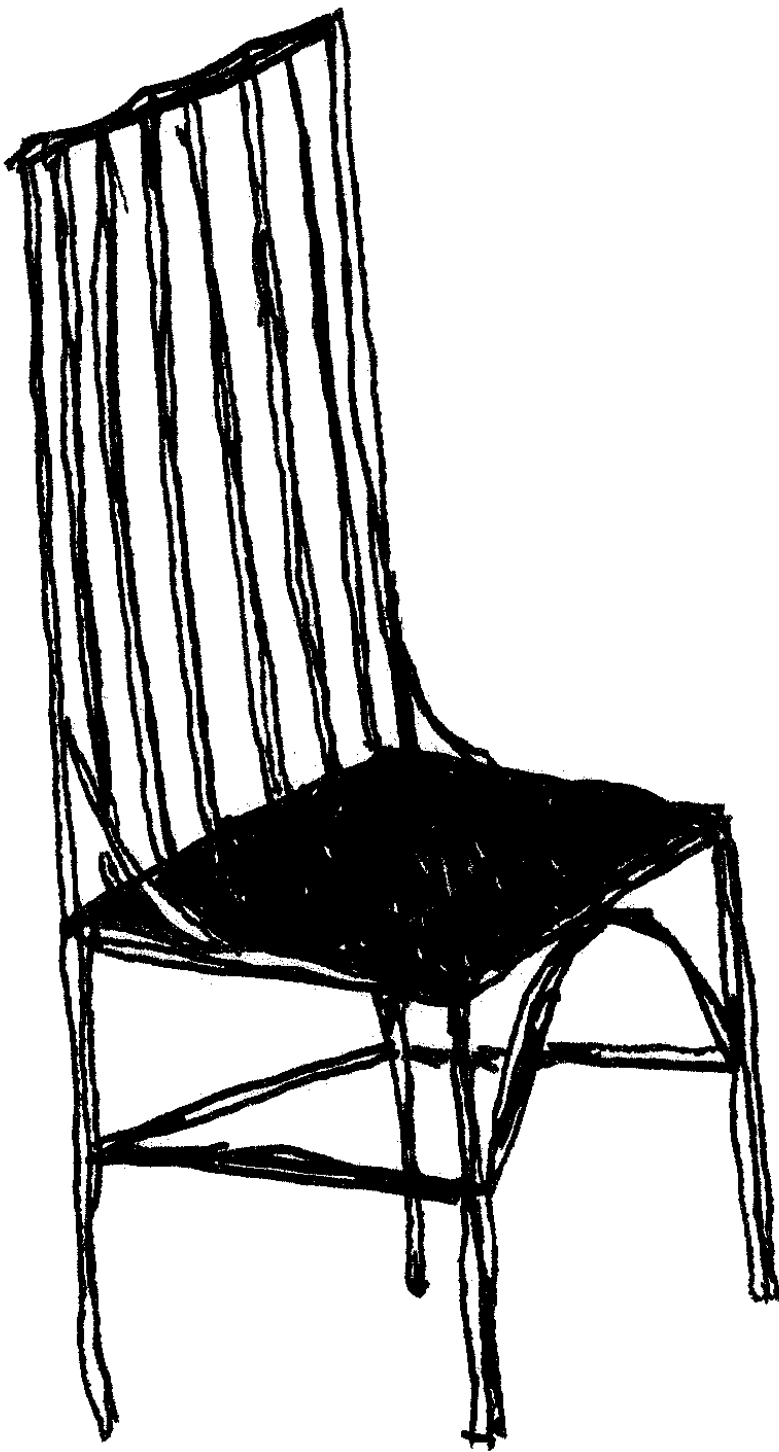
## IV - Homens, mulheres, chefes e europeus: os agentes das Ilhas Sandwich

Ao estudar a história dos povos polinésios, Sahlins se interessa de maneira especial pelos momentos de contato entre culturas diferentes. Isso por serem ocasiões privilegiadas para perceber de que maneira uma cultura abarca, dentro de suas próprias lógicas, eventos e acontecimentos inéditos. Igualmente, momentos de contato demonstram de maneira mais clara como eventos e acontecimentos são capazes de alterar a ordem cultural pré-existente de uma sociedade.

Em 1778 os navios *Discovery* e *Resolution*, este último comandado pelo capitão James Cook, chegaram às ilhas Sandwich na baía de Waimea, em Kaua’i. Entretanto, como bem percebe Sahlins, a chegada do europeu ao Havaí não foi de todo uma novidade para os que ali estavam, pois Cook chegou durante o Makahiki - festival do Ano-Novo do deus Lono, durante o qual Lono vem à ilha para simbolicamente todos os anos para a celebração. Aquilo que poderia ser interpretado como uma novidade sem precedentes para a cultura havaiana, a chegada do europeu, não foi muito diferente do que já acontecia todos os anos numa dimensão simbólica. Isso culminou na identificação do Capitão Cook com o próprio deus havaiano Lono. O capitão Cook não foi, portanto, uma novidade e sim uma metáfora histórica de uma realidade mítica, já que antes de ser evento este, quando reconhecido como deus Lono, já existia enquanto mito para a cultura local.

