

# E D I T O R I A L

O curso de Ciências Sociais da UFMG, espaço onde a Revista Três Pontos nasceu, completa 71 anos no ano de 2012. Em meio a lembranças e esquecimentos comemoramos esse aniversário publicando a fala do Prof. Emérito Dr. Pierre Sanchis, professor aposentado do Departamento de Sociologia e Antropologia e membro do nosso Conselho Consultivo, realizada no dia 13 de junho de 2012 durante o evento "71 anos de Ciências Sociais" organizado pelo Programa de Educação Tutorial - Ciências Sociais em parceria com Centro Acadêmico de Ciências Sociais.

## 71 anos do Curso de Ciências Sociais na UFMG.

*71 anos do curso de CS, 35 anos de minha chegada nele. Foi-me dito: "pode ser mais solto, subjetivo",... "falar da antropologia, de sua relação pessoal com a antropologia"...*

*Ficarei então nesta perspectiva de lembranças pessoais... tanto mais reduzido a ela que pouco sei sobre o passado do curso antes de minha chegada, e especialmente sobre a presença, nele, da antropologia. Só sei que a antropologia estava bem visível, com alguns colegas ativos, que tinham conseguido várias conquistas significativas. Se, por exemplo, no curso Básico do primeiro semestre, destinado aos alunos de toda a FAFICH e além dela, a Sociologia era objeto de uma matéria introdutória oferecida a todos (havia 13 turmas de Sociologia!), pelo menos a Antropologia constituía a matéria do curso específico oferecido aos calouros e calouras do curso de Ciências Sociais. Existia assim uma dialética em torno da ocupação do espaço-tempo que, possivelmente, não entendi — já que propus até, ingenuamente, que Antropologia 1, deixando o Básico, passasse para o segundo semestre, onde a antropologia não tinha lugar, privilegiando assim uma harmonia formal do Programa em detrimento de uma afirmação mais contundente da antropologia. Sempre me perguntei o porque deste irenismo de princípio, que às vezes criou problemas, e penso ter entendido que se devia — em parte pelo menos — ao fato de esta convivência intelectual da sociologia e da antropologia ter sempre feito parte de minha vida intelectual. Mas nunca em termos de competição. (Para a política, não se colocava o problema, tanto no meu passado quanto aqui, já que, presente no curso, ela se alocava em outro Departamento, de menor convivência quotidiana). Meus mestrados tinham sido de sociologia e antropologia, minha tese de doutorado, mesmo sendo de cunho antropológico, tinha sido defendida sob a orientação de um "diretor" sociólogo. As duas perspectivas tinham sempre sido para mim tranquilamente articuladas. Como a promessa de uma riqueza intelectual.*

*Primeiro ponto, pois. Descobria que o nosso curso era pluri-disciplinar — e que isso podia constituir um problema.*

*O segundo ponto vem logo — em forma de contra-ponto, aliás.*

*Fim da década de 70. Anos de crescimento da antropologia no Brasil. Crescimento que continuou até hoje (uns 60 participantes na reunião da ABA nos anos 50-60, mais de 3000 neste ano, apesar de um severo processo de escolha, com 21 programas de Mestrado e Doutorado, várias revistas acadêmicas, sendo uma internacional, em quatro línguas). Quando se montou o Mestrado (em Sociologia, mas com participação dos antropólogos como professores e orientadores, e da antropologia como tônica de algumas dissertações) fui enviado a São Paulo e Campinas para conversar com os colegas de lá a fim de aproveitarmos de sua experiência frente aos problemas de implantação de novos cursos. Nesta viagem é que confirmei o quanto estava crescente o interesse pela antropologia. O que me era relatado correspondia ao que sentia na FAFICH, através do olhar dos alunos nas aulas de Ciências Sociais. A atenção ao miúdo, ao quotidiano, ao socialmente marginal, aos movimentos sociais, à dimensão simbólica da construção social, ao imaginário, às culturas, ... ao Brasil da — e das — culturas (e não só ao Brasil das classes sociais). Antropologia...*

*Os alunos - alguns alunos - se encantavam, se deslumbravam com esta nova visão, que sensibilizava também parte dos sociólogos (lembro de um artigo do sociólogo Emir Sader sobre a mudança possível — e necessária - de enfoque na análise crítica da sociedade: da fábrica ao bairro, da relação estrutural ao quotidiano, que foi publicado por antropólogos num livro programático de antropologia) enquanto que, para outros — simplesmente, mas já era muito - era riqueza o diálogo distanciado com ela.*

*Falando do Curso de CS — e do nosso departamento, pois com a política a relação era menos quotidiana - já me aconteceu de citar a passagem significativa de um texto de Antonio Luiz Paixão (sem data, mas que deve ser dos primeiros anos da década de 90) escrito sobre o Mestrado em Sociologia, mas que se aplica mais ainda ao nosso Curso. Ele coloca, no interior mesmo da sociologia, o problema da diversidade e pluralidade de perspectivas, que, mesmo se "evitando o conflito aberto", poderia "alimentar um antagonismo surdo", de lamentáveis conseqüências pedagógicas. "Como transformar em recurso o problema do pluralismo?", pergunta Paixão. Pois o problema não é só da ordem política da "convivência civilizada", mas se situa, essencial, no plano cognitivo. "Antropologia e Sociologia são, acredito, mais do que rótulos de identificação profissional. Essa crença se fortaleceu em inúmeras conversas com meu colega Pierre Sanchis, sempre a me lembrar que me preocupo muito com estruturas — distribuições diferenciais de valores entre posições sociais — e ele se interessa muito por representações — as percepções socialmente organizadas dos fatos da vida. 'Cultura' e 'problemas urbanos' como áreas de concentração resolveram institucionalmente o problema da coexistência, num mesmo programa, de modos diferentes de ver o mesmo objeto (ou de privilegiar facetas distintas dele)[...] Mas o ponto que me interessa salientar é o fato da convivência de sociólogos e antropólogos em um mesmo programa (...). Não creio que falo*

individualmente ao celebrar tal convivência como um fator muito importante de ampliação de perspectivas profissionais e acadêmicas recíprocas". (PAIXÃO, A.L. "Celebração ou lamúria? O programa do mestrado em Sociologia da UFMG e os percalços da maturidade".

Apesar das competições pelo espaço, da procura de influências dominantes, de eventuais insistências sobre contradições pretensamente eliminatórias de uma das perspectivas, - que houve, e que não pretendo negar - é sempre assim que experimentei o nosso trabalho em comum, e nossas relações no universo da análise do social. Os dois Durkheim podiam se complementar, o sociólogo das Regras do Método sociológico e o antropólogo das Formas elementares da vida religiosa. Como o Marx do Prefácio à Crítica da economia política e o das Formações econômicas pré-capitalistas.

E gostava de ensinar um deles (eventualmente, aliás, os dois), em alusão e contraponto ao outro. Sem contradição. "Ampliação de perspectivas profissionais e acadêmicas recíprocas", dizia Paixão.

Um terceiro ponto torna mais concreto o meu encontro com o curso, com a antropologia no curso, naquele momento. "A antropologia é a ciência das diferenças", diz Lévi-Strauss. Quando cheguei à UFMG, o "diferente" era eu. Preparado por experiências de vida — múltiplas, e desde pequeno — a perceber, assumir, analisar esta diferença. Primeiro contato, anterior, com um Brasil que, então, para mim, era "o diferente". Pensei logo identificar esta diferença: presença, latente ou patente, da África. Nesta época não era de bom tom falar muito disso nos nossos meios. Mas, surpresa, quando fui fazer pesquisa em Portugal. A tal de "diferença brasileira", em boa parte se originava ali. Voltei ao Brasil, onde então se reconhecia e valorizava mais a presença afro, mas era mais difícil reconhecer e comentar as origens lusitanas. Sem falar de outras diferenças, acúmulo e cruzamentos de culturas que "vieram" ao longo dos anos — e que já tinha encontrado quando participando da organização de um curso para recém imigrados. Autêntica concentração de identidades culturais variadas (conforme os momentos, até 8 línguas e 17 nacionalidades) chamadas a entrar — como o tinham feito no passado — na composição do Brasil.

Ora, este Brasil plural estava então sendo redescoberto. Os colegas que fazem a história da Antropologia no Brasil frisam este aspecto exatamente naqueles anos. E isso foi então vivido intensamente no curso — (continuo na visão subjetiva... outros terão tido uma experiência diferente). A ponto que aqueles olhares encantados daqui os reencontrava — ampliados - nos congressos nacionais, da ABA, da ANPOCS (numa ocasião, fizeram-me até perder o rumo de minha apresentação). Lembro da fermentação de idéias nas reuniões do Grupo de Cultura Brasileira da ANPOCS, em boa parte coordenado daqui, e também misto em termos disciplinares (incluindo também a política), que teve várias reuniões nacionais em Ouro Preto

Brasil plural? Sim! Mas não simplesmente mosaico de culturas diferentes e justapostas. Não recortes de um mapa social, com suas partes como mônadas culturais completas e fechadas, mas complexidade de uma construção atravessada por correntes de lógicas ("forças lógicas"), sempre presentes, mas nunca inteiriças, que se cruzam, se neutralizam ou se reforçam mutuamente, acabando por compor a espessura da vida social de um grupo real.

Um Brasil múltiplo e UM. Conforme a lição básica da Antropologia

Pode isso parecer uma formulação bem atual desta lição. Pelo menos na vertente teórica, pois na vertente prática ("antropologia aplicada"), a versão atual seria outra, com o comprometimento do antropólogo junto ao poder público a favor de determinadas minorias, e não sei como esta versão estaria repercutindo hoje no curso de Ciências Sociais. Em todo caso, essa perspectiva teórica atualizada encontro-a como já esboçada quando releio anotações para as aulas de antigamente. E sei que orientou implicitamente (sub-repticiamente) as pesquisas que foi possível — e gostoso - vivenciar com numerosos alunos do Curso (mais de 100 nos espaços da visita do Papa em Belo Horizonte, 40 nos três dias do jubileu de Congonhas do Campo, uma dezena nas várias missas-afro celebradas na região metropolitana).

Terminaria com um quarto ponto, prospectivo este.

A co-presença da sociologia com a antropologia, de que falava Paixão, ao que saiba nunca se concretizou em determinada aula. Ela foi sempre feita de diálogos na ausência — uma das disciplinas falando da outra para os alunos - ou entre colegas, mas nos corredores.

Ora aconteceu-me fazer uma experiência diferente, não no curso, é verdade, mas no Mestrado, no tempo em que era de Sociologia com a presença da antropologia. Um seminário chamava-se "de pesquisa" (ou "de tese"?), e consistia numa troca crítica entre o professor e os mestrandos, entre os mestrandos entre si, em torno dos seus projetos e inícios de redação. Por três ou quatro períodos decidimos então juntar no papel de coordenador do diálogo dois professores, um sociólogo e um antropólogo. Estava conveniado que nenhum dos dois abandonaria sua identidade, mesmo para comentar os trabalhos cuja orientação não pertencia a seu campo. Senão sociologia e antropologia, pelo menos sociólogo e antropólogo dialogavam assim explicitamente em torno de trabalhos tanto de antropologia como de sociologia. Não tenho a menor lembrança de controvérsias ou de obstáculos epistemológicos insuperáveis, mas sim, em várias ocasiões, de uma troca produtiva, cotejo tranquilo de diferenças e fonte de enriquecimento para as respectivas dos mestrandos - pelo menos assim o diziam — e dos professores.

Isso no Mestrado. Mas porque não se poderia introduzir esta modalidade de pluralismo no próprio curso de graduação? Não para as disciplinas fundamentais, talvez, mas para algumas optativas, que reuniriam, em torno do mesmo objeto, bem escolhido em função de sua complexidade, dois proponentes de interpretação, juntando em rodízio a política às suas congêneres, num diálogo ativo e explícito, respeitador das diferenças, mas criador de atalhos e pontes.

Não se trataria mais de "pluri-disciplinaridade", como hoje, mas de autêntica "interdisciplinaridade". Um passo a mais — ou, quem sabe, um passo que já foi dado, mas o ignoro? - no caminho da excelência que certo consenso no plano nacional me parece reconhecer a este "nosso" curso, e ao seu PET.

Consenso — e excelência — que, graças a vocês, estudantes, celebramos hoje na alegria.

Muito obrigado.

COM UM BALÃO SÓ JÁ DÁ PRA VOAR...



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 passados 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

**EDITOR-EXECUTIVO:**

Fernando Salum (Discente - UFMG)

**EDITOR-ADJUNTO:**

Stephanie Reis (Discente - UFMG)

**CONSELHO EDITORIAL:**

Profa. Ana Lúcia Modesto (SOA-UFMG)  
Arildo Hostalácio (Discente - UFMG)  
Prof. Carlos Ranulfo Félix de Melo (DCP-UFMG)  
Caroline Chaves (Discente - UFMG)  
Prof. Eduardo Viana Vargas (SOA-UFMG)  
Frederico Alves Lopes (Discente - UFMG)  
Helena Santos Assunção (Discente - UFMG)  
Luisa Mesquita (Discente-UFMG)  
Profa. Marlise Matos (DCP-UFMG)  
Monique Vilela (Discente - UFMG)  
Prof. Renarde Freire Nobre (SOA-UFMG)  
Will Pena (Discente-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:** Ana Paula Garcia Costa

**IMAGENS:**

Tiago Lopes: pág. 3;  
Carolina Merlo; págs. 5, 18, 24, 37;  
Luisa Ribeiro; págs. 27, 28, 57;  
Thula Kawasaki; págs. 7, 8, 11, 12, 15, 17, 21, 29, 31, 35, 39, 41, 48, 53, 54, 56;

**REVISÃO:** Diogo Muniz

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

**IMPRESSÃO:** Imprensa Universitária UFMG

**TIRAGEM:** 600 exemplares

**Circulação:** Abril 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.

**ERRRATA:** A capa da edição 7.2 foi desenhada por Thereza Nardelli e Mariana 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 8, n.1 (jan 2011/ jun 2011). - 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



## Sumário

7

**“Paixões Infames”:** práticas sexuais sob o olhar da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)

Amanda Teixeira Pinto

17

**A corrupção como fato social:** reciprocidade e trocas

Bárbara Magalhães Aguiar de Oliveira

23

**Da seleção à eleição:** desafios à representação de mulheres da política formal

Mariana Aparecida Dias

31

**Rouanet:** a (re)forma de uma lei

Weslaine Wellida Gomes

39

**Reflexidade ou domínio de si?** Um estudo sobre as particularidades do sujeito moderno para Anthony Giddens e Michel Foucault

Ana Lígia Muniz Rodrigues

45

**Integração em perspectiva:** relações interétnicas na Dinamarca

Flora Botelho

53

**A Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Belo Horizonte:** reflexões sobre identidade religiosa e identidade étnica

Thiago Pinto Barbosa



# “Paixões Infames”: Práticas sexuais sob o olhar da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)

Amanda  
Teixeira Pinto

8º período do curso  
de Ciências Sociais  
da UNIFESP

**RESUMO:** Neste artigo, caracterizamos o discurso da IURD acerca das práticas sexuais. Através da problematização da visão dessa instituição sobre as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Vimos como a IURD prescrever práticas saudáveis e legítimas versus práticas contrárias à natureza e ilegítimas.

**ABSTRACT:** In this paper, we characterize the IURD's discourse concerning sexual practices. Through the problematization of such institution's view about sexual practices between members of the same sex, we discussed how the IURD prescribes healthy and valid practices versus unhealthy and invalid practices.