Explorar com maiores detalhes os acontecimentos envolvendo a identificação de Cook com o deus Lono, que culminará em sua morte<sup>2</sup>, seria uma maneira de demonstrar como os eventos contingentes são ordenados e organizados

<sup>2</sup> A morte do capitão Cook como sendo resultado do ritual anual do Makahiki no qual o deus Lono é morto ritualmente todos os anos é bem apresentado na primeira parte do livro “Metáforas históricas e realidades míticas” de Marshall Sahlins.



de acordo com uma lógica simbólica, a cultura. No entanto, acredito que o aspecto da história havaiana que melhor evidenciará as contribuições teóricas de Sahlins para o debate sociológico sobre a ação humana será encontrado no sistema de tabus, presente na cultura local e suas reformulações decorrentes da chegada do europeu à ilha, quando novas relações são estabelecidas<sup>3</sup>.

Em resumo, o capitão James Cook, assim que chegou às ilhas Sandwich proibiu o estabelecimento de relações sexuais dos membros de sua tripulação com as havaianas para que o "Mal Venéreo" fosse evitado. No entanto, as mulheres insistiam para subir a bordo dos navios com o intuito de se oferecerem aos europeus, se valendo de toda a sorte de artifícios, como danças eróticas, para atraí-los. Isso fez com que a regra e a disciplina impostas pelo capitão fossem constantemente violadas. Atendendo às exigências feitas pelas próprias mulheres, Cook cedeu às pressões e colocou fim às proibições sexuais impostas, aplicando-as somente a si próprio.

O comportamento das mulheres impressio-

nava a tripulação em decorrência da facilidade com que estas se ofereciam e se insinuavam. Ao investigar a cultura havaiana Sahlins encontra a base do comportamento das mulheres, constatando que durante o ritual do ano novo (Makahiki) ocorre a regeneração da natureza feita pelo deus Lono expressada simbolicamente através de um casamento. O deus parte em busca de sua esposa para que juntos possam criar uma nova linhagem de reis. (SAHLINS, 1990, p. 26). Laka, a deusa considerada padroeira da dança erótica do hula, é identificada em um antigo canto como sendo irmã e esposa de Lono. Segundo Sahlins essa dança, o hula, "deveria excitar sexualmente o deus da reprodução cósmica sempre que este retornasse; o que talvez significasse, de modo mais direto, a cópula de Lono com as filhas humanas da deusa" Laka. (ibid) Sendo as mulheres havaianas discípulas de Laka e os britânicos reconhecidos como seres divinos, percebemos porque as primeiras realizavam o hula com frequência e também porque se entregavam tão espontaneamente aos marinheiros. A ação das mulheres era, portanto, culturalmente ordenada. A ação dos marinheiros não era diferente, pois estavam agindo fielmente de acordo com uma crença cultural: "a de que não existia Deus algum desse lado do cabo Horn" (FORNANDER, 1969, 2:663 apud SAHLINS, 1990, p. 26). Como Sahlins bem afirma "as mulheres se ofereciam por acreditarem em um deus e os marujos as aceitavam por terem esquecido a sua existência". (ibid)

Os homens havaianos, também orientados por uma lógica cultural, ofereciam suas filhas, irmãs e até mesmo esposas, incentivando-as a subirem a bordo dos navios britânicos na esperança de que dessem à luz um filho que seria descendente de deuses. Semelhante a Prometeu, os havaianos eram motivados pela ambição de adquirir algo que procedia dos deuses. Motivação que induziu um incidente no qual um homem havaiano, ao embarcar no *Resolution* enquanto este ainda estava ancorado em Kauai'i, pegou a linha de prumo do navio na tentativa de levá-la para sua canoa. Os europeus motivados pela lógica cultural burguesa da sacralidade da propriedade privada impediram a proeza do polinésio. Se, por este lado do sistema cultural europeu, os havaianos saíam de mãos vazias dos navios, por outro, conseguiam levar para as suas aldeias toda a sorte de objetos. Isso porque era também parte da cultura européia saber retribuir os favores sexuais prestados pelas mulheres e pelos homens que as traziam a bordo, já que, orientados por sua cultura, entendiam a relação estabelecida como um serviço.

Falta ainda explorarmos a ação daqueles detentores de uma posição social diferenciada dentro da sociedade havaiana: os chefes locais. Uma vez motivados pela idéia de que deveriam ser os privilegiados nas transações de troca, já que possuíam profundo interesse nos bens estrangeiros e no *mana* divino, não se mostraram introvertidos na hora utilizar seus poderes de chefia para desenvolver meios de garantir a primazia no comércio. Como mulheres e homens envolvidos no intercâmbio sexual se relacionavam e adquiriam bens dos britânicos sem a mediação

<sup>3</sup> Pautei-me principalmente no primeiro capítulo do livro *Ilhas de História Suplemento à viagem de Cook*; ou "le calcul sauvage" para a discussão que se seguirá. Parte da história narrada também pode ser encontrada na segunda parte do livro *Metáforas históricas e realidades míticas Transformação: estrutura e prática*.

dos chefes, estes passaram a impor tabus ao comércio de forma a controlá-lo. O objetivo era assegurar os privilégios políticos através dos bens econômicos. Sendo assim, “bens de ferro eram apreendidos arbitrariamente das mãos de pessoas do povo; outras vezes tal tesouro era requisitado como ho’okupu, oferenda a pretexto de uma cobrança ritual de dívidas do deus” (SAHLINS, 2008, p. 86).

Com a chegada do europeu, o conteúdo da distinção entre chefes e povo foi alterada, expressando uma oposição nunca antes vista entre pessoas do povo e poderes instituídos.

Se chefes se mostravam ávidos em criar tabus, os havaianos comuns não tinham tamanha avidez em segui-los. A transgressão de tabus era comum, e mesmo antes da chegada das embarcações européias as mulheres se mostravam dispostas a violar certas regras (ibid, pg 91). Com a chegada dos europeus dois tipos de infrações por parte das mulheres se destacaram: a de ignorarem o fato de os navios britânicos terem sido colocados sob tabu, bem como as interdições implementadas que proibiam a ida de mulheres ao mar; além de quebrarem tabus alimentares comendo diversos alimentos que lhes eram proibidos, como frutas e carne de porco, e comerem na companhia dos homens (tripulação do capitão Cook), algo que escandalizava a cultura tradicional<sup>4</sup>.

Violar tabus não era prerrogativa das mulheres, já que os homens havaianos também quebravam as regras impostas pelo sistema de proibições havaiano. Um exemplo disso ocorreu em janeiro de 1779 quando a baía de Kelakekua foi interditada no dia 24, com o intuito de ser preparada para a chegada do chefe governante Kalaniopuu. No dia da implementação do tabu todos vigiaram a exigência, mas na manhã do dia seguinte os nativos a violaram entrando na baía com canoas carregadas de porcos e produtos vegetais dados em oferenda aos europeus. Os europeus tiveram um papel importante nessa transgressão, pois induziram e incentivaram os havaianos comuns a acessarem os seus navios, uma vez que não era interessante para a tripulação que o abastecimento de produtos nativos cessasse. O incentivo à quebra de tabus também estava presente na relação europeu/mulheres, já que, estimuladas pelos britânicos, as havaianas com frequência comiam a bordo alimentos que lhes eram proibidos. A presença do europeu e os novos relacionamentos entre categorias sociais do Havai, constituídos com a sua chegada, influenciaram o sistema de tabus e a estrutura social do local.

As transgressões de tabus trouxeram consequências para a estrutura social havaiana. Em primeiro lugar a contínua quebra de tabus culminou em sua abolição em 1819, transformando assim o sistema de regras constituído tradicionalmente (SAHLINS, 2008, p. 94). Em segundo lugar, as violações ocasionaram uma modificação na maneira dos havaianos enxergarem os europeus. À exceção do capitão Cook, os europeus foram dessacralizados, tendo sua condição divina corroída em decorrência do fato de serem homens que realizavam suas refeições na presença de mulheres, algo que os maculava. Com

essa secularização do europeu, uma separação étnica que não estava presente no primeiro contato cultural surgiu distinguindo-os dos demais havaianos. Por fim, as contínuas infrações por parte das pessoas do povo (homens e mulheres) levou-as a se oporem, enquanto classe social, aos chefes e poderes instituídos no Havai. As estruturas tradicionais da ilha se alteraram sendo moldadas pela história e em contrapartida os eventos e acontecimentos ocorridos nas Ilhas Sandwich foram orquestrados pela cultura.

Através do exemplo acima narrado, vimos que as categorias culturais envolvidas (europeus, mulheres havaianas, homens havaianos e chefes locais) foram expressas enquanto prática num determinado contexto histórico. Todas as ações realizadas encontravam suporte nos respectivos sistemas simbólicos. Todavia, as ações dos agentes não são determinadas pelas categorias culturais, mas apenas informadas por elas. As novas relações estabelecidas no comércio erótico em Kaua’i conduziram à alteração das estruturas locais, de modo que tal comércio “passou a fazer história e não mais a repetir a tradição, ou seja, aqui vemos o começo da transformação cultural, uma vez que novas relações estão sendo estabelecidas” (SAHLINS, 1990, p. 27).