## Introdução

Foi priorizando o discurso da IURD sobre a homossexualidade que buscamos ver como eles compreendem o certo e errado em relação às formas adequadas de se utilizar os corpos no sexo. Nessa pesquisa nos deparamos com um problema teórico-metodológico, como lidar com a ideia de homossexualidade. É um termo que remete a uma série de significados: teórico, político, histórico. No discurso da IURD eles utilizam a palavra *homossexualismo*<sup>1</sup>, mas não vimos nesse uso o mesmo valor que ele costuma assumir nos termos que nós, nessa pesquisa, compreendemos a homossexualidade.

Portanto, para não recair em uma visão reducionista sobre homossexualidade, focamos no discurso dessa instituição acerca das práticas sexuais entre indivíduos do mesmo sexo. Entendemos que é mais no eixo de legítimo-ilegítimo (em relação às práticas sexuais) que o discurso deles atua, a visão deles tende a reduzir a homossexualidade ao sexo e acreditamos que esse debate vai muito além disso.

Com relação ao material analisado, como fonte de pesquisa, utilizamos a Internet, em particular dois sites, o blog (<http://blog.bispomacedo.com.br>) de Edir Macedo e a comunidade arca universal (<http://comunidade.arcauniversal.com>).

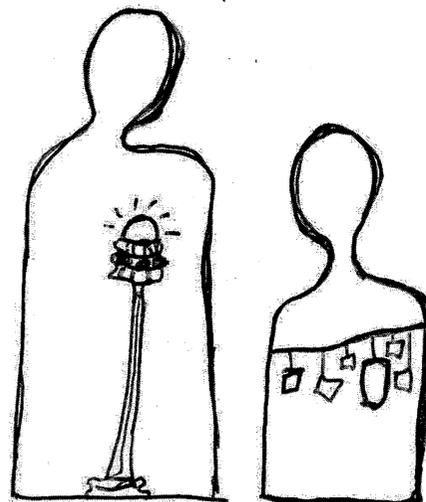
## Dualidade: a estrutura dos cultos iur-dianos

A obra *A igreja universal e seus demônios* escrita por Ronaldo Almeida (2009) foi de extrema importância para a constituição deste trabalho. Em geral, o autor mostra como as mensagens religiosas da IURD estão estruturadas na ideia de cura, exorcismo e prosperidade financeira, a partir disso buscam

atender às necessidades de seus adeptos. A figura do diabo assume papel central, sendo o responsável pelos mais variados males, trava-se constantemente uma luta contra o diabo.

O trabalho do antropólogo nos introduz no universo religioso (e simbólico) dos membros da IURD, pois a partir de sua pesquisa etnográfica é possível compreender melhor a dinâmica desse grupo, como se relacionam entre si e com o mundo, como se estabelecem as relações de sociabilidade, suas redes de troca, a hierarquia dessa instituição, entre outras coisas. Demos mais ênfase à abordagem do autor em relação aos rituais de exorcismo e os demônios que causam diversos males, sendo a homossexualidade considerada um desses “problemas”.

Um ponto importante dessa obra é a descrição etnográfica dos cultos. Os cultos são marcados sempre pelo conflito, pela oposição entre bem x mal, Deus x diabo, IURD x religiões afro-brasileiras (e outras como católica, espírita). Por fim, apenas dentro da IURD será possível alcançar a libertação, pois o mundo é marcado pela dualidade, habitado por pessoas que estão libertas e as que não estão libertas, e as que es-



<sup>1</sup> Não utilizaremos o termo homossexualismo nesse trabalho, a não ser para se referir a textos de terceiros, pois se convencionou que esse termo é jeorativo em relação aos homossexuais, podendo remeter homossexualidade como uma doença mental.

tão libertas estarão sempre suscetíveis a deixarem esse estado. A IURD é um meio (através do seguimento de suas premissas) para se chegar a um fim: a libertação dos males desse mundo.

Durante o exorcismo, ponto culminante do culto, manifestam-se as mais diversas entidades, como: exu Caveira, exu Tranca-Rua, pombagira. Esta última é considerada a entidade que "leva" um indivíduo à homossexualidade, às práticas sexuais consideradas promíscuas.

*"[...] A pombagira, por sua vez, diz fazer o adolescente gostar de homem. O pastor agora volta-se para uma das câmeras de televisão que está filmando o culto e condena o homossexualismo, afirmando não se tratar nem de uma doença nem de uma opção sexual, mas tão somente de um espírito que causa a atração por uma pessoa do mesmo sexo; no caso, a pombagira." (ALMEIDA, 2009, p.90)*

O pastor mostra em sua fala que aqueles que sentem atração sexual por pessoas do mesmo sexo na verdade são acometidas por uma entidade maligna, a qual as faz ir contra o que seria o legítimo no âmbito das práticas sexuais. E apesar de ele afirmar que não se trata de uma doença, é possível questionar essa colocação, pois ao longo da pesquisa constatou-se um frequente uso de teorias que patologizam as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, que as tratam como um desvio, como algo que vai contra a natureza, contra o biológico.

O exorcismo permite ao indivíduo expor seus problemas, receios, angústias, seus desejos e segredos mais íntimos, e a exposição disso tudo é feita publicamente, perante todos da Igreja,

em frente a câmeras de televisão, a confissão deixa de ser secreta (como é na igreja católica). O exorcismo requer do endemoniado uma confissão, a partir disso a causa de todos os seus sofrimentos é descoberta, é a ação de um demônio. Portanto, descobre-se o a razão de tanto sofrimento e aparece uma saída, a libertação. Por fim, esse conflito que organiza a dinâmica do culto é estabelecido para os fiéis verem a capacidade da igreja de sanar seus problemas.

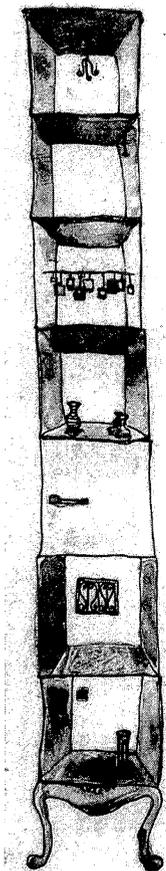
Depois do exorcismo – situação de grande tensão – eles conquistam a vitória, a libertação e as músicas que são cantadas ao final do culto são marcadas por essa felicidade, o alívio de ter vencido a batalha espiritual, a vitória de Deus sobre o diabo. A libertação tem como efeito o exímio da culpa. Ao atribuírem a ação do diabo às atitudes "erradas", às mazelas, aos infortúnios que os indivíduos vivenciam, há uma diminuição da responsabilidade deles sobre ações consideradas pecaminosas. Isso é perceptível na hora em que o pastor entrevista os que estão sobre a influência de algum demônio, o qual revela que é o responsável pelos problemas da pessoa que o incorporou. Logo, quanto maior for o pecado de uma pessoa, maior será a sua falta de consciência sobre seus atos.

## Práticas desviantes e pânico moral

O conceito de desvio ou o "problema de desviantes" (1974, p.21), segundo o antropólogo Gilberto Velho, que tem sido muito usado numa perspectiva do senso comum, que vincula a imagem do desviante à noção de patologia. Gilberto Velho defende que o uso desse termo deve ser empreendido com muito cuidado, devido às conotações particulares que despertará. Será problemático aplicá-lo quando se concebe a cultura como um conceito rígido, como uma instituição pronta e imutável. A cultura para Velho é "[...] uma linguagem permanentemente acionada e modificada por pessoas que não só desempenham 'papéis' específicos, mas que têm experiências existenciais particulares.[...]" (*ibidem*). Concebê-la desta forma, significa reconhecer que a cultura permite diferentes leituras, que os indivíduos são construídos por ela e que, ao mesmo, a constroem.

O conceito desviante é usado aqui neste trabalho como uma forma de reconhecer as diferentes estratégias e leituras feitas pelos indivíduos e grupos. Esses serão desviantes, pois fazem "uma 'leitura' divergente" (VELHO, 1974, p. 27). Mas em outros momentos irão se "adequar" aos padrões mais gerais de uma cultura. O termo "inadaptado" ou "desviante" está relacionado a uma forma diferente de leitura da cultura. Esta até pode conter alguns elementos básicos que irão orientar os indivíduos, todavia, há abertura para comportamentos originais e uma ressignificação do mundo. Para Velho, são inerentes à idéia de cultura as tensões, divergências e contradições.

Além disso, os desviantes só existem, pois se estabelecem relações entre diferentes grupos e pessoas, sem essas, esse conceito seria vazio de significado. Isso implica em dizer que o



desvio não é a qualidade dada uma ação empreendida por um grupo ou uma pessoa. Essa marca é "uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um 'infrator'. O desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal". (BECKER, 2008, p. 22). A ideia de desvio só faz sentido quando pensada de forma relacional e não implica em consenso entre os chamados de "infratores".

A ideia de pânico moral, entendida como uma reação frente ao comportamento de indivíduos considerados desviantes, no caso dessa pesquisa esses seriam os indivíduos homossexuais, serviu como ferramenta para analisar a produção de textos vinculados pela IURD.

Notamos que esses textos, em geral, abordam a homossexualidade como algo negativo, ruim. E isso suscitou uma questão pertinente, o que poderia gerar tais reações? Quais seriam os fatores que "alimentam" o repúdio a práticas homossexuais? Na tentativa de elucidar essas questões, utilizamos a teoria de pânico moral.

O conceito de pânico moral não pode ser dissociado de mudanças sociais. O pânico moral geralmente toma forma quando os indivíduos são obrigados a lidar com mudanças sociais que rompem com padrões normativos da sociedade. Esse conceito é útil para trabalhar com processos sociais de mudanças que envolvem, ao mesmo tempo, medo e pressão por mudança, no caso particular da pesquisa, medo da visibilidade de homossexuais por parte dos grupos evangélicos e disputa por direitos e visibilidade por parte da LGBTT.

Vemos como os indivíduos reagem frente a algo que consideram uma ameaça à sociedade e à ordem moral. Isso pode gerar um maior controle social sobre os indivíduos, por meio de criação de novas leis, ou então pode haver uma intensificação de reações hostis perante o que se condena, fato constatado ao longo desta pesquisa.

E hoje, em vez de termos um poder disciplinador (muito presente no passado), impera o poder baseado no controle, a sociedade estabelece novas formas de controlar os indivíduos que representam um perigo à "normalidade".

Michel Foucault, em suas obras, vê o poder como uma forma de analisar a constituição do sujeito moderno, pois todos são sempre atingidos pelo poder, eles estão presos às relações de poder. A partir de um estudo minucioso de como se dão as relações de poder na nossa sociedade, Foucault averigua como os processos de subjetivação e objetivação constituem o indivíduo moderno. É interessante destacar que o poder, para Foucault, não é violência ou opressão, é elemento construtor, ele cria, induz, produz. É por isso que faz sentido pensar em poder e saber como elementos indissociáveis.

Pensar em poder e sujeito, na obra de Foucault, é necessariamente pensar em disciplina. É a partir dela que o corpo será transformado em objeto útil e dócil e que se constituirá a subjetividade de um indivíduo, a sua identidade. Isso se dá de forma sutil, como mostra Foucault ao recusar a hipótese repressiva para explicar a construção da sexualidade. Por meio da vigilância, instrumento da disciplina, o poder se exer-

ce sobre os indivíduos sem recorrer ao uso da força. A disciplina "instala" a vigilância dentro do indivíduo, que irá se auto-monitorar. É como se o indivíduo fosse seu próprio carcereiro.

Outro instrumento da disciplina é a sanção normalizadora. Ela é eficaz, pois atua sobre os menores atos e porque sua punição, frente atos desviantes, é sutil. Não é apenas no eixo punição que ela trabalha, mas no eixo recompensa / punição. Portanto, ela não serve apenas para adequar comportamentos desviantes à norma, mas valorativamente, qualificando as ações, hierarquizando-as, classificando-as. Por meio de técnicas de sanções a normalização é colocada em prática, não de forma coercitiva e muito menos à toa, mas para transformar o indivíduo em objeto útil e dócil. Ela permite a classificação desses indivíduos.

A ideia de pânico moral auxilia-nos a compreender essa nova ordem de poder, pois através das tensões geradas por disputadas de legitimidade, surgem debates de como lidar com essas tensões e "[...] Os empreendedores morais, ao invés de propor a criminalização e o aprisionamento tendem a sugerir medidas educacionais, de prevenção e regulamentação legal" (MISKOLCI, 2007, p.113).

Em geral, o que se pode apreender de pânicos morais é que: o medo frente a mudanças sociais é reflexo de lutas de poder entre grupos sociais. Por exemplo, quando sentem ameaçadas algumas das intuições históricas que assumiram um valor significativo na sociedade, como o casamento, a família. O pânico moral é um produto de medos já existentes e para entender como atinge esse status de pânico moral, é preciso ver quais foram os agentes que agiram na transformação desse medo em pânico, só assim é possível ver que há uma disputa entre o que é legítimo e ilegítimo, e quais são os valores e normas sociais que estão sendo defendidos ou questionados. (MISKOLCI, 2007)

## Usos legítimos e ilegítimos do corpo

O texto *As técnicas do corpo* de Marcel Mauss foi fundamental para dialogar com os as mensagens vinculadas pela IURD (e utilizadas na análise). A partir dessa relação, percebeu-se que os corpos são condicionados no meio social para atuar de determinada forma. No âmbito das práticas sexuais, o mesmo é válido, havendo todo um condicionamento dos corpos para atuações sexuais consideradas legítimas, no caso, seriam "legítimas" as práticas heterossexuais, homem/mulher, pênis/vagina. Segundo a própria descrição de Marcel Mauss: "[...] um ato tradicional eficaz (e vejam que, nisto, não difere do ato mágico, religioso, simbólico). É preciso que seja tradicional e eficaz." (2003, p.407). As técnicas corporais serão transmitidas de geração para geração, pela educação.

Ainda assim, é viável uma problematização da colocação que foi feita acima, de que existem formas legítimas de utilizar os corpos no que concerne às práticas sexuais, pois se existem práticas que destoam de padrões hegemônicos (dos ensinamentos tradicionais), logo, por que pensar em legítimo e ilegítimo? Isso é importan-

te, pois o discurso religioso da IURD se pauta nessa premissa para questionar as práticas sexuais realizadas por pessoas do mesmo sexo.

A religião também detém concepções próprias de como o corpo deve ser utilizado, logo, há uma educação e construção particular do corpo tendo por base a crença religiosa. Para seguir determinada crença religiosa, o adepto de uma religião utilizará o seu corpo – o qual é o seu instrumento – para chegar mais próximo ao que acredita, ao que lhe é pregado, ao divino, isso, por exemplo, pode se atingido em um ritual de exorcismo.

Outra questão pertinente: como se pode pensar em práticas que destoam do que nos mais é comumente ensinado, ou seja, como que existem práticas que não são idênticas às que foram ensinadas? O que acontece é que a performance de uma técnica corporal não será jamais uma mera reprodução do que foi ensinado, logo, há espaço para um ressignificação das técnicas que apreendemos socialmente.

É interessante pensar na relação que Mauss faz entre corpo e técnica, pois habilita as ciências sociais a fazerem um estudo do corpo. O corpo pode ser visto e analisado como um instrumento, o qual foi moldado pelo ambiente cultural e social de um indivíduo, logo, não precisa mais só ser estudado no âmbito biológico, pelo contrário, nos permite desconstruir construções sociais que foram naturalizadas por ciências como a própria Biologia. "[...] Assim, uma dança, uma reza, uma atividade esportiva qualquer, é sempre o resultado de uma força extragenética, ou seja, o resultado de um processo de inscrição histórico-cultural da sociedade sobre o corpo do indivíduo." (ROCHA, 2008, p. 139)

A ação – a maneira como utilizamos nossos corpos para toda e qualquer atividade – é constituída "[...] numa série de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele próprio mas por toda sua educação, por toda a sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que ocupa." (MAUSS, 2003, p.408). Para evidenciar que as técnicas corporais são ensinadas socialmente, Mauss fornece uma série de exemplos, dentre esses, pode-se citar a forma de andar de uma pessoa. O autor afirma que seria possível distinguir – através de uma análise do andar – uma pessoa que estudou em um convento e uma que não estudou.