Considerando tanto as estruturas que orquestram as ações e ressaltando que essas mesmas estruturas não formam um todo imutável, mas se apresentam como evento nas ações humanas, expondo suas categorias ao risco de, no contato com outros sistemas culturais, ser modificada em maior ou menor grau, Sahlins se aproxima dos defensores da teoria da agência humana. Na “estrutura da conjuntura” - “a realização prática das categorias culturais em um contexto específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microssociologia de sua interação” (ibid, p. 15)” - uma terceira via é apresentada ao debate sociológico reconciliando em uma mesma análise sistema/evento, diacronia/sincronia, estrutura/ação sem que se valorize um em detrimento do outro.

Na teoria social de Sahlins, agentes são todos aqueles que agem de acordo com suas categorias culturais, e ao fazê-lo, é inevitável que tais categorias sejam ressignificadas a todo o momento na vida cotidiana.

## Conclusão

O projeto teórico de Marshall Sahlins oferece importantes contribuições para o chamado problema da ação humana privilegiadamente trabalhado entre os autores da sociologia. Ao olhar para a história polinésia o antropólogo norte-americano não pensa nos indivíduos apenas como manifestações de estruturas sociais rígidas, tampouco os entende como seres em busca apenas de interesses racionais livres de quaisquer construções culturais. Em sua teoria social os indivíduos são agentes capazes de produzir novos significados culturais quando novas relações são estabelecidas.

<sup>4</sup> Discussão mais aprofundada sobre o sistema de tabus havaianos foge ao escopo do presente artigo. Para maiores detalhes da cultura havaiana e dos motivos por trás dessas proibições ler *O rei-estrangeiro*; ou Dumézil entre os Fiji in *Ilhas de história 1990*.

to da chegada dos europeus ao Havaí no século XVIII, Sahlins percebe que mesmo que homens, mulheres, chefes e europeus estivessem seguindo seus ordenamentos culturais, novas configurações surgiram e alterações culturais ocorreram. O sistema de tabus presente naquela cultura foi modificado em decorrência das novas relações sociais estabelecidas entre os agentes, reforçando o ponto teórico de Sahlins segundo o qual toda mudança é culturalmente ordenada; e toda expressão cultural implica, em certa medida, em uma alteração.

Deste modo Marshall Sahlins não está alheio ao problema que preocupou e continua a preocupar os autores teóricos da sociologia. Sua maneira de encarar o problema da ação humana em muitos pontos se aproxima com os autores conhecidos como teóricos da agência humana, na medida em que apresenta uma terceira via explicativa que evita as polarizações ação individual X determinismo cultural.

Submetido em Abril de 2011

Aceito em Junho de 2012

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, Jeffrey, C. (1986), "O Novo Movimento Teórico", Revista Brasileira de Ciências Sociais 4, vol. 2, junho: p. 6-28.
- BOURDIEU, Pierre. (1990), Espaço social e poder simbólico, in Coisa Ditas, São Paulo: Brasiliense.
- BOURDIEU, Pierre. (2003), O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CALHOUN, Craig e WACQUANT, loïc. "Interesse, racionalidade e cultura". Rev. bras. Ci. Soc. n.15 São Paulo. Disponível no site <[www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_15/rbcs15\\_06.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_15/rbcs15_06.htm)>
- COLEMAN, James. (1973), The mathematics of collective action. Londres, Heineman.
- ELIAS, Norbert. (1994), A sociedade dos indivíduos Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- GARFINKEL, Harold. (1967), Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall.
- GIDDENS, Anthony. (2003), A constituição da sociedade. 2ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- GOFFMAN, Erving. (2006). A representação do eu na vida cotidiana. Rio de Janeiro: Vozes.
- GOFFMAN, Erving. (2010). Comportamento em lugares públicos. Rio de Janeiro: Vozes.
- HOMANS, George. (1958), Social Behavior as Exchange. American Journal of Sociology, v. 62.
- SAHLINS, Marshall. (1990), Ilhas de história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- SAHLINS, Marshall. (2006), História e cultura: apologias a tucídides. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- SAHLINS, Marshall. (2007), Cultura na prática. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- SAHLINS, Marshall. (2008), Metáforas históricas e realidades míticas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.

# A R T I S T A

Laura Cohen Rabelo nasceu em Belo Horizonte, em 1989. Além de estudar Letras na UFMG, desenha e escreve. Foi vencedora do segundo prêmio de literatura Universidade Fumec, em 2011, com o conto Boneca de Corda e em sua edição de 2009 obteve o terceiro lugar, publicando nas duas edições da coletânea Da Palavra à Literatura – Narrativas Contemporâneas. Fez a sua primeira exposição individual – Catálogo – com desenhos, pinturas e objetos em junho de 2012. Em novembro de 2012 publicou pela editora Impressões de Minas o seu primeiro romance, História da Água. Atualmente, coordena o projeto Estratégias Narrativas, um atelier destinado à escrita criativa.