Os adeptos da IURD serão ensinados a utilizarem seus corpos como uma forma de se aproximarem de Deus, pois apesar de ser a alma o que se visa salvar, o corpo é o instrumento para atingir esse objetivo final. Logo, uma série de práticas e comportamentos corporais será "exigida" para que vivam em conformidade com suas respectivas crenças. O corpo deve ser moldado naquilo que os aproximará de Deus e os distanciará da maioria das pessoas, pois o mundo, para os iurdianos, é dividido entre libertos e não libertos. Sendo assim, tanto os gestos, as vestimentas, a forma de falar, como as práticas sexuais, estarão em sintonia com as premissas religiosas, as quais por sua vez irão moldar os corpos dos fiéis. "Tudo em nós todos é imposto. [...] Temos um conjunto de atitudes permitidas ou não, naturais ou não."

(MAUSS, 2003, p. 208). Sendo assim, as técnicas do corpo relacionam-se a símbolos morais.

## Corpus e análises

Nesta parte do artigo iremos fazer alguns apontamentos sobre os textos que foram selecionados para análise. Como fonte de pesquisa, utilizamos principalmente a Internet, em particular dois sites, o blog de Edir Macedo e a comunidade arca universal. Blog é um tipo de site que permite ao usuário publicar textos de opinião e vincular notícias, é um espaço onde ele (usuário) controla as informações que quer passar. A comunidade arca universal um é site de relacionamento, esses sites são redes que permitem aos usuários reunir amigos e debater sobre assuntos que têm em comum. A arca universal é parecida com outros sites de relacionamento, como orkut, porém, voltado para fiéis ou simpatizantes da IURD, o que dá um caráter bem particular para esse tipo de site. Outras fontes também usadas foram alguns livros escritos por Edir Macedo.

Como este artigo faz parte de uma pesquisa maior, fez-se necessário selecionar apenas alguns pontos da análise para construir a argumentação. Para tal finalidade, iremos expor a perspectiva de Edir Macedo sobre homossexualidade, sexo, casamento e a perspectiva de duas fiéis sobre "ex-homossexuais".

## Edir Macedo

Quando Edir Macedo escreve sobre sexo, no sentido de condenar certas práticas, ressalta o sexo anal como um pecado, algo que vai contra a natureza, porém, geralmente, quando o autor estabelece uma crítica a esse ato ela é feita com base na relação sexual entre um homem e uma mulher.

*"O ato conjugal trata do relacionamento sexual entre o marido e sua mulher. O que pode ou não nesse ato? A Bíblia não especifica como se deve fazê-lo. Apenas adverte quanto ao que é contrário à natureza (Romanos 1.26). A meu ver, contrário à natureza significa tudo que distorce a harmonia entre Deus, o ser humano e a natureza.*

*No sexo anal, o reto é agredido com uma introdução estranha à sua natureza. Ele não está na função de receber, mas de expelir. Expelir o quê? Fezes, excremento ou cocô. As fezes são o lixo do corpo humano. (...) Não faz sentido. É questão de higiene, de saúde e, sobretudo, de inteligência [...]" (MACEDO, 2010)*

É possível estender essa crítica aos gays, não só porque o sexo anal é uma possibilidade, e para Macedo esse ato é contrário à natureza, anti-higiênico, mas também porque em outros textos de Edir Macedo, ele condena essa mesma prática, afirmando que um marido não pode submeter a essa prática, pois: sua "mu-

lher não é um homossexual, para se submeter a tal infâmia diabólica!" (MACEDO, 1995, p. 74.)

O sexo foi muitas vezes colocado e defendido, no discurso institucional dessa denominação, como necessário na relação conjugal e assumiu duas grandes finalidades: a primeira é para a procriação, pois o casamento é visto como algo

que leva a filhos. A segunda, como um ato que aproxima e fortalece a relação de um homem e de uma mulher, sendo uma fonte de prazer. Esse fato foi constatado através da leitura de outro texto, *A intimidade do casal*, no qual Edir Macedo diz que recebeu muitas mensagens de fiéis reclamando de suas esposas, as quais, por considerar o ato sexual como algo impuro, não o realizam com frequência. Para o bispo:

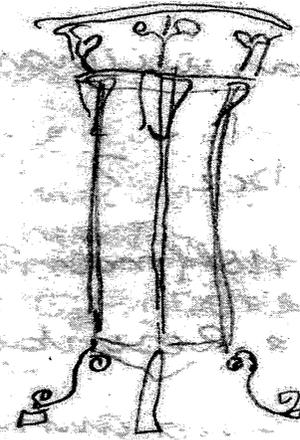
*"[...] o diabo está adorando esta situação, pois nada é mais nocivo ao casamento do que os desencontros num leito imaculado. [...] o futuro de um casamento feliz está na cama. O casal pode ser cheio do Espírito Santo, mas se não tiver uma vida sexualmente ativa, dificilmente serão fiéis um ao outro."* (MACEDO, 2010)<sup>3</sup>

Logo, o sexo não assume um valor negativo nos discursos religiosos da IURD, mas deve ser praticado, porém, sempre dentro do matrimônio e dentro dos limites circunscritos pelos textos sagrados e, caso não esteja na bíblia, guiado pela fé do indivíduo. Esses "limites" ficarão mais claros logo a seguir, quando expusermos alguns textos de Edir Macedo, nos quais ele responde a perguntas de fiéis, na sessão intitulada *O bispo responde*.

Nessa sessão, Edir Macedo responde às questões de fiéis, os assuntos são variados, e dentre o escopo da análise, encontramos três: um sobre sexo oral, um sobre pensamentos de sexo e outro sobre masturbação. O primeiro é uma dúvida de uma fiel, que não sabe se sexo oral é pecado ou não. Edir Macedo responde que não há nada na bíblia falando sobre isso, logo, a fé dela deve determinar isso, se ela se sente mal, então para ela é pecado. No texto, pensamento sobre sexo, um fiel expõe suas aflições, pois apesar de não viver em prostituição<sup>4</sup>, não consegue controlar os seus pensamentos em relação a sexo, ele não especifica quais seriam esses pensamentos. O bispo o aconselha a se livrar desses pensamentos ruins, pensando em coisas boas, orando, e transformando seu corpo, no templo de Deus.

O último texto é o mais interessante para a análise, isso fica evidente logo no momento em que se começa a lê-lo, pois Edir Macedo faz um jogo de palavras com o título, que é: *Másturbação*, através dessa "brincadeira" com as palavras, pode-se apreender que a masturbação é algo ruim, mal (sendo que o "más" do título remete ao feminino plural de mau) e também um distúrbio, um desequilíbrio (turbação advém da palavra perturbação/perturbado).

No texto, um rapaz de 16 anos pergunta ao Bispo se é pecado se masturbar, dizem-



do que ora, pede a Deus ajuda para controlar esses impulsos, mas falha. Para responder a essa questão, Edir Macedo traz para o debate um texto que diz que nos estudos de sexologia, a masturbação é vista como algo natural em todas as fases da vida humana, que essa é uma forma de aliviar a tensão sexual. O Bispo, ao dar sua própria opinião posteriormente, irá negar esses estudos, pois apesar do ato em si não ser um pecado, é uma inclinação carnal.

*"[...] O ato em si não é pecado. Mas, sim, o motivo pelo qual é feito. Ou seja, o pensamento que o motiva. [...] O batismo no Espírito Santo, creio, é a única solução definitiva para este problema. (...) O ideal seria ocupar a mente com pensamentos puros. Sendo assim, não haverá masturbação. E sem masturbação não haverá acusação maligna. [...]"* (MACEDO, 2010)<sup>5</sup>

Edir Macedo dessa forma aponta para o que legítimo e ilegítimo no que diz respeito às práticas sexuais, tanto no âmbito das práticas sexuais de um casal, como também para o que pode e não pode fora do casamento.

Encontramos três textos no Blog de Edir Macedo que tratam especificamente sobre homossexualidade, esses são intitulados: *homossexualismo 1*, *homossexualismo 2* e *Paixões infames*. Este último chamou-nos a atenção pela escolha do título.

Nesse texto, Edir Macedo é mais incisivo no que concerne às práticas sexuais de homossexuais, afirmando que o "[...] homossexualismo e sexo anal são agressões à natureza Divina [...]" (MACEDO, 2009)<sup>6</sup>

No texto *homossexualismo 1* ele abre falando sobre a lepra, que quando alguém contraía essa doença, era isolada e colocada de "lado". O Bispo diz que muitos dos que conferiam esse tratamento aos doentes, eram religiosos, os quais: "[...] Usavam e abusavam em nome de Deus para julgar e condenar os aflitos" (MACEDO, 2009)<sup>7</sup>.

Ele usa essa história como exemplo, para ilustrar a realidade dos homossexuais nos dias de hoje, no que diz respeito à aceitação religiosa de homossexuais no seio de suas igrejas. E coloca que apesar de vivermos em outra época ainda caímos nos mesmos erros, "[...] o espírito condenatório se mantém. Hoje, muitos 'cristãos' têm tratado os homossexuais como os leprosos

3 A intimidade do casal: Link: <http://blog.bispomacedo.com.br/2010/02/10/a-intimidade-do-casal/>. Publicado por Edir Macedo. 10/02/2010.

4 Prostituição para os iurídicos significa manter relação sexual fora do casamento.

5 Más-turbação: Link: <http://blog.bispomacedo.com.br/2010/03/20/o-bispo-responde-%e2%80%93-mas-turbação/>. Publicado por Edir Macedo. 20/03/2010.

6 Paixões infames: Link: <http://blog.bispomacedo.com.br/2009/02/08/paixoes-infames/>. Publicado por Edir Macedo. 08/02/2009.

7 Homossexualismo 1: Link: <http://blog.bispomacedo.com.br/2009/08/05/homossexualismo/>. Publicado por Edir Macedo. 05/09/2009.

do passado.[...] (*ibidem*). Edir Macedo comenta trechos da bíblia, que expressam que não devemos condenar ninguém, pois todos pecam, que Deus não nos autorizou a julgar ninguém.

A única menção à homossexualidade feita no texto é essa, o Bispo defende que o homossexual não deve ser repellido pela igreja, mas sim acolhido por ela, porém, não dissocia dele a ideia de que vive em pecado, fato que pode ser constatado quando ele retoma a seguinte passagem da bíblia "Aquele que dentre vós estiver sem pecado seja o primeiro que lhe atire pedra." (João 8.7). Logo, é possível associar, que segundo o seu discurso, a homossexualidade é algo passível de ser curado, porque é um pecado e que se deve oferecer a compreensão e não o isolamento.

E por fim, no texto *homossexualismo 2*, O Bispo não destoa muito do texto anterior, os trechos que seguem marcam bem isso:

*A mesma Bíblia que condena o homossexualismo, condena qualquer outro tipo de pecado, mas o Senhor Jesus acolhe a todos, sem distinção. Se formos condenar os homossexuais, então teremos de condenar a nós mesmos. Pois, quem está livre de pecados? Qual a diferença entre pecadinho ou pecado? Deus não faz esta distinção.*

*Jamais vou defender o homossexualismo, mas sempre terei fé para ajudar tanto homossexuais quanto heterossexuais que estejam dispostos colocar suas dores, sofrimentos e fraquezas aos pés daquele que quer salvá-los. Só não tenho fé para aturar hipócritas. (MACEDO, 2010)<sup>8</sup>*

Ao mesmo tempo Edir Macedo afirma que não se deve condenar um homossexual, porém, esse vive em pecado; que não aceita homossexualidade, mas que, como Bispo, jamais negaria amparo espiritual para esses pecadores. A escolha de Edir Macedo de colocar a homossexualidade nesses termos, como um pecado, está em sintonia com a ideia de luta entre Deus e diabo, de que existe uma luta pela libertação do homem das influências de entidades malignas e de que a IURD teria os aparatos para ajudar o fiel nessa empreitada e de que o mundo

está dividido entre libertos e não libertos, sendo que os homossexuais não estão libertos.

## Fiéis

O texto *Libertas do homossexualismo* é um testemunho de duas fiéis e foi publicado por Edir Macedo em seu blog. Antes de apresentá-lo, o bispo faz a seguinte introdução: "[...] Os dois testemunhos a seguir são muito fortes e demonstram o poder de transformação que só pode ser encontrado quando há uma busca e entrega verdadeiras ao Senhor Jesus. Para Deus não há impossível [...]" (MACEDO, 2010)<sup>9</sup>. Nessa breve introdução, ele já coloca a possibilidade de cura da homossexualidade, afirmando que seria uma doença, se não mental, espiritual.

Esse texto relata a história de duas mulheres, as quais viveram juntas durante sete anos, numa relação afetiva e sexual. Ambas colocaram sua versão e como são muito similares, pois seguem a mesma estrutura e é uma história compartilhada, optamos por utilizar, como exemplo, trechos apenas de um dos relatos.

A fiel narra o que considera ser a razão de ter sido, por tanto tempo, uma pessoa "perdida", fato que a levou, conseqüentemente, a viver em pecado. "[...] Sou filha de pais separados e sempre tive muitos problemas em casa devido à separação dos meus pais. Trazia comigo muita mágoa, raiva, tristeza, angústia, traumas e complexos." (*ibidem*) Nesse trecho já é perceptível como a família ocupa, nesse texto, lugar central para a constituição de um indivíduo completo, feliz.

Ela então relata o momento em que conheceu sua ex-parceira: "Quando fiz 22 anos conheci Nora, uma pessoa que se tornou uma grande amiga, a ponto de me relacionar intimamente com ela. Foi quando me tornei homossexual." (*ibidem*) Essa frase é muito elucidativa, pois mostra a crença de que a homossexualidade é algo apreendido, que você se torna homossexual; não que você é homossexual. Logo, é possível deixar isso, se transformar em outra coisa.

A fiel então fala sobre os anos subsequentes em que compartilhou sua vida com outra mulher. Ela sentia sempre um vazio, de que algo lhe faltava. "[...] Passaram-se 7 anos, e durante este período até me sentia bem, mas continuava o vazio dentro de mim. [...] Cheguei ao ponto de desejar a minha própria morte, pois achava que não havia solução para a minha vida. [...]" (*ibidem*)

O casal de ex-lésbicas teve seu primeiro contato com doutrina iurdiana, através de uma obreira que pregava na frente de um mercado. Após esse encontro, elas participaram de um culto da IURD, o culto foi proferido por Edir Macedo e durante parte dele, o Bispo falou sobre a homossexualidade. E apesar de relatarem que não haviam gostado, voltaram novamente. E mais uma vez Edir Macedo tornou a falar sobre o mesmo tema, fazendo com que elas decidissem não retornar mais, porém, partindo em busca de outra denominação religiosa.

[...] Busquei ajuda em outra igreja bem conhecida aqui na Flórida, mas quando contei que era homossexual, a

<sup>8</sup> Homossexualismo 2: Link: <http://blog.bispomacedo.com.br/2010/02/06/homossexualismo-2/>. Publicado por Edir Macedo. 06/02/2010.