[lauracohenrabelo.wordpress.com](http://lauracohenrabelo.wordpress.com)

# Informações e Instruções para Colaboradores

## A COMISSÃO EDITORIAL E A SELEÇÃO DOS ARTIGOS

O processo de seleção dos artigos que serão publicados estará submetido a uma prévia avaliação da Comissão editorial, obedecendo a princípios seletivos pré-estabelecidos pela coordenação expostos no seguinte endereço: [www.fafich.ufmg.br/~revistatrespontos](http://www.fafich.ufmg.br/~revistatrespontos).

A comissão será formada por doze (12) integrantes, sendo seis (6) alunos, selecionados pelo próprio conselho atualmente formado e aprovados pelo Centro Acadêmico de Ciências Sociais e pelos Departamento de Sociologia e Antropologia e Departamento de Ciência Política, e seis (6) professores correspondentes às três áreas afins ao curso de Ciências Sociais (Sociologia, Antropologia e Ciência Política), indicados pelos respectivos departamentos pelos critérios por eles estabelecidos.

Dentro das atribuições da Comissão Editorial, destaca-se:

- Reunir-se periodicamente, como convocação prévia de todos os membros;
- Promover a publicidade da revista em livrarias, faculdades de ciências humanas e sociais, bem como no próprio ambiente acadêmico;
- Zelar pelo caráter acadêmico-científico do periódico;
- Definir o corpo de pareceristas adequado às demandas dos colaboradores.

Os critérios de seleção dos artigos pela Comissão Permanente serão os seguintes:

- Originalidade do trabalho;
- Cientificidade do artigo;
- Articulação das idéias e qualidade da escrita;
- Adequação às normas da Revista;
- Relevância da publicação.

## Normas aos colaboradores da REVISTA TRÊS ... PONTOS:

### 1. ENVIO DE CONTRIBUIÇÕES E RECOMENDAÇÕES GERAIS:

A Revista Três [...] Pontos recomenda aos seus colaboradores que enviem seus trabalhos (artigos, ensaios bibliográficos ou resenhas) condizentes com as seguintes normas:

1.1. O recebimento de trabalhos será feito unicamente via e-mail.

§ **Contato:** [revistatrespontos@gmail.com](mailto:revistatrespontos@gmail.com)

1.2. O autor deve inserir no campo "assunto" do e-mail as palavras "Submissão de artigo".

1.3. Os artigos apresentados devem conter no mínimo 4 mil palavras e no máximo 8 mil.

1.4. As Resenhas não devem ultrapassar 3 mil palavras.

1.5. Os livros resenhados deverão ser obras relevantes para a área de Ciências Sociais. Em poucas palavras, recomendamos originalidade na escolha dos livros a serem resenhados

1.6. Os ensaios devem ter de 2 mil a 10 mil palavras

1.7. Para que o corpo de pareceristas não tenha acesso à identidade do(s) autor(es), a Comissão Editorial fará uma cópia do artigo sem quaisquer dados sobre o autor (nome, instituição, professor orientador, agradecimentos), e tal cópia será enviada para os pareceristas de modo a garantir o anonimato do autor.

### Normas e orientação para formatação de artigos

1. **Formatação do documento:** os trabalhos devem ser apresentados de modo legível. A formatação



do artigo deve ser feita da seguinte maneira:

- 1.1. **Entre linhas:** um e meio (1,5).
- 1.2. **Margens (todas):** 2,5 cm.
- 1.3. **Alinhamento:** justificado.
- 1.4. **Fonte:** Times New Roman, tamanho 12.
- 1.5. **Grifos:**
  - 1.5.1. **Aspas (" "):** apenas para metáforas, transcrições e citações.
  - 1.5.2. **Negrito:** somente para títulos de capítulos, tópicos, tabelas e gráficos.
  - 1.5.3. **Sublinhado:** jamais é utilizado.
  - 1.5.4. **Itálico:** palavras estrangeiras, títulos de livros, jornais, artigos, teses etc., quando aparecerem no corpo do texto. Apenas muito excepcionalmente o itálico deve ser usado para ressaltar palavras e expressões — sugerimos, no entanto, que esse artifício seja evitado.

2. **Estrutura do artigo:** o artigo deve apresentar dois resumos, um em português e outro em inglês, também se aplicando tal norma às palavras-chave.

2.1. **O artigo ainda deve conter as seguintes informações:** o(s) nome(s) completo(s) do(s) autor(es), qual(is) período(s) está(ão) cursando, o nome da universidade. Caso pertençam a alguma linha ou projeto de pesquisa, os autores devem explicitá-los juntamente com o nome de seus professores orientadores— em caso de alunos de outra universidade, o número de registro na universidade e, caso seja(m) bolsista(s) de iniciação científica, a(s) instituição(ões) ao qual está(ão) vinculado(s) e a(s) área(s) de pesquisa. Além disso, deve(m) indicar e-mail para contato. O(s) colaborador(es) deve(m) especificar caso deseje(m) que o e-mail conste no trabalho.