<sup>9</sup> Libertas do homossexualismo: Link: <http://blog.bispomacedo.com.br/2010/02/08/libertas-do-homossexualismo/>. Publicado por Edir Macedo. 08/02/2010.

*assistente disse "que não poderia ficar lá, porque a doutrina deles não permitia." E assim fui, então, em busca de ajuda em outras igrejas e tive a mesma resposta.*

*Comecei a frequentar as reuniões e, em poucos dias, procurei a obreira que havia me evangelizado e contei para ela que era homossexual. Foi ali, em meio ao medo da rejeição mais uma vez, que ela disse: "Deus procura pessoas como você. Ele não exige que você seja santa ou sem problemas. Ele exige que você seja sincera e queira uma transformação de vida. Quem somos nós para te julgar". (ibidem)*

O trecho é elucidativo, pois mostra que a postura da IURD – já evidenciada no discurso de Edir Macedo – é de acolhimento, não de repulsa. A IURD está de portas abertas, pois todos merecem uma chance. A transformação é algo que todos são capazes de atingir, basta querer e reconhecer que ela é necessária.

No resto da história ela conta como se libertou da homossexualidade:

*"[...] Me revoltei contra a situação que estava e tomei uma atitude de não mais aceitar aquela vida. Deus me ouviu e respondeu no mesmo instante. Dormimos como homossexuais e acordamos livres. Olhei para Nora e o que sentia por ela, que era uma paixão doentia, se transformou em amor de irmãs. Deus nos libertou no mesmo instante.*

*Passei por um processo de libertação na Igreja. Manifestava com demônios, depois me batizei nas águas. Hoje, sou liberta, tenho paz, tenho alegria, Deus curou todas as enfermidades da minha alma." (ibidem)*

O testemunho se encerra dessa forma, ela se libertou de sua paixão doentia, deixou no passado essa "doença espiritual" que é a homossexualidade. Nesse relato é possível ver várias questões interessantes de serem esmiuçadas. A primeira, mais evidente, é a importância da família nuclear estável, pois nessa perspectiva, a figura materna e paterna seria crucial para a constituição de um indivíduo feliz. Não só isso, a origem dos seus problemas espirituais começa aí. Outro elemento interessante que vale a pena ser ressaltado, é que a uma delas era presidente e mãe de santo de um centro, logo, a influência das entidades afro-brasileiras também está presente, servindo também de justificativa para a enfermidade espiritual dessas mulheres.

Está presente também a ideia de que a homossexualidade é um comportamento aprendido, pois eles se tornaram lésbicas e depois abandonaram isso. Pode-se afirmar a partir disso que todos são heterossexuais, pois essa é a natureza intrínseca do ser humano, o qual só estabelece relações afetivas e sexuais com o sexo oposto. Fugir disso é, portanto, um desvio, uma aberração.

O acolhimento que recebem da IURD é outro traço interessante desse testemunho.

Pois, não só mostra a postura dessa instituição frente a homossexuais, mas mostra como foi importante para elas, que vivem em uma sociedade que estigmatiza pessoas que desviam da norma heterossexual, serem aceitas, como são, ainda que necessitadas de libertação. O que no fim é o que acontece, porque elas se livram de seu passado pecaminoso.

É importante prosseguir com uma análise mais profunda à luz das teorias, expondo as principais questões que emergem dessas mensagens. Para que o texto fique mais organizado, faremos uma divisão pelos temas que foram mais recorrentes nas mensagens selecionadas. Esses são: antinatural e a sua cura e família.

## Antinatural e a sua cura

Muitas das mensagens, em particular as que recolhemos de Edir Macedo, abordam as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo como algo antinatural. Como se houvesse apenas algumas maneiras saudáveis de usar os corpos durante o sexo, de exercer a sexualidade humana. É uma concepção baseada numa ideia bem biologizante do uso dos corpos, o homem tem o pênis, a mulher a vagina, a junção de ambos, no ato sexual seria o natural, pois é assim que a procriação ocorre. No seguinte trecho Edir Macedo fala sobre o sexo natural:

*"Além disso, o marido não tem o direito de obrigar a mulher a praticar o sexo contrário à natureza, ou seja, o anal. A própria natureza ensina que, no sexo, há um lugar para cada coisa e cada coisa deve ser colocada no seu devido lugar. Além do mais, a mulher não é um homossexual, para se submeter a tal infâmia diabólica! Essa prática é chamada de sodomia, porque provém de Sodoma. [...]" (MACEDO, 1995, p. 74)*

Em outro trecho o Bispo fala que:

*"O lugar que é feito para expelir excremento jamais pode servir para o prazer sexual. Portanto, é absolutamente pecaminoso, um ato de aberração sexual, até porque a Medicina tem advertido quanto aos perigos de infecções, difíceis de curar." (MACEDO, 2006, p.20)*

Em geral, as práticas sexuais que fogem desses limites, como o sexo anal ou a própria masturbação, são vistos como uso impróprio do corpo. A IURD estabelece toda uma concepção de como devem ser utilizados os corpos, para se chegar mais próximo a Deus, classificando quais são as ações que não são pecaminosas, com base em textos bíblicos ou, segundo afirmação deles, na medicina.

A ideia de que o corpo é o lugar do profano exige uma educação e controle dele, pois estamos naturalmente inclinados a deixar "a carne falar mais alto" do que nossa alma, o sagrado. Portanto, as técnicas de corpo do *ethos* iurdiano são condicionadas para atingir esse propósito, o corpo tem que ser "educado", conforme a dou-

trina deles, para que então o fiel esteja mais próximo de Deus, que seu corpo seja o templo d'Ele.

Eles estabelecem, através do seu discurso, uma série de dicotomias, bem/mal, puro/impuro, casamento/solidão, salvação/inferno, proteção/vulnerabilidade, natureza/antinaturalidade. A prática antinatural está no pólo negativo dessa dicotomia estabelecida, logo, se a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo é algo que atenta contra a natureza, a mesma relação de negatividade irá se estender a essas pessoas (NATIVIDADE, 2006).

Ainda nessa questão da dicotomia, é possível inferir que a homossexualidade seria o natural, logo, o "normal" e a homossexualidade, portanto, um desvio e "anormal". É interessante aqui pensar no conceito de desvio de Becker (2008) e Velho (1974), essa marca que os homossexuais recebem, é impressa neles, não por eles próprios, mas pelos outros, que usando como base seus valores morais e suas regras, irão estabelecer que eles são infratores, e isso, não será necessariamente aceito pelos então "desviantes". Outro fato interessante é que isso é uma forma de criar identidades, o movimento LGBTT, nos dias de hoje, faz uso desses estigmas para se auto-afirmarem na sociedade, incorporam essa identidade.

A justificativa com base nos textos bíblicos, para classificar a homossexualidade como um pecado é recorrente. O uso dessas passagens bíblicas pode ser visto como arbitrário por parte de Edir Macedo, por exemplo, pois, como foi exposto na obra de Ronaldo Almeida, a IURD tem como ponto central de seu culto o exorcismo, a bíblia e os seus textos não assumem papel central na pregação da palavra de Deus. Quando utilizada nos textos de Edir Macedo, servem como base para dar veracidade a seu discurso.

Em suma, são essas as relações estabelecidas para circunscrever o que pode ou não pode no que concerne à prática sexual entre os indivíduos, independentemente da orientação sexual deles. E isso, somado a alguns trechos bíblicos, passa a ser o principal argumento para que a homossexualidade seja vista como uma "doença", ainda que espiritual, e, portanto, passível de ser curada.

Uma vez estabelecido que a homossexualidade é algo que intenta contra natureza, que é uma paixão infame, conforme define Macedo, procuramos então estabelecer uma relação entre isso e os rituais de exorcismo da IURD, que visam à libertação de algum mal, à cura. O exorcismo é peça central nos cultos dessa denominação religiosa, marcando uma cisão na vida dos fiéis, é um ritual no qual eles expõem suas aflições, seus sofrimentos, e isso se torna público (caso tenham incorporado a entidade que os atormentam), através de uma entrevista do pastor com a entidade e a partir disso, pode se libertar do mal ou iniciar o processo que o levará a isso.

O ritual de exorcismo da IURD tem grande eficácia simbólica na vida dessas pessoas, ele é capaz de gerar mudanças, alterando o estado das coisas, o que nos remete à noção de magia, de Mauss. A libertação da influência de entidades malignas começa no momento de possessão, portanto, toda a performance ritualista (do pastor e fiel) será para expulsão dessa entidade,

o processo de cura começa nesse momento e não necessariamente o fiel estará liberto, porém uma mudança já terá acontecido em sua vida.

Na fala do casal de "ex-lésbicas" isso é perceptível, foi necessário frequentar as reuniões, se batizar e se exorcizar das inúmeras vezes que o diabo se manifestou, foi um processo. As seguintes citações são esclarecedoras nesse sentido:

*"[...] hoje, eu sou uma pessoa feliz, liberta, com muita paz, mas estou sempre vigiando porque sou humana e falha. [...]"<sup>10</sup>*

*"o senhor tem que me ajudar em oração. Porque sou ex obreiro e ta lutando para não voltar para o homossexualismo"<sup>11</sup>*

Nesses trechos, percebemos a preocupação dessas pessoas em se vigiar, pois a "carne é fraca". A cura não é imediata, é a combinação de um constante controle sobre o corpo e a mente. Na confissão pentecostal:

*"[...] o ato de proferir os pecados quebra maldições, interrompe a atuação maligna, expulsa demônios e permite a intervenção do Espírito Santo na pacificação da mente e na curadas emoções. A pacificação aparece estruturada sob a forma do perdão recebido (por Deus) e do perdão concedido a outros. [...]" (NATIVIDADE, 2006, p. 125)*

A confissão é necessária para a possibilidade de cura. A cura da homossexualidade é marcada por dois momentos: primeiro o fiel precisa querer se "libertar de sua homossexualidade", acreditar no poder mágico da religião, pois ela é capaz de transformar o profano em sagrado. O próprio Edir Macedo comenta, antes do testemunho dessas fiéis, de que a transformação é possível se a pessoa se entregar. Em um segundo momento, inicia-se e um processo de restauração sexual, é um caminho a ser percorrido. O indivíduo que até então cedia aos desejos carnis e, portanto, vivia em pecado, pode agora negar, resistir e controlar essas inclinações.

A ideia de libertação difundida pela IURD é também interessante de ser pensada aqui. Será a partir da tensão estabelecida entre liberdade e perseverança que irá surgir o indivíduo livre: "[...] o conceito de liberdade pentecostal assim se reporta a uma submissão a Deus, ou seja, a sua regra e a seu plano" (MARIZ apud NATIVIDADE, 2006, p. 123). Estar no "estado de liberto" não significa que o fiel pode viver conforme suas inclinações, mas em conformidade com os ditames de Deus, segundo uma moral religiosa.

Seria impossível afirmar com certeza quais são as razões que levam alguém a buscar a cura de sua homossexualidade, porém, é possível fazer alguns apontamentos. Esse grupo religioso tem toda uma rede de apoio, a qual busca valorizar os indivíduos, tentando aumentar a auto-estima dos seus fiéis, e dando amparo – divino e também pela rede de ajuda que se estabelece entre os membros de uma congregação – para que reconstruam suas vidas afetivamente, financeiramente.

<sup>10</sup> Libertas do homossexualismo: <http://blog.bispo-macedo.com.br/2010/02/08/libertas-do-homossexualismo/>. Publicado por Edir Macedo. 08/02/2010

<sup>11</sup> Retirado da Comunidade Arca Universal: <http://comunidade.arcauniversal.com>

*[...] noção de promessa emocional [...] a crença na promessa de uma transformação na subjetividade oferecida por um grupo religioso desencadeia emoções positivas que motivam o compromisso inicial do sujeito com o grupo e asseguram sua participação e adesão. (OLIVEIRA e NATIVIDADE, 2009, p. 138)*

Portanto, pessoas que se sentem atraídas por pessoas do mesmo sexo, algo extremamente estigmatizado em nossa sociedade, podem ver a possibilidade de cura da homossexualidade como algo desejável, a retirada de uma marca que lhes foi impressa, a de homossexual. Os homossexuais ainda são considerados cidadãos de segunda categoria na nossa sociedade, não possuem os mesmos direitos e sofrem com a discriminação.

## Família

Nos textos analisados houve uma certa recorrência da preocupação com a família, como se essa instituição estivesse ameaçada. O conceito de pânico moral nos ajudou muito nessa parte do trabalho, fornecendo algumas hipóteses para o porquê de reações tão fortes quando se tratam de reconhecer os homossexuais como indivíduos de direito, desejos. Entendemos por reações fortes a taxação da homossexualidade como aberração sexual, doença espiritual, pecado.

Um pânico moral emerge de um cenário social em que mudanças significativas estão ocorrendo. No caso analisado na pesquisa, a mudança seria a visibilidade e pressões sociais do movimento LGBTQ. Esse processo gerou uma tensão, por vários motivos, o primeiro destacável é a desestabilização de certezas, no caso dos heterossexuais. Reconhecer que as práticas afetivas e sexuais que fogem do padrão hegemônico são tão legítimas quanto qualquer outra, evidencia que as suas não são a norma, logo, questiona-se a posição de poder que elas assumem na sociedade, isso acontece porque o gênero e a orientação sexual são utilizados na hierarquização dos sujeitos.

A questão do casamento é outro fato importante. Alguns grupos religiosos, como a IURD, acreditam que a expressão da sexualidade que foge da norma heterossexual vai colocar em "xeque" a instituição família e a divisão sexual dos papéis dentro do casamento, o que é verdade. A relação entre duas pessoas do mesmo sexo, além de escancarar que a relação sexual não tem mais a finalidade única de procriação, de que esse ato pode ter sempre como fim apenas a busca pelo prazer, questiona também o papel tradicional do casamento. A partir da transformação das identidades sexuais, a forma de se relacionar amorosamente e o próprio casamento sofrem alterações (MISKOLCI, 2007).

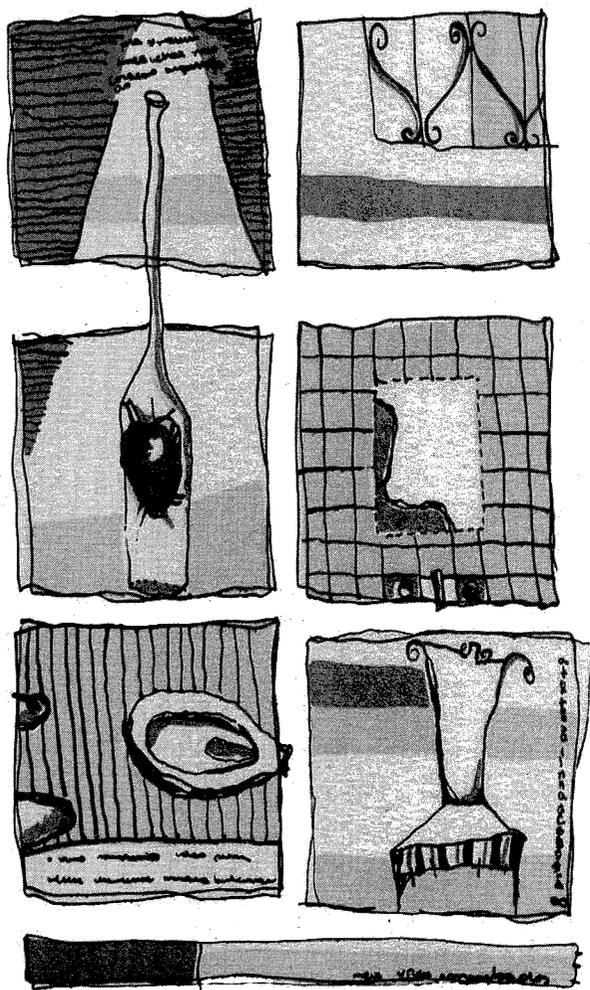
O casamento sendo a base da família é uma grande preocupação da IURD. Vimo-los falarem constantemente em prol da família e do casamento (em muitos textos há uma preocupação com o crescente divórcio). A flexibilização das relações para além das práticas heterossexuais permitiu questionar a concepção essencialista

do gênero masculino e feminino, que imperou na organização do casamento. Se heterossexualidade não é a norma, não é o natural, logo, a ideia de que o homem é o dominante e a mulher a dominada é questionável, essas disposições são convenionadas. Portanto, as relações sociais transformam-se e cria-se a necessidade de abrir espaço para a renegociação das hierarquias e dos valores.

O acolhimento oferecido pela IURD – conforme visto em algumas falas de Edir Macedo – aos homossexuais é um ponto que poderia abalar a argumentação exposta sobre a ideia de pânico moral, porém, essa postura de acolhimento não está dissociada da ideia de cura da homossexualidade, ou mesmo da ideia de disciplinar os corpos. As ações são aplicadas mais sutilmente, conformando e moldando os corpos dos indivíduos. É nesse aspecto que vemos a diferença entre o discurso da IURD e outras denominações religiosas, pois não é por meio da condenação declarada que atuam, mas com o acolhimento, ensinamentos que irão disciplinar, ensinar o legítimo e ilegítimo no âmbito das práticas sexuais.

Submetido em Setembro de 2010

Aprovado em Agosto de 2011



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. A universal e seus demônios. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- BECKER, Howard Saul. Outsiders: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- Blog do Edir Macedo. Disponível em: <[www.bispomacedo.com.br/blog](http://www.bispomacedo.com.br/blog)>. Acesso em: 06 ago. 2009.
- Comunidade Arca Universal. Disponível em: <[www.comunidade.arcauniversal.com](http://www.comunidade.arcauniversal.com)>. Acesso em: 10 fev. 2010.
- FONSECA, Alexandre Brasil. Igreja Universal: Um império midiático. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN André, DOZON, Jean-Pierre (orgs). Igreja Universal do Reino de Deus, Os novos conquistadores da Fé. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 259-280.
- FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. História da sexualidade 2: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- \_\_\_\_\_. História da Sexualidade III: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MACEDO, E. O Perfil da Mulher de Deus. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal, 1995.
- \_\_\_\_\_. O Perfil do Homem de Deus. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal, 2006.
- MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. Cadernos Pagu. 2007, n.28, pp. 101-128.
- NATIVIDADE, Marcelo, OLIVEIRA, Leandro de. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobias em discursos evangélicos conservadores. Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latino americana, 2009, n. 2, pp. 121-161.
- \_\_\_\_\_. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2006, v. 21, n. 61, pp. 115 - 223.
- Portal virtual da Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em: <[www.arcauniversal.com.br](http://www.arcauniversal.com.br)> Acesso em: 13 jun. 2009.
- ROCHA, Gilmar. Marcel mauss e o significado do corpo nas religiões brasileiras. Revista Interações, 2008, v. 3-n. 4, p. 133-150.
- ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. Cadernos Pagu. 2001, n. 16, pp. 79-96.
- SETTON, Maria da Graça. A socialização como fato social total: notas introdutórias sobre a teoria do habitus. Revista Brasileira de Educação, 2009, v. 14, n. 41, p. 296- 307.
- VELHO, Gilberto. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social. In: \_\_\_\_\_, Gilberto (Org.). Desvio e divergência. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

# A corrupção como fato social: reciprocidade e trocas<sup>1</sup>

**Bárbara Magalhães Aguiar de Oliveira**

9º período do curso de Ciências Sociais da UFMG

**Palavras chave:** Corrupção; Trocas; Reciprocidade;

**Key words:** Corruption; Trade; Reciprocity;

**RESUMO:** A grande maioria das definições que encontramos sobre a corrupção nos leva à direção da separação de duas esferas: o interesse comum e os interesses particulares. A abstração conceitual dessa natureza acaba de certa forma, responsabilizando em excesso as estruturas institucionais existentes. Proponho refletir sobre o tema através de uma perspectiva mais sociológica ao articular ao cenário da corrupção conceitos como normas de reciprocidade, troca de favores e consolidação de redes sociais e de autoridade<sup>1</sup>.

**ABSTRACT:** The most of the definitions found on corruption leads to the direction of separation of two spheres: the common interest of those individuals. The abstract concept such ends somewhat overly blaming existing structures. The proposal is to reflect on the theme through a more sociological perspective in seeking to articulate the scenario of corruption concepts as norms of reciprocity, exchange of favors and consolidation of social networks and authority.

## Introdução

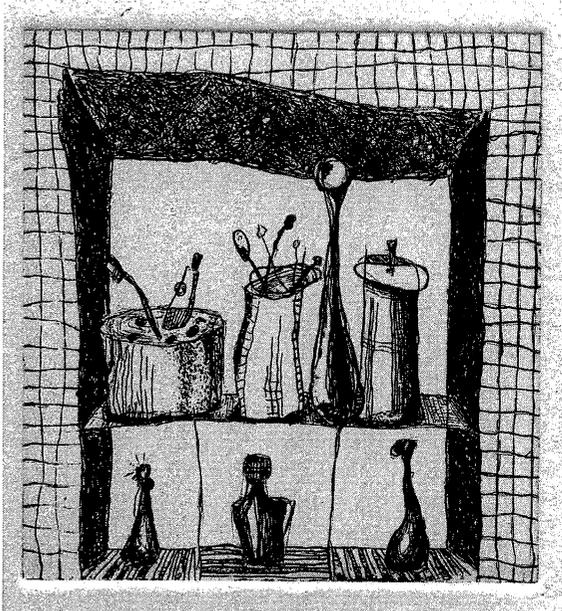
Ao se tratar do tema da corrupção, tanto nas ciências sociais e principalmente no imaginário social em geral, há uma forte tendência em relacionar os atos de corrupção com falta de punição, em paralelo a um sistema judiciário pouco eficiente e que por isso legitima ilegalidades, somado à falta de participação e pressão popular. Uma vez entendida dessa forma, a corrupção ocorreria quando as instituições políticas não mais conseguissem efetuar com responsabilidade e harmonia a moderação dos apetites e das paixões individuais, ou seja, o fazer político “[é] corrompido quando as ‘virtudes cívicas’ dão lugar aos interesses privados – o cidadão não mais quer obedecer à autoridade

legítima do Estado, mas às próprias convicções” (FILGUEIRAS, 2008, p. 74). Foi a partir de Montesquieu que a teoria política deixa de considerar os problemas relacionados à corrupção estritamente como planos de valores morais, onde, de forma geral, a tensão entre virtudes e paixões, “dever ser e dever agir” é priorizada. O esforço principal dos governos, então, estaria relacionado às questões de educação cívica: há uma evidente preocupação com a criação de leis que através das penalidades causariam constrangimentos morais às paixões dos homens. Em suma, a corrupção não deixa de ser desvinculada das questões morais, mas passa a ser pano de fundo das discussões, uma vez que o foco foi fortemente direcionado e subscrito nas questões de legislação e legalidade.

Sob tal compreensão, a literatura tem insistido em considerar que leis mais rigorosas e punitivas atreladas a um forte sistema judiciário e fiscalizador, e que ao mesmo tempo dêem espaço a uma extensa participação do povo, seriam meios de controlar e minimizar os efeitos causadores da corrupção política.

Acredito que esse ‘lugar comum’ de compreensão a respeito da corrupção é válido e em sua maioria bem fundamentado, mas ainda assim dificulta o entendimento da questão como um processo extremamente complexo, além de responsabilizar em demasia os sistemas políticos em detrimento dos sujeitos operantes. Tratar da corrupção exclusivamente sob os termos da legalidade e da produção de leis que através das punições inibiriam a disseminação de tais atos são além de redundantes, pouco explicativas, porque automatizam e atribuem a manutenção dos regimes de corrupção a falhas na constituição das instituições e na forma com que o fazer político está organizado, ao mesmo tempo em

<sup>1</sup> O presente artigo consiste em uma reflexão sobre duas diferentes abordagens teóricas em relação à corrupção. É fruto de debates sobre o mesmo tema ocorridos ao longo da disciplina de ‘Sociologia Econômica’, ministrada pelo professor Sílvio Salej vinculado ao departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG. Foi cursada no segundo semestre de 2009 e tem como ponto de apoio dois recentes artigos publicados: Corrupção e controles democráticos no Brasil escrito por Leonardo Avritzer e Fernando Filgueiras e The Social Construction of Corruption de Mark Granovetter



que tiram a responsabilidade dos atores envolvidos na questão<sup>2</sup>.

A proposta presente nesse artigo é a de refletir sobre a corrupção a partir de uma perspectiva mais sociológica e menos normativa (que trate de forma menos judicial, nos termos das leis) e também menos econômica (que relacione minimamente a corrupção aos conceitos de incentivos e eficiência econômica). Acredito que através de uma comparação com a lógica da dívida presente nos estudos de Marcel Mauss<sup>3</sup>, podemos compreender como essas relações vão se construindo despretensiosamente a ponto de se consolidarem e se constituírem como padrão de condutas responsável por manter toda uma ordem vigente. Há a possibilidade de identificar na prática da corrupção política padrões normativos de lealdade que envolveria normas de 'reciprocidade'<sup>4</sup> entre iguais e desiguais, garantindo não só a circulação de bens e serviços, mas que as fazem através de redes de poder, contato e autoridade.

Proponho, então, apoiada na leitura de Granovetter, que do ponto de vista sociológico, imputar corrupção a uma ação significa: a) perceber que por trás de cada ato de corrupção há sempre uma norma social<sup>5</sup> muito específica; b) admitir a presença de uma dimensão de interação e reciprocidade nos atos de corrupção; c) reconhecer, na corrupção, um sistema de trocas que garantem não só o funcionamento, mas a manutenção organizacional do 'sistema de corrupção'.

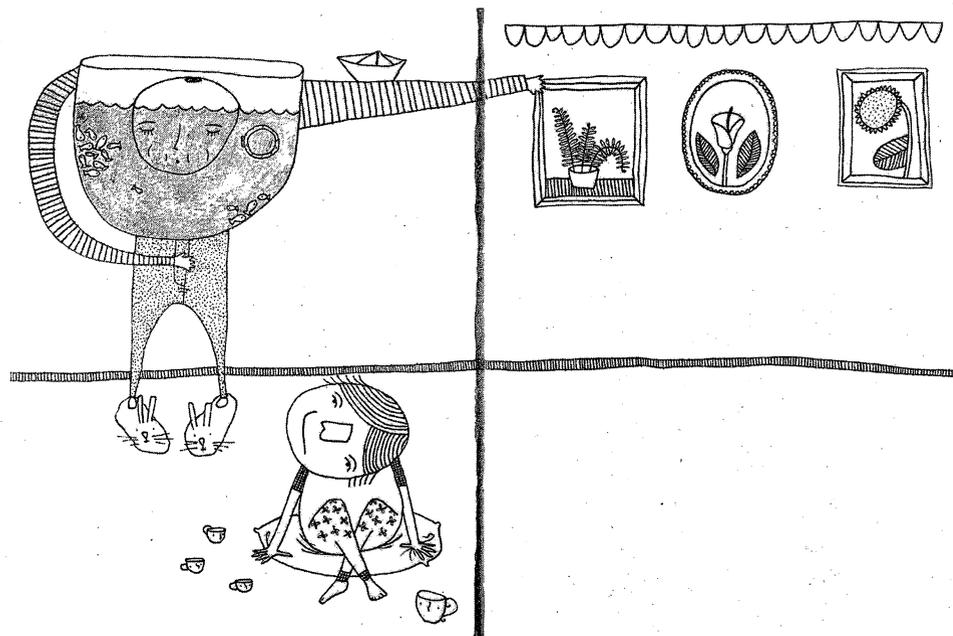
## Corrupção e as trocas

Um comportamento corrupto tende a ser entendido por meio das implicações de juízos sobre o que seria um comportamento legítimo e o que não seria. O problema de pensar a corrupção sempre como uma categoria ou uma abstração conceitual dessa natureza é que, de certa forma, limitamos a noção de agência, responsabilizando de forma demasiada as estruturas existentes, principalmente se o conceito ("de-

ver" público) repousa sobre aqueles que agem em nome do público: servidores do governo em geral. Assim, as ações particulares podem ser interpretadas como subordinadas a uma série de mecanismos, normas, leis e preceitos que não estão diretamente conectados a elas. É talvez por isso que, de forma geral, a corrupção consensualmente vai sendo solidificada no imaginário social como o domínio das irregularidades públicas ou da falta de mecanismos e instituições eficientes no controle e fiscalização dos bens públicos<sup>6</sup>.

Grande parte dos processos de corrupção que identificamos ou conhecemos envolve uma relação entre dois ou até mais indivíduos, que poderíamos chamar de trocas sociais. De forma geral, a literatura acerca do tema desenvolveu uma importante percepção dos indivíduos sobre justiça, igualdade e padrões de comportamento referente a todo o processo das trocas sociais mas, ainda, ao meu ver, não foi capaz de delimitar precisamente as questões que envolvem a noção de legitimidade, em especial, por justamente envolver um público mais numeroso que "não considera apenas se cada parte está recebendo um retorno justo, mas, sobretudo, se o retorno está sendo adequado conforme algum padrão que se origina fora da diáde" (GRANOVETTER, 2004, p. 14)

Se, então, analisarmos a questão com mais cuidado, dizer que determinada ação é corrupta é o mesmo que apreender dois conjuntos de acontecimentos relacionados, que não são independentes ou ainda que um é a causa do outro. Se isso é verdade, fica fácil perceber que a natureza de tais atos está em relação e dependem, quase que exclusivamente, de como essas relações de causalidade são conduzidas e apropriadas por cada ator em cada contexto. Uma vez identificado esse processo como não exclusivamente comercial/econômico, e conferindo a ele um lugar de mantenedor de uma ordem social institucionalizada, funcional e organizada a relação entre os corruptos, pode, então, ser considerada como um caso de troca geral que



<sup>2</sup> Para tal argumentação me baseio principalmente nas publicações de Fernando Filgueiras (FILGUEIRAS, Fernando.), autor contemporâneo, especialista, grande pesquisador e estudioso do tema em questão. As principais referências são: (FILGUEIRAS, 2008); (FILGUEIRAS, 2005); (FILGUEIRAS, 2009)

<sup>3</sup> Evoco Mauss para exemplificar que no limite, a troca corrupta também pode ser evidenciada como uma troca social e não exclusivamente econômica. Ela não se configura exclusivamente na forma de uma transação comercial.

<sup>4</sup> Não confundir com as normas sociais formais ou não. Nesse caso, me refiro às leis inscritas no mundo do direito formal.

<sup>5</sup> Reciprocidade e redistribuição – conceito estruturado por Polanyi: "dualidade das ações isoladas e subdivididas colaboram para a união das relações individuais, que por sua vez, contribuem na execução de atos que garantem e mantêm o sistema que sobre ela repousa". (POLANYI, 1980, p. 68)

<sup>6</sup> Acredito que esse imaginário é ainda mais recorrente pra nós brasileiros habituados a ver nos noticiários os escândalos que denunciam atores usufruindo de maneira indiscriminada e particular de recursos e dinheiro público.

tem sua legitimidade determinada pela reprodução de normas locais ou globais que partem do entendimento daquilo que é aceito ou não em determinadas práticas em determinados momentos e condições.