2.2. **Os resumos** devem ser redigidos pelo próprio autor do trabalho. O resumo deve ser a síntese dos pontos relevantes do texto, em linguagem clara, concisa e direta, e deve conter cerca de 5 linhas. No caso dos resumos em inglês, a Comissão Editorial está autorizada a realizar modificações, caso considere conveniente, especialmente quando os resumos não estiverem devidamente elaborados de acordo com critérios gramaticais e semânticos da língua.

2.3. **Notas de rodapé:** as notas de rodapé destinam-se a prestar esclarecimentos ou tecer considerações que não devam ser incluídas no texto para não interromper a seqüência lógica da leitura. Essas notas devem ser reduzidas ao mínimo, devem estar dispostas em ordem numérica ao longo do texto (recomenda-se que se utilize o sistema automático de inserção de notas de rodapé dos programas de texto, como o Microsoft Word).

2.4. **Figuras:** são desenhos, gráficos, fotografias, fotomicrografias, etc., com os respectivos títulos precedidos da palavra FIGURA e do número de ordem em algarismo arábico. No texto devem ser indicados pela abreviatura Fig., acompanhada do número de ordem.

2.5. **Quadros:** denomina-se quadro a apresentação de dados de forma organizada, para cuja compreensão não seria necessária qualquer elaboração matemático-estatística. A identificação se fará com o nome do elemento QUADRO, seguido do número de ordem em algarismo romano.

2.6. **Tabelas:** Na apresentação de uma tabela devem ser levados em consideração os seguintes critérios: toda tabela deve ter significado próprio, dispensando consultas ao texto; a tabela deve ser colocada em posição vertical, para facilitar a leitura dos dados. No caso em que isso seja impossível, deve ser colocada em posição horizontal, com o título voltado para a margem esquerda da folha. Se a tabela ou quadro não couber em uma página, deve ser continuado na página seguinte. Neste caso, o final não será delimitado por traço horizontal na parte inferior e o cabeçalho será repetido na página seguinte. Não devem ser apresentadas tabelas nas quais a maior parte dos casos indiquem inexistência do fenômeno. É recomendável que o autor sempre inclua a fonte dos dados utilizados na tabela, geralmente abaixo da mesma.

Orientações técnicas: Citações e referências bibliográficas

### 1. Citação de autores no texto:

- 1.1. Um autor: No caso em que o nome do autor vem entre parênteses, este deve estar em letra

maiúscula, seguido de vírgula, e o ano da publicação:

Exemplo: (FIALHO, 2004).

1.2. No caso da indicação do autor estar fora dos parênteses, o nome do autor não deve estar em letras maiúsculas, como no exemplo:

Exemplo: "Fialho (2004) afirma ..."

1.2. No caso da existência de dois autores para a mesma publicação, a formatação segue o mesmo padrão mostrado acima, mas deve haver o acréscimo da letra "&", no caso da menção feita entre parênteses:

Exemplos: "Nunes e Silame (2006) defendem..." ou "(NUNES & SILAME, 2006)";

1.3. Três ou mais autores: até três autores, todos devem ser referenciados.

Exemplo: "Martins, Jorge e Marinho (1972)" ou "(MARTINS, JORGE e MARINHO, 1972)";

1.4. Mais de três autores: devem ser mencionados os três primeiros autores, seguidos da expressão "et al." em itálico, acrescida da data e da página, conforme já mostrado:

Exemplo: "JARDIM, SUZANO, JAMIL et al. (1965)" ou "(JARDIM, SUZANO, JAMIL et al., 1965)";

1.5. Citação de trabalhos de diferentes autores: todos eles são mencionados, obedecendo-se a ordem alfabética ou cronológica:

Exemplos: "Atanasiu (1967), King (1965), Lirons (1955), Thomas (1973)"; ou "(ATANASIU, 1967, KING, 1965, LIRONS, 1955, THOMAS, 1973)";

1.6. Citações de diversos documentos de mesmos autores publicados em um mesmo ano: são distinguidas pelo acréscimo de letras minúsculas do alfabeto após a data, e sem espaçamento.

Exemplo: "Carraro (1973a)", "Carraro (1973b)", "(VOLKMAN & GOWANS, 1965a)", "(VOLKMAN & GOWANS, 1965b)";

1.7. Coincidência de autores com o mesmo sobrenome e data: acrescentar as iniciais de seus prenomes:

Exemplo: "Barbosa, N. (1958)"; "(BARBOSA, R., 1958)";

1.8. Citação de citação: identificar a obra diretamente consultada. A expressão latina *apud* significa citado por, conforme, segundo.