## Corrupção e a lógica da dádiva

O famoso *Ensaio sobre a Dádiva* escrito por Marcel Mauss consiste na análise do fenômeno das trocas dos trobriandeses<sup>7</sup>, etnografado por Malinowski<sup>8</sup>. Segundo Mauss, o *Kula* (complexo sistema de troca de objetos e mercadorias) não se constitui como um sistema econômico de simples trocas de bens, riquezas e produtos por indivíduos. São, no entanto, coletividades que se obrigam, trocam e se contratam mutuamente. A circulação de riquezas é senão um dos termos de uma espécie de contrato mais geral e permanente, que acabam por se constituir num *sistema de prestações totais, o potlatch*<sup>9</sup>.

Nas relações trobriandesas, trocas e contratos são realizados sob forma de presentes voluntários na teoria, mas obrigatórios na prática. A sacada de Mauss está justamente em identificar nesse processo a obrigatoriedade das retribuições. As trocas "despretensiosas", de caráter fortuito e gratuito passam a assumir uma forma obrigatória e extremamente interessada. Incluso nesse sistema de prestação total não está somente as obrigações de retribuir o que foi recebido, mas também a obrigação de dar e receber: não se pode recusar uma dádiva, fazê-lo é o mesmo que confessar-se vendido de antemão. Ninguém é livre para recusar um presente oferecido, e a busca para superar uns aos outros em generosidade é constante.

A obrigação de dar é a essência do *potlatch*, e a ela está ligada a toda noção de prestígio e reconhecimento comunitário, enquanto que a obrigação de retribuir é todo o *potlatch*, é a base constituidora do sistema. As contraprestações não são feitas apenas em vista de pagar serviços e coisas, mas também como uma forma de manter uma aliança proveitosa entre aqueles que a fazem. Temos aí a reciprocidade selando relacionamentos. Dessa forma, o *potlatch* atesta dois elementos principais: a honra e o prestígio (*mana*<sup>10</sup>) e a obrigação absoluta de retribuir as dádivas sob a pena de se perder o *mana*.

Não é difícil supor então que o sistema de dádiva trobriandesa, o *kula*, permeia toda a vida econômica e moral da sociedade. É ela que regula e institui a moralidade e até mesmo a ética da comunidade. Como símbolo da vida social, as trocas podem ser associadas diretamente com o modo como essas sociedades imbricam seus membros uns aos outros e instauram sentimentos de deveres mútuos. A lógica da dádiva, reconhecida como um fato social total engloba em seu interior fenômenos de naturezas diversas, contribuindo para a morfologia e ação totalitária da sociedade. Assim, o que sempre existe é troca, nunca é dádiva por si mesmo. Essa dádiva supõe regimentos contratuais e econômicos, que por meio de sua organização social se constituem como questões morais bem evidentes e delimitadas.

Seguindo o mesmo raciocínio acredito que no caso da corrupção evidenciamos uma lógica muito semelhante. Assim como as relações de troca trobriandesas, os artigos trocados, ou aqueles econômicos, possuem um papel coadjuvante se compará-los a todo sistema que ele sustenta. As atitudes corruptas muito além de ser regidas por motivações econômicas ou ser consideradas como simples malversações ou "mal caratismos" daqueles que o praticam, é preferencialmente uma espécie de *dar, receber e retribuir* compromissos, favores ou o fortalecimento de alianças com sujeitos sociais já introduzidos em tal sistema<sup>11</sup>. Ainda não nos demos conta de que assim como as trocas polinésias vão se constituindo em um sistema de prestação total, regulador de uma moralidade e de uma organização social - que na maioria das vezes, nem mesmo seus próprios membros dão conta de sua dimensão, a corrupção na política brasileira foi se consolidando como uma forma de retribuição de favores, prestação de serviços, de fidelidade e correspondência de expectativas por parte daqueles que já estão introduzidos nesse contexto. Muito dificilmente encontramos um político que já não esteja endividado (em todos os sentidos possíveis) ou vinculado a um grupo ou a determinados interesses, sem antes mesmo ter entrado para o mundo da política. A obrigação de corresponder a tais interesses pode ser entendida como forma de distinção e demarcação de um lugar ou status dentro da política, além de poder ser comparada com a obrigação moral de *dar, receber e retribuir* no *Kula*.

A busca pela manutenção ou aquisição de honra, de prestígio, ou de laços e aliados, fazem com que os atores da política, de forma geral, enveredem por caminhos considerados ilícitos, mas que muitas vezes, por sua freqüente recorrência e certa normalidade não parecem ilegais nem proibidos. Ainda que tais práticas sejam reconhecidas como ilícitas, os riscos e o prejuízo de não cometê-las pode ser infinitamente maior do que romper com determinados laços ou de decepcionar certos tipos de interesses.

## Corrupção e normas sociais

Sabemos que a legalidade das coisas está circunscrita sob o mundo das leis<sup>12</sup>, mas também ou principalmente no mundo das normas<sup>13</sup>, que têm sua moralidade construída com base em cada contexto e realidade social. Sendo assim, a compreensão do comportamento corrupto deve ser dependente de uma visão de legitimidade contingente, contextual e por isso mesmo acaba por se configurar em um conflito social de ideologias que não é aleatório, mas que reflete os conflitos de interesses reais entre grupos sociais bem definidos numa sociedade altamente estratificada ao longo de classe e linhas de status social.

Reconhecer que tais conflitos de interesses estão subscritos numa sociedade estratificada e dividida não significa, mais uma vez, conferir às estruturas um papel protagonista, mas reconhecer que as dimensões de causalidade e de-

7 Nativos das Ilhas Trobriand, do arquipélago da Nova Guiné Melanésia - Ver em Malinowski (1984).

8 MALINOWSKI, Bronislaw. (1984), *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 3 ed. São Paulo : Abril cultural.

9 Mauss analisa o Potlatch tanto em sua obra *Ensaio sobre a Dádiva*, (1974) como no *Dom, Contrato e Troca* (2001).

10 MAUSS, Marcel. (1981) : 195

11 É importante lembrar que nessa visão não se encontra o pessimismo de legitimar o mundo da política como o ambiente ou o locus da corrupção e que por isso nada temos a fazer senão conformar com essa situação. Não é minha pretensão valorar sobre tais aspectos.

12 Nesse caso, me refiro às leis subscritas no direito formal.

13 Nessa perspectiva as normas, não viriam de cima, nem surgiriam de algum processo evolutivo que as seleciona de acordo com sua eficiência, em vez disso, elas são promulgadas, publicadas e/ou alteradas no decurso da atividade normal de cada grupo, são, então, parte de um reflexo das mudanças na realidade prática. (GRANOVETTER, 2004).

pendência - portanto de relação e trocas - estão inscritas e não engessadas nessas realidades. Manter a atenção voltada para os significados e sinais que as normas sociais nos conduzem é de grande importância, uma vez que são decisivas para a identificação de padrões comportamentais que podem ser identificados, dependendo das circunstâncias, de maneira completamente diversa - um exemplo é o caso das trocas que envolvem "presentes/dons" ou "favores", que se enunciadas com esses nomes são automaticamente entendidas como algo positivo ou neutro. No entanto, se apresentamos as mesmas relações de troca nomeada de "suborno" ou "extorsão", teríamos atrelado ao seu significado compreensões e implicações completamente diferentes, muito provavelmente negativas. É muito comum que grupos com interesses desiguais ou conflitantes apresentem diferentes conjuntos de normas para o comportamento que julgam ser adequado, criando etiquetas e comportamentos que fazem dos grupos concorrentes como ilegítimos ou ainda "corruptos". O entendimento de que as atividades dos indivíduos envolvidos em trocas possam vir a ser consideradas como "corruptas" depende de quais interesses são feridos por essas atividades. Da mesma forma, o papel do status social em que eles estão inseridos e a estrutura conceitual e ideológica em que os interesses estão descritos são extremamente relevantes para tal entendimento. (GRANOVETTER, 2004).

Outra dimensão importante da evocação dessa característica é que, entendida como constituída em determinadas normas sociais, as demais motivações para a prática da corrupção são quase que coadjuvantes, devido ao forte apelo de responder a necessidades, obrigações e motivações de interesses tacitamente estabelecidos. Arrisco dizer que num cenário desses até as motivações econômicas estão como num segundo plano, se comparadas ao esforço de garantir a manutenção de uma sociabilidade nesse tipo de organização.

## Corrupção e formas de reciprocidade

O Princípio da reciprocidade remete à questão de simetria, à questão da dualidade das ações isoladas e subdividida entre no mínimo dois atores equivalentes, que colaboram para a união das relações individuais, que por sua vez, contribuem para a execução de atos que garantem e mantêm o sistema que sobre ele repousa. Este princípio pode ser observado em inúmeros tipos de relações e, portanto, nas práticas de corrupção.

Em geral, a norma de reciprocidade nos ensina o zelo pela equivalência dos artigos trocados, tanto no que diz respeito à qualidade e a quantidade da retribuição. Temos sempre que estar atentos a proporcionalidade do artigo retribuído: se for exagerado, o presente pode ser considerado como uma forma de intimidação ou que o doador espera de volta algo mais que o apropriado; se modesto demais, corre-se o risco de ser interpretado como ingratidão; se for retribuído de forma demasiadamente rápida, si-

nalizaremos uma rejeição, a obrigação já foi quitada e a relação pode ser encerrada, da mesma forma que se o retribuído for de uma natureza bastante adversa, como é o caso de se presentear alguém e ser retribuído com uma quantia em dinheiro.

E é seguindo essa mesma lógica da reciprocidade e demarcando territórios de igualdade e diferenças que os atos tidos como corruptos podem ser vislumbrados. A análise das relações corruptas pode ser realizada uma vez que os atores estão socialmente identificados. A partir daí surge no panorama desse tipo de troca regras e normas de comportamento que são amplamente difundidas e fortemente consolidadas.

As trocas corruptas entre desiguais, ou seja, entre atores que gozam de status e influências diferentes entre si, são mais fáceis de ser estabelecidas. No caso do princípio da redistribuição, a centralidade é o conduto para a coleta e remanejamento dos bens. Sob esse princípio repousa uma marca de territorialidade muito forte, bem como nele está pressuposto uma delimitação muito bem esclarecida das diferenças de funções, papéis ou poder. Nesse tipo de relação, o estatuto social relativo pode desempenhar um papel importante na determinação não só do próprio tipo de troca, mas se são, de fato, definidas como corruptas. De acordo com a antropóloga Larissa Lomnitz, aceitar um suborno é um reconhecimento de inferioridade social, assim como seria aceitar uma gorjeta ou gratificação ou esmola, por exemplo, (LOMNITZ, 1988). A extensão da corrupção pode ser compreendida, então, como um padrão de diferenças de status existente entre grupos cujas trocas, entre agentes do governo e os agentes econômicos, estão tipicamente implicadas na corrupção política. Na ocorrência de trocas entre desiguais, tal qual o exemplo da retribuição de um presente por dinheiro, é pressuposto o rompimento quase que imediato da relação, por se poder subentender dela uma atividade de mercado que é tida predominantemente como uma relação mais ou menos impessoal e sem expectativa de continuidade. Ainda no plano das trocas entre desiguais, evidenciamos um tipo de troca diferente e mais específica: aquela realizada entre atores de alto status para aqueles de baixo status social. Nesse tipo de relação, observa-se com mais frequência um envolvimento de caráter mais contínuo, é o que poderíamos chamar de *apadrinhamento* - o apadrinhado oferece subordinação e lealdade em troca de favores e dinheiro ao seu padrinho, por exemplo. No contexto político, essa relação tende a criar "panelinhas" que acabam por facilitar uma série de afazeres cotidianos de trabalho, e é claro, de atividades corruptas, já que acionar redes de influências consolidadas é mera questão de telefonemas ou de ativação de atores-chaves, ou constituir novas redes de relacionamentos ficaria a cargo do que essa influência pode movimentar.

No caso das trocas corruptas entre iguais, com certeza mais difícil de ser estabelecida, a relação está tipicamente enraizada na expectativa de uma continuidade, e esta é uma das razões por que a troca de favores pode se fle-

xibilizar consideravelmente durante todo o processo. Isto não significa que de corrupção não existam entre iguais, ou siga a via contrária do que foi dito até então. O que acontece nesses casos é uma maior complexidade da relação dado os enormes custos de gerenciamento e amortecimento não só dos gastos monetários, mas do envolvimento direto entre os atores envolvidos. Lomnitz nos conta que no México, caso o suborno necessite ser realizado entre sujeitos de igual status social a troca é realizada por intermediários, os chamados *coyotes*, evitando, assim o encontro face a face dos sujeitos envolvidos na ação (LOMNITZ, 1988, p.46).

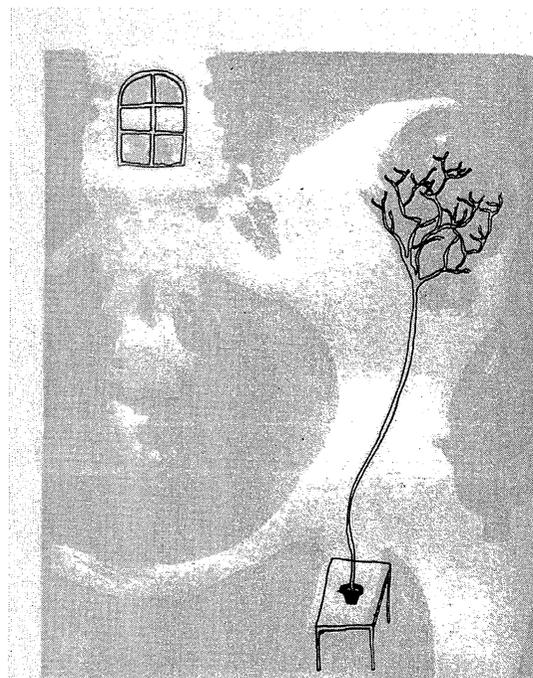
## Corrupção como um sistema de ordenamento

A compreensão deste ponto, em específico, permeia todas as outras noções anteriormente abordadas. Seguindo o raciocínio é quase intuitivo deduzir que a habilidade de recrutamento dos indivíduos, no cenário em que a corrupção aparece como personagem, é mais essencial do que as capacidades organizacionais do processo em si. Os agentes da corrupção necessitam desenvolver uma boa noção de quais redes ativar, pois é assim que eles podem e vão acionar sua própria rede formal e informal para determinados fins, escolhendo alvos centrais e estrategicamente localizados. Enfim, o que devemos tentar compreender, de acordo com Granovetter é que "a configuração das redes sociais e das diferenças de status social entre os que precisam de favores e os que estão em condição de oferecê-los, numa economia, pode determinar as modalidades, os custos e a probabilidade de estes favores serem oferecidos. Estudar estes processos sem a compreensão destas forças é se privar dos determinantes causais mais importantes" (GRANOVETTER, 2004, p.22).

Lembraríamos aí de Mauss: o *Potlatch* não apenas um jeito de se trocar economias, mas também uma categoria de contrato primitivo, que seguiria padrões de gratificações recíprocas e equânimes que ao longo do tempo solidificam as relações de obrigações mútuas, que por sua vez instituem uma situação de dívida permanente, garantindo uma relação de troca constante, que faz de tal sistema um instrumento de promoção de uma ordem social. Assim, nos casos de corrupção, os favores, regalias e atenuações de desvios, vão se tornando muito mais que obrigações de corresponder a favores anteriormente prestados ou de retribuir benefícios recebidos; são também uma forma de sustentar a própria aparelhagem que foi se consolidando.

## Conclusão

Uma vez identificada certa ingenuidade em se tratar do tema da corrupção tradicionalmente estabelecida pela literatura que insiste em responsabilizar em demasia o sistema judiciário e a falta de rigor punitivo no não cumprimento das leis, a corrupção pode ser melhor compre-



endida enquanto um processo que envolve principalmente seus agentes e motivações que não só se enquadram, mas se regulam a partir de padrões normativos de comportamento segundo os princípios da troca e da reciprocidade.

Esse padrão comportamental sugere a constituição dos atos corruptos como subscrita em um padrão de normatividades tácitas, que se configuram de forma a não privilegiar apenas os aspectos econômicos e financeiros. É claro que recompensas materiais e econômicas estão em jogo, mas para que sejam ambas bem sucedidas, é necessário um manejo extensivo, a um custo e complexidade muito mais elevados, requerendo, assim, maiores habilidades do que o simples manejo desses recursos: temos aí a construção de um panorama muito mais social do que político e econômico.

Se reconhecemos que o princípio da reciprocidade (inscrito na noção de dádiva maussiana) e das trocas está presente nesse tipo de relação, a corrupção pode ser também compreendida como um sistema de ordenamento que organiza, dá corpo e "legaliza" a propagação de tais atitudes para aqueles que nesse contexto estão inseridos.

O julgamento de um ato como sendo corrupto envolve, então, mais do que o conhecimento e o respeito às leis, porque para ser avaliada, se faz necessário que reconheçamos sua dimensão compartilhada; que identifiquemos as partes de trocas envolvidas, o diferencial de status entre elas e as suas obrigações acumuladas. Esta compreensão fica mais adequada à medida que aprendemos a corrupção não como uma prática existente graças a um sistema de regras ineficientes ou como uma responsabilidade apenas de instituições e entidades quase que autônomas em si mesmas, mas como um fenômeno que se particulariza ao longo de sua construção.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTELES. (2001), *Da geração e da Corrupção*. São Paulo, Landy.
- DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. (1987), Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- FILGUEIRAS, Fernando. (2008), *Corrupção, democracia e legitimidade*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- GRANOVETTER, Mark. (2004), *The construction Social of Corruption*. ". In Victor Nee and Richard Swedberg, *On Capitalism*, Stanford University Press, 2007, pp. 152-172.
- LOMNITZ, Larissa. (1988), *Informal Exchange Networks in Formal Systems: A Theoretical Model*. In: *American Anthropologist*. NS, v.90, n.1, p. 42-55.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1984), *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 3 ed. São Paulo : Abril cultural.
- MAUSS, Marcel. (1981), *Dom, Contrato e Troca*. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo, Perspectiva.
- MAUSS, Marcel. (1981), *Ensaio sobre a Dádiva*. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo, Perspectiva.
- MONTESQUIEU, Charles (1973), *O espírito das leis*. São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores)
- POLANYI, Karl. (1980), *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro, Campus.

# Da seleção à eleição: desafios à representação de mulheres da política formal

**Mariana  
Aparecida Dias**

9º período do curso  
de Ciências Sociais  
da UFMG  
maridias2121@gmail.com

**RESUMO:** (Neste trabalho me proponho I) a fazer uma breve discussão teórica a respeito de temas caros para teoria política feminista e que auxiliam na compreensão das barreiras para inserção das mulheres no mundo público e especificamente na política formal, II) a apresentar a partir de qual perspectiva a representação política feminina é relevante e imprescindível e por fim, III) realizar uma breve análise dos resultados da pesquisa *"A Política Na Ausência Das Mulheres: Um Estudo Sobre Recrutamento Político, Trajetórias/Carreiras E Comportamento Legislativo De Mulheres"*.

**ABSTRACT:** (In this paper I propose I) to make a brief theoretical discussion about subjects dear to feminist political theory that assist in the understanding of the barriers to integrating women into the public world and specifically in the formal politics, II) to present the perspective from which female political representation is relevant and necessary and finally, III) make a brief analysis of survey results *"The Absence Of Women In Politics: A Study on Recruitment, Political Trajectories / Careers And Women's Legislative Behavior."*

## Introdução

Segundo os dados da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios) de 2009, as mulheres são hoje, no Brasil, 51,3% da população brasileira, totalizam 47,2% da população economicamente ativa, 35% são "pessoas de referência" dos domicílios brasileiros, e 51,8% do eleitorado nacional (TSE, 2010). Entretanto, é notório que, as mulheres não estão representadas no Congresso Nacional na mesma medida em que participam de outros campos da sociedade. Nesse sentido, creio ser válida uma discussão acerca dos entraves para o crescimento da representação legislativa feminina no Brasil.

O sufrágio feminino foi alcançado no Brasil, em 1932, durante o governo Vargas. "No entanto, apenas em 1934 foi estabelecido constitucionalmente o direito à cidadania feminina. Em 1933 foi eleita a primeira parlamentar brasileira, Carlota Pereira de Queiroz, antifeminista e conservadora, representante de setores da oligarquia paulista..." (MARQUES et al, 2008). Durante a ditadura militar, a partir da década de 70, os grupos de mulheres e feministas se organizaram melhor no enfrentamento à questão da ausência da participação feminina na esfera política.

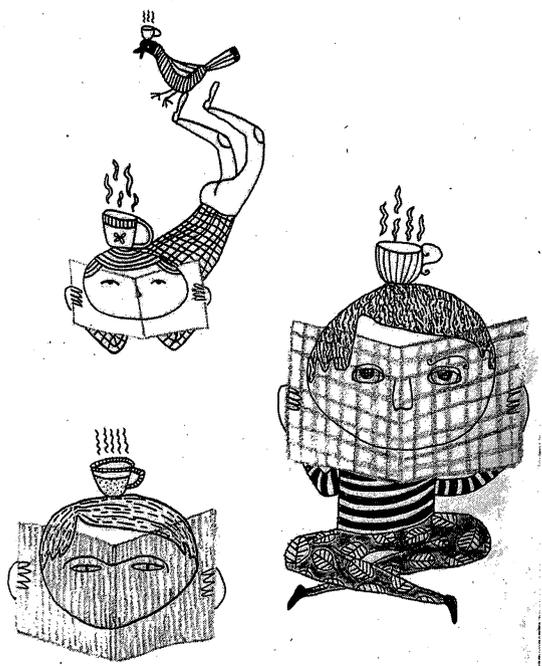
Mesmo após a redemocratização, a inserção das mulheres na política formal continua insatisfatória. Tendo isso em vista, propostas de implementação de cotas para mulheres foram apresentadas no intuito de tornar a representação política menos desigual. Desde 1993, foram apresentados alguns projetos de lei, mas apenas em 1995 as cotas foram aprovadas e, apenas em 2000 foi aprovada a lei que está em vigor até hoje. Essa lei determina a re-

presentação mínima de 30% de cada sexo nas listas partidárias para eleições proporcionais.

Apesar de todas as mudanças ocorridas na sociedade, no mercado e na política do Brasil desde que as mulheres alcançaram o direito de votarem e se elegerem, a representação política de mulheres aumentou pouquíssimo: de 1% para 9% (MATOS, 2009). Nem mesmo a instituição das cotas conseguiu produzir efeitos realmente significativos no que diz respeito ao aumento da representação política feminina.

A pesquisa *"A Política Na Ausência Das Mulheres: Um Estudo Sobre Recrutamento Político, Trajetórias/Carreiras E Comportamento Legislativo De Mulheres"*, desenvolvida pelo NEPEM/UFMG sob coordenação da professora Marlise Matos, procurou investigar as barreiras que dificultam o acesso das mulheres a cargos legislativos no Brasil. A primeira fase dessa pesquisa entrevistou mulheres candidatas ou eleitas a cargos legislativos. A análise dessas entrevistas apresentou os partidos políticos e o processo de recrutamento como dificultadores significativos do acesso à política formal pelas mulheres. Nesse contexto desenvolveu-se a segunda fase da pesquisa que entrevistou líderes partidários, tentando identificar elementos que demonstrem de que maneira e através de quais mecanismos os partidos dificultam a representação política feminina.

Neste trabalho me proponho I) a fazer uma breve discussão teórica a respeito de temas caros para teoria política feminista e que auxiliam na compreensão das barreiras para inserção das mulheres no mundo público e especificamente na política formal, II) a apresentar a partir de qual perspectiva a representação política feminina é relevante e imprescindível e



por fim, III) realizar uma breve análise de algumas falas marcantes e recorrentes nas entrevistas realizadas com os líderes partidários.

## O Patriarcado, o Contrato Sexual de Carole Pateman e a Dicotomia Público Privado

O conceito de patriarcado é estruturante para as discussões da teoria política feminista. De acordo com Carole Pateman (1996), esse conceito diz respeito às relações hierárquicas sustentadas por características naturais de homens e mulheres. É nesse sistema que se garante a submissão das mulheres e o acesso livre aos seus corpos pelos homens.

No livro *O Contrato Sexual*, a autora apresenta uma crítica ao "mito fundador" da sociedade moderna cunhado pelo contratualismo clássico. Mais que isso, ela rediscute o que seria o primeiro contrato. A partir da noção de patriarcado, a autora desenvolve a argumentação de que existe um contrato sexual que precede o contrato social. Nesse contrato sexual estão definidos os "papéis" que mulheres e homens devem ocupar na sociedade.

Pateman explicita que no contrato social a mulher não é reconhecida como contratante, mas apenas como objeto do contrato. Isso porque o contrato sexual, partindo da lógica do patriarcado, apresenta a mulher como ser que não é proprietário nem de bens, nem do seu próprio corpo. Ora, se não é proprietária, não pode ser contratante do contrato social. E, se não o é, logo lhe é vetado o lugar do público, do político, restando-lhe apenas o privado. Afinal, que outro lugar um ser incompleto, irracional, repleto de paixões e até mesmo sem humanidade poderia ocupar? O que a autora procura fazer é denunciar o preconceito e a diferenciação que de maneira velada estão presentes no contrato social e que legiti-

mam a exclusão das mulheres da vida pública.

A princípio, liberalismo e patriarcado são antagônicos: O liberalismo é uma doutrina individualista, igualitária e convencionalista enquanto o patriarcado é mantido por relações hierárquicas de subordinação das características naturais dos homens e das mulheres. Porém, Pateman aponta que essas teorias chegaram a um ponto de conciliação através da teoria contratualista que define quem são os indivíduos considerados livres e iguais.

Nesse contexto, torna-se pertinente uma breve discussão sobre a dicotomia público-privado (que constitui outro tema estruturante da teoria política feminista). No texto *Críticas Feministas a Dicotomia Público/Privado*, Pateman (1996), aborda as críticas que a teoria feminista faz a essa dicotomia. De acordo com a autora, a argumentação liberal não deixa claro se a sociedade civil é privada ou pública, não problematiza como e por que o âmbito privado se contrasta e se opõe ao público e não ao político e, além disso, a tradição liberal possui um caráter histórico que se omite e se coloca como um pressuposto da realidade. A ideologia liberal mascara a estrutura patriarcal e a apresenta como desenvolvimento do Estado Liberal burguês. Assim, apesar do liberalismo apresentar a separação entre público e privado como aplicável a todos os indivíduos igualmente, essa dicotomia é uma oposição desigual entre homens e mulheres, mantendo e naturalizando o lugar da mulher no privado e do homem no público.

Ainda de acordo com Pateman, o primeiro autor liberal a fundamentar teoricamente a separação público-privado é John Locke (1690) em *O Segundo Tratado*. Para o autor, o poder político se realiza na esfera pública de maneira justificada e sobre indivíduos adultos livres e iguais. Nesse sentido, a separação entre família e política consequentemente torna-se uma separação sexual. Cabe assim à mulher, por ser fisicamente frágil, ficar no privado e subordinada ao marido por uma dominação que se dá com base em um poder não político (dominação patriarcal). Ora, se para fazer parte da vida pública marcada pelo poder político é preciso ser um indivíduo livre e igual, a mulher na condição de esposa naturalmente subordinada ao marido não pode ser considerada indivíduo nem participar da esfera pública.

A crítica feminista contemporânea ataca dois pontos principais das características do modelo liberal que foram descritas acima. Quais sejam: noção de que a separação entre público e privado se dá por diferenças naturais entre os sexos e a própria oposição entre doméstico e sociedade civil, que para feministas estão completamente inter-relacionados.

A dicotomia público-privado e as críticas que as feministas direcionam a ela podem ser formuladas em outros termos. Quais sejam: natureza e cultura, moralidade e poder, mulheres e homens. De acordo com a doutrina liberal os conceitos de natureza e moralidade estariam ligados ao feminino, enquanto cultura, poder e político ao masculino.

A dicotomia moralidade-poder está fortemente relacionada à conquista do sufrágio e a ocupação de cargos de poder por mulheres. É o

movimento sufragista que vai de fato buscar colocar as mulheres no público, com o direito assegurado de voto que deu a elas igualdade nesse cenário que, até então, era só ocupado por homens. Assim as mulheres teriam os seus direitos assegurados como indivíduos e não somente através dos seus maridos. Ainda de acordo com a autora, Stuart Mill defendeu o direito de voto das mulheres, porque com isso elas teriam os seus próprios direitos assegurados e também aumentariam a sua capacidade de participação na política. Entretanto, feministas contemporâneas discordam no que diz respeito aos efeitos do movimento pela expansão do sufrágio. Enquanto algumas defendem que o movimento sufragista serviu para reforçar a separação sexual da vida social, outras acreditam que esse movimento ajudou a diminuir esta separação. As primeiras afirmam que as sufragistas do século dezenove aceitavam a doutrina de separação das esferas e na verdade lutavam pela igualdade de direitos, sem mudança no lugar social da mulher. Tanto os sufragistas quanto os anti-sufragistas da época utilizavam argumentos relacionados às supostas características naturais da mulher que seriam favoráveis ou desfavoráveis à sua entrada na política. Quais sejam: moral e virtude.

Pateman mostra que entre as feministas que percebem o movimento sufragista como benéfico para a minoração das desigualdades está DuBois. Para ela o voto dá às mulheres uma conexão entre uma ordem social que é baseada na família e encerra sua subordinação e essa instituição. Através do voto, finalmente as mulheres podem participar da sociedade (ao menos em um aspecto) como indivíduos. A partir daí a questão liberal-patriarcal se torna um problema político. E, voltando a Mill, ao se atribuir à mulher o status político de indivíduo através do sufrágio altera-se a estrutura patriarcal da vida privada. Importante salientar que o autor apresenta a relação marido/mulher como exceção aos princípios liberais dos direitos individuais de liberdade e igualdade. Para ele seria necessário uma reforma legal na família tornando-a uma "escola de compromisso e igualdade" para que assim a participação possa ser assegurada. Pateman critica Mill porque ao defender com os mesmos argumentos o voto para homens e mulheres o autor não leva em conta que essas mulheres estão confinadas no pequeno grupo familiar e que isso influencia o desenvolvimento de um espírito público. Ao não questionar a "natural" divisão sexual do trabalho o autor enfraquece sua defesa da entrada das mulheres no mundo político. Sua argumentação não se desenvolve em favor da politização do pessoal. Politização essa que é reivindicação unânime entre as feministas contemporâneas.

Como seria possível classificar o sistema atual em que as mulheres não são formalmente impedidas de participar da vida pública, mas continuam sendo subordinadas, agora duplamente: pelas esferas privada e pública? Sylvia Walby (1990) cunha o conceito de "patriarcado público", no qual a mulher sofre uma subordinação coletiva, realizada no público e manifestada através das diferentes formas institucionais.