Exemplos: "Silva *apud* Pessoa (1980) diz:" ou "(SILVA *apud* PESSOA, 1980)";

1.9. Citação onde conste a numeração das páginas utilizadas: acrescentar uma vírgula após o ano da publicação, seguindo de "p.", espaçamento e o número da página. No caso em que a citação ocupa duas páginas na publicação original, então utiliza-se o hífen entre os números das páginas

Exemplos: "(BARBOSA, 2006, p. 45)" ou "(BARBOSA, 2006, p. 46-47)";

## 2. Transcrição textual de parte da obra:

2.1. Citação: é a menção no texto de uma informação colhida de outra fonte. Pode ser direta, indireta e citação de citação.

2.1.1. Citação direta: é a cópia exata ou transcrição literal de outro texto (leis, decretos, regulamentos, fórmulas científicas, palavras ou trechos de outro autor). O tamanho de uma citação determina sua localização no texto da seguinte forma:

2.1.1.1. Até 3 linhas: deve ser contida entre aspas duplas. As aspas simples são utilizadas para indicar citação no interior da citação.

Exemplo: De acordo com Faria (2003, p. 32), "A essa determinação, Pêcheux denomina de 'formação ideológica'[...]"

2.1.1.2. Mais de 3 linhas: deve ser destacada com um recuo da margem esquerda (4 cm), com letra aspas e em itálico.

Exemplo:

De acordo com BORGES (2003, p. 45),

“Pelos dados do IBPT, os contribuintes brasileiros pagaram aos governos federal, estaduais e municipais a soma de R\$ 546,97 bilhões no ano passado (R\$ 482,36 bilhões em 2002). Esse valor indica que a carga sobre o PIB cresceu 0,23 ponto percentual em 2003 em relação a 2002. Com base nesse aumento, a carga tributária do ano passado será de 36,68% do PIB -estava em 36,45% em 2002”.

2.2. Supressões, acréscimos e comentários: utilizar colchetes [ ]

Exemplo: “Esta [a cultura humana] só desenvolveu-se porque o homem tem a faculdade lingüística por excelência. Isto é, o homem necessita de significados para viver [...]”

2.3. **Ênfase em trechos da citação:** indicar com a expressão “grifo nosso” ou “grifo do autor” entre parênteses, após a chamada da citação.

2.4. **Notas de rodapé:** as notas de rodapé destinam-se a prestar esclarecimentos ou tecer considerações que não são incluídas no texto para não interromper a seqüência lógica da leitura. Sugerimos que tais notas sejam pouco utilizadas.

2.5. **Referências bibliográficas:** para a elaboração das referências bibliográficas solicitamos que seja seguida uma padronização própria da Revista Três [...] Pontos. As regras gerais são as seguintes:

2.5.1. **Livro:** sobrenome do autor (em caixa alta) /VÍRGULA/ seguido do nome (em caixa baixa) /PONTO/ data entre parênteses /VÍRGULA/ título da obra em itálico /PONTO/ nome do tradutor /PONTO/ número da edição, se não for a primeira /VÍRGULA/ local da publicação /VÍRGULA/ nome da editora /PONTO. (Obs: No caso de 2 autores, separa-los com “&”. No caso de três ou mais autores, separa-los com ponto e vírgula “;”).

Exemplo: SACHS, Ignacy. (1986), *Ecodesenvolvimento, crescer sem destruir*. Tradução de Eneida Cidade Araújo. 2ª edição, São Paulo, Vértice.

2.5.2. **Artigo:** sobrenome do autor, seguido do nome e da data (como no item anterior) / “título do artigo entre aspas” /PONTO/ nome do periódico em itálico /VÍRGULA/ volume do periódico /VÍRGULA/ número da edição /DOIS PONTOS/ numeração das páginas.

Exemplo: REIS, Elisa. (1982), “Elites agrárias, state-building e autoritarismos”. *Dados*, 25, 3:275-96.

2.5.3. **Coletânea:** sobrenome do autor, seguido do nome e da data (como nos itens anteriores) / “título do capítulo entre aspas” /VÍRGULA/ in (em itálico) / iniciais do nome, seguidas do sobrenome do(s) organizador(es) /VÍRGULA/ título da coletânea em itálico /VÍRGULA/ local da publicação /VÍRGULA/ nome da editora /PONTO.

Exemplo: ABRANCHES, Sérgio Henrique. (1987), “Governo, empresa estatal e política siderúrgica: 1930-1975”, in O.B. Lima & S.H. Abranches (orgs.), *As origens da crise*, São Paulo, Iuperj/Vértice.

2.5.4. **Teses acadêmicas:** sobrenome do autor, seguido do nome e da data (como nos itens anteriores) /VÍRGULA/ título da tese em itálico /PONTO/ grau acadêmico a qual se refere /VÍRGULA/ instituição em que foi apresentada /VÍRGULA/ tipo de reprodução (mimeo ou datilo) /PONTO.

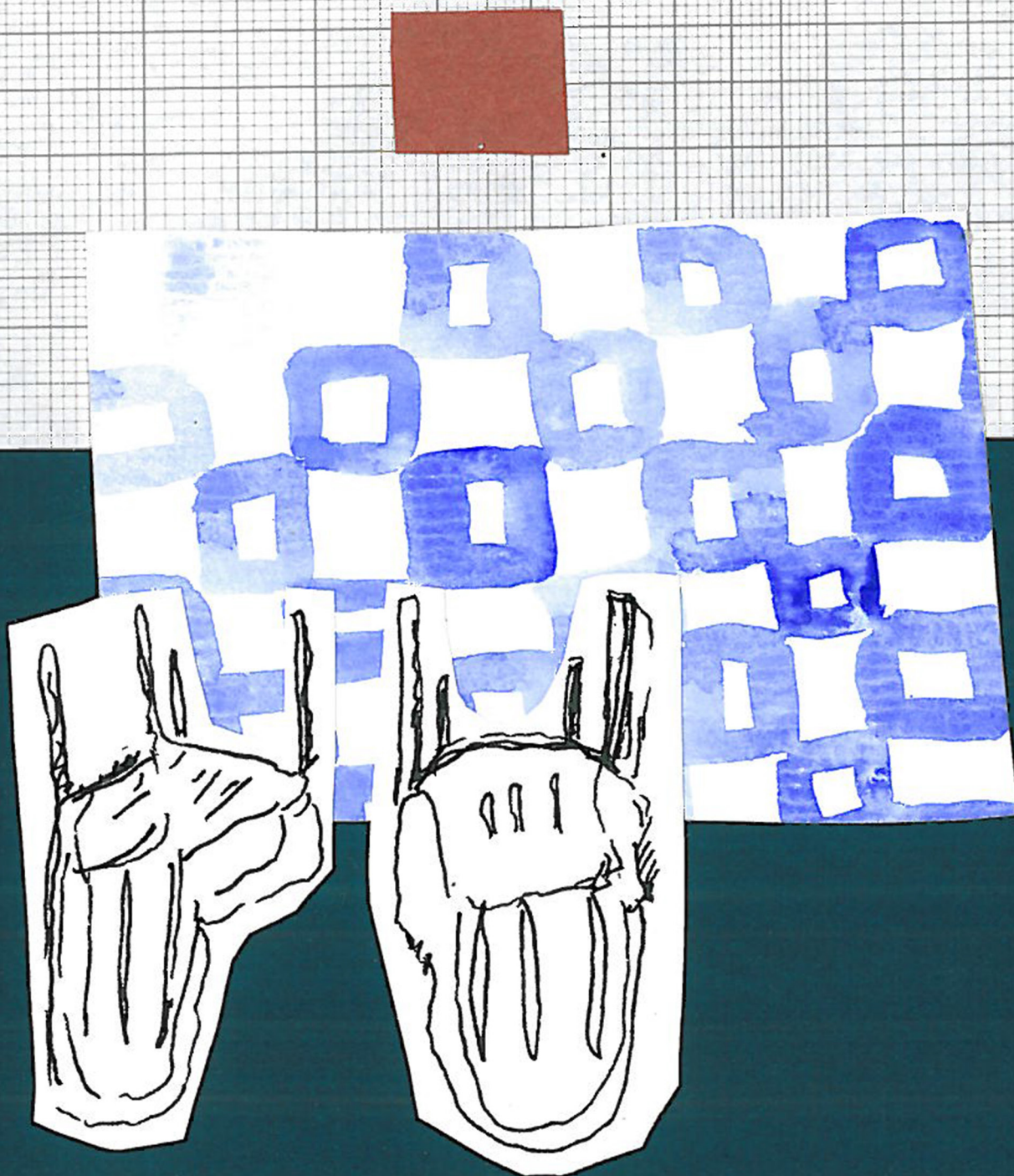
Exemplo: SGUIZZARDI, Eunice Helena. (1986), *O estruturalismo de Piaget: subsídios para a determinação de um lugar comum para a Ciência e a Arquitetura*. Tese de Mestrado, Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, datilo.

2.5.5. **Sites:** NOME DO SITE /PONTO/ <endereço eletrônico> /PONTO/ Data de acesso /PONTO.

Exemplo: CÂMARA DOS DEPUTADOS. <www.camara.gov.br>. Acessado entre 20/03 e 15/07 de 2006.

OBS: Pedimos que atentem para o fato de que só devem utilizar nas Referências Bibliográficas as obras citadas no corpo do texto.

IMPORTANTE: Todas as normas não mencionadas neste regulamento deverão seguir o padrão ABNT.



[cacs.org.br/trespontos](http://cacs.org.br/trespontos)