*'Nessa mesma linha, sobre a dicotomia público/privado, Nancy Burns (2001) sustenta que, apesar da conquista de direitos formais que asseguram igualdade política entre homens e mulheres, a forma como essa conquista jurídica é incorporada pelas instituições sociais que conformam a vida cotidiana, como a família, a escola, o local de trabalho, as associações voluntárias, as igrejas e a política, é bastante diferente: em alguns casos, a mudança depende de políticas públicas ou atos governamentais; em outros, a igualdade tem tradicionalmente parado na porta da frente, colocando as regras domésticas além do alcance do compromisso público com a igualdade.'* (CYRPRIANO apud BURNS, 2008).

## Por Que Incluir as Mulheres no Sistema Político Formal? Young e a Política da Diferença

Luis Felipe Miguel (2001) apresenta três conjuntos de argumentos favoráveis a uma ampliação da representação política feminina: O primeiro argumento é a afirmação de uma diferença moral entre homens e mulheres, de uma diferença de interesses e de uma diferença estrutural. A defesa da existência de uma diferença moral associa a participação política da mulher com o papel que é socialmente atribuído a ela como responsável pelo cuidado com a família e o mundo privado como um todo. Esse argumento corre o risco de cair na naturalização de funções que são atribuídas às mulheres através de construções sociais, culturais e históricas. Uma das decorrências dessa perspectiva seria a existência de expectativas de que no campo político as mulheres se comportem de maneira coerente com o que é delimitado pelo seu papel de mãe. O segundo argumento a favor da participação política das mulheres diz respeito à existência de um interesse feminino que não seria percebido nem representado por homens. Essa abordagem ignora a existência de heterogeneidades dentro do eleitorado feminino. Como se, o fato de ser mulher, garantisse à representante o interesse por temas que são caros a todas as outras mulheres. O terceiro argumento, por sua vez, defende que existem diferenças estruturais entre grupos e são essas diferenças que tornam importante a inclusão de grupos excluídos do sistema político formal; em especial as mulheres. Das diferenças estruturais decorrem diferenças de perspectivas e de experiências que acabam ficando de fora do jogo político. Não se trata de pensar nas mulheres como um grupo que compartilha características naturalmente definidas, nem como um grupo que compartilha necessariamente os mesmos interesses, mas sim como pessoas que compartilham um conjunto de perspectivas que constituem e diferenciam seu posicionamento em relações de poder marcadas pelo gênero.

Nesse sentido, Young (2006) desenvolve a idéia de política da diferença que parte do princípio que os diferentes grupos sociais

possuem experiências, culturas e perspectivas diferentes. Ao se considerar que as diferenças de gênero são diferenças estruturais pode-se pensar no grupo de mulheres como um coletivo composto por pessoas que estão:

*"Posicionadas de maneira similar em relações que condicionam suas oportunidades e expectativas, (...) Para Young, cada perspectiva social é particular e parcial em relação ao campo social como um todo. Seu apagamento significaria, assim, o apagamento das trajetórias no que elas têm de politicamente significativas, na medida em que permitem que sejam vislumbrados aspectos da realidade social — e dos problemas e demandas dos grupos que nela se inserem e se relacionam — que não se tornam visíveis, da mesma maneira, pela expressão das trajetórias e experiências de outros grupos." (BIROLI, MELLO 2008).*

A política da diferença de Young propõe que as diferenças da vida social sejam incorporadas pela esfera pública para que assim o espaço público possa ser plural e inclusivo. Para a autora a diferença deve ser um importante recurso político e não um critério de exclusão ou hierarquização. Destarte, esses diferentes grupos devem fazer parte dos processos políticos de decisão (CYPRIANO et al, 2008).

A concepção de justiça social que decorre desse argumento passa pela garantia de que todos os grupos participem das instituições sociais e tenham oportunidades de fazer escolhas. Para que isso seja possível, é necessário um sistema que contenha mecanismos que garantam direitos iguais para todos e um sistema de políticas e direitos para grupos sociais em condições desfavoráveis que os proporcione justiça, igualdade de oportunidades e inclusão política.

A partir dessa construção teórica justifica-se a necessidade de mecanismos que garantam a representação política das mulheres. A representação proposta por Young possui algumas especificidades: (I) os grupos a serem representados são grupos estruturais, ou seja, diferenciados por um conjunto de práticas e modos de vida, e não grupos ideológicos ou grupos de interesse; (II) mesmo entre os grupos estruturais, só podem demandar espaços de representação em processos de tomada de decisão aqueles que se encontram oprimidos ou em desvantagem com relação aos demais; e, (III) a representação de grupos não se restringe a instituições políticas formais ou governamentais e não implica proporcionalidade de representação, mas deve garantir que experiências e perspectivas de determinados grupos sejam representadas (CYPRIANO et al 2008).

O principal intuito dessa proposta de inclusão de minorias na política formal não é simplesmente a defesa de interesses de grupos a partir de seus representantes, mas para também, garantir que diferentes pontos de vista tenham influência nos processos decisórios (inclusive os pontos de vista das minorias) promovendo o pluralismo democrático.

## E a Política Formal no Brasil? Como o Processo de Recrutamento Partidário Atua Sobre a Representação de Mulheres?

Certamente uma análise completa sobre os condicionantes da representação política partidária de mulheres demandaria a articulação de mais informações, teorias e tempo. O que proponho aqui é apenas identificar nas falas dos líderes partidários, que foram entrevistados pela pesquisa, argumentos ou comportamentos que sejam desfavoráveis à inclusão política de mulheres e se enquadrem na perspectiva teórica abordada anteriormente.

De acordo com Noris apud Matos (2009), existem três barreiras principais a serem vencidas para que as mulheres sejam eleitas. Quais sejam: i) a barreira da ambição política; ii) a barreira das estruturas do sistema político-partidário; e, iii) a barreira da elegibilidade.

A maioria dos líderes partidários entrevistados, quando perguntados sobre os motivos dos partidos não conseguirem sequer preencher as cotas partidárias determinadas por lei (30%), responderam prontamente que isso se deve à falta de ambição, ousadia, interesse das mulheres. Seguem exemplos dessas respostas:

*"- Poucas mulheres se interessam em disputar cargo público", Entrevistado A*

*"- Então, eu acho que as mulheres ainda têm que ir mais para poderem participar mais do processo.", Entrevistado B*

*"- O partido gostaria de ter mais mulheres, mas como eu disse falta ousadia." Entrevistado C*

*"- É porque a pessoa não se habilita. Se a pessoa não se habilitar não tem como o partido forçar uma pessoa a ser candidato." Entrevistado D*

*"- Eu inclusive acho essa lei sem sentido porque eu acho que esse processo tem que ser natural. A democracia está aberta a todos, homens e mulheres perante a lei são iguais então, deveria ter oportunidades iguais na disputa." Entrevistado E*

*"- Acredito que falta vontade política das mulheres." Entrevistado F*

Pelo que foi mostrado é possível perceber o compartilhamento de uma percepção de que as mulheres, naturalmente por serem mulheres, não têm interesse, disposição para assuntos ligados ao mundo político, ao público. Isso se confirma quando alguns entrevistados justificam a entrada da mulher na política justamente por essas características:

*"- Às vezes eu falo que a suplente.... parlamentar mulher, tanto no executivo quanto no legislativo, você tem mais dedicação*

*nas coisas, então é uma forma interessante a participação delas.” Entrevistado G*

*“ Ah... a mulher é muito mais sensível, no trato, na preocupação com o social...” Entrevistado H*

*“seu próprio papel de mulher, de mãe ela acaba sendo um ser mais social, com tendências mais a se preocupar com questões sociais do que o homem.” Entrevistado I*

Essa argumentação coincide com a que foi apresentada anteriormente em defesa da representação feminina a partir das diferenças morais e de interesses entre homens e mulheres. É necessário ter em mente que se a inclusão política for realizada a partir dessa “diferenciação essencializante baseada em uma condição subordinada e que não questiona nem visa modificar as configurações que baseiam uma participação não-paritária, como a divisão sexual do trabalho e os papéis sociais relegados às mulheres, ela não poderá ter um efeito transformativo” (CYPRIANO et al, 2008). Além disso, as expectativas criadas a partir dessa visão essencializante podem levar à restrição da atuação da mulher a determinados temas ou funções. As seguintes falas exemplificam bem isso:

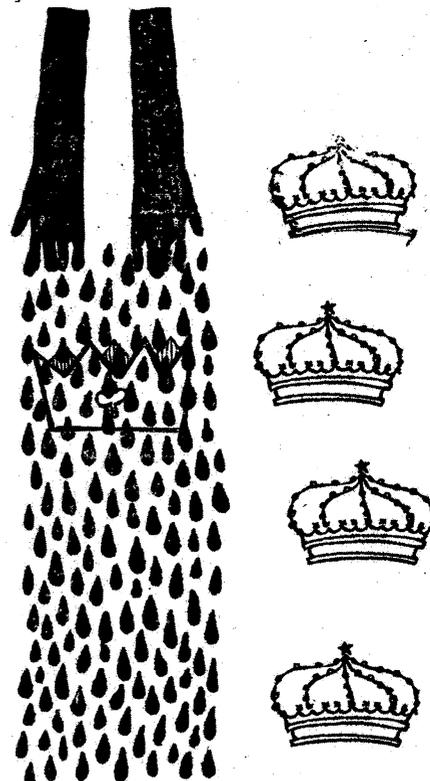
*“ As mulheres têm se sobressaído, as mulheres tem uma sensibilidade maior para uma série de questões ligadas as áreas sociais” Entrevistado J*

*“ pela função da mulher na família, quer dizer, a mulher tende a ter uma noção mesmo que não tenha formação, uma noção da realidade social coletiva mais rapidamente, melhor que.. mais que os homens. Pela sua função de mãe, de educadora em casa é de normalmente gerenciadora dos recursos da família, da unidade familiar, da responsabilidade da mulher na gestão da casa, né? Então a mulher tem mais noção de custo de vida, do equilíbrio das finanças familiares da criação dos filhos, da inserção dos filhos na sociedade. Tudo isso de certa maneira chama por uma discussão coletiva, são problemas que não tem solução no âmbito só da família. A solução depende de políticas públicas. Então a mãe normalmente tem contato com o colégio, com a creche, com a escola, com unidade de saúde que leva os filhos e então por tanto a eficácia das políticas públicas, então eu acho que isso empurra a mulher para uma reflexão para a natureza dos problemas que não são de natureza individual-ou familiar, são de natureza coletiva.” Entrevistado L*

Esse discurso, incorporado por mulheres e por homens é identificado como “política do desvelo”. De acordo com ele: “as mulheres trariam um aporte diferenciado à esfera política, por estarem acostumadas a cuidar dos outros e a velar pelos mais indefesos. Com uma presença

feminina mais expressiva nas esferas de poder, haveria o abrandamento do caráter agressivo da atividade política, que é visto como sendo inerentemente masculino. As mulheres trariam para a política uma valorização da solidariedade e da compaixão, além da busca genuína pela paz; áreas hoje desprezadas nos embates políticos, como amparo social, saúde, educação ou meio ambiente, ganhariam atenção renovada”. (MIGUEL, 2001, p. 259 apud Cypriano, 2008).

No que diz respeito propriamente ao recrutamento partidário, os líderes, de maneira geral, afirmaram que não existem barreiras para a seleção de candidaturas. De acordo com



eles, os únicos critérios adotados dizem respeito a existir uma filiação prévia e ao que eles chamam de uma vida ilibada. Em pouquíssimos casos existem mais pré-candidatos do que vagas na lista e nesses casos a seleção é realizada em prévias. Entretanto, as vagas para candidaturas femininas definidas por lei nunca são completadas devido ao que os líderes partidários, como dito anteriormente, identificam como falta de iniciativa das próprias mulheres. De acordo com um dos entrevistados:

*“ Normalmente se fica caçando a laço mulher que queira se candidatar em época de eleição.” Entrevistado M*

Interessante notar que, até mesmo as estratégias de inclusão de alguns partidos passam por chaves tradicionais que reafirmam o lugar da mulher no privado e na família e a subordinação das mulheres aos homens:

*“ o que tem é o trabalho do departamento feminino de mobilização, de através, com encontros e se procurar trazem inicialmente a partir, se não tiver mulheres mi-*

*litantes, mulheres dos militantes para que os militantes tragam suas mulheres, suas filhas através do próprio núcleo familiar dos militantes do partido motivar a militância e a participação política.” Entrevistado N*

*“- Agora a nossa presidente (do partido) mulher como nós chamamos o departamento feminino, é a deputada (X) do Mato Grosso, ela é viúva do ex-deputado, ex-governador (X) e é muito ativa.” Entrevistado O*

Quando indagados sobre a aprovação e a eficiência das cotas partidárias alguns líderes argumentam que são a favor, mas que elas são insuficientes. Esses admitem que, apesar de garantirem um espaço para a candidatura de mulheres elas não asseguram que as mulheres tenham tempo para se dedicarem à política.

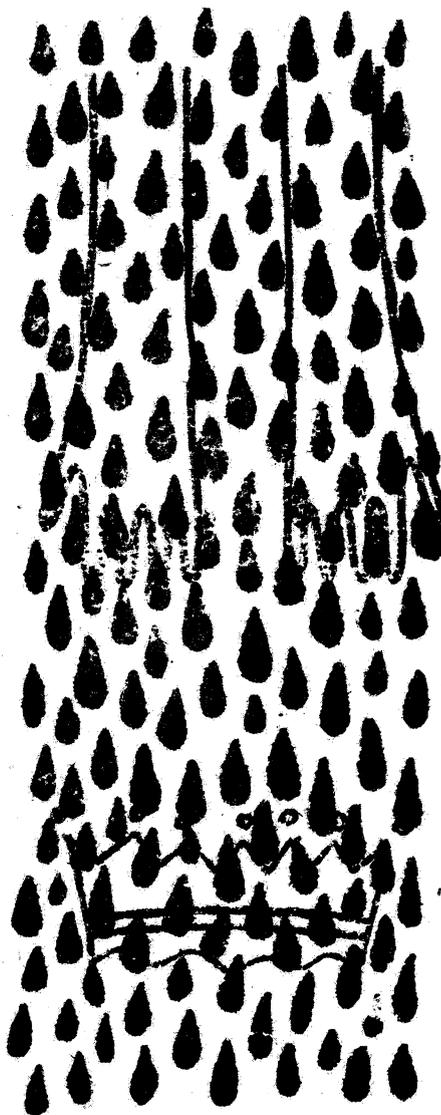
*“- essas responsabilidades também dificultam a militância social da mulher. Como ela tem dupla jornada de trabalho, trabalho fora, tem a casa, tem os filhos, não é trivial para a mulher ainda a sua participação na vida social, na vida política e certamente está aí a razão pela qual ainda tem menos mulheres que homens na política pois para você ver, sem precisar de cota em muitas profissões as mulheres hoje são maioria. Há mais mulheres que homens em varias profissões, na área da saúde, na área de educação, tem mais mulheres que homens a muito tempo,” Entrevistado P*

*“- logicamente que temos uma sociedade que cobra da mulher diversos tipos de demanda que homem, então fica mais difícil para ela participar.” Entrevistado Q*

Em alguma medida, é bom ver que alguns líderes partidários percebem que a ausência de mulheres nas disputas por cargos legislativos não reside apenas na “falta de vontade política”. Entretanto, é preciso ter em mente que certamente esses líderes não têm a mesma perspectiva que as teóricas feministas, e não estão pensando em termos de discriminação e subalternização da mulher. É muito provável também que, mesmo esses que são um pouco mais sensíveis à influência que o papel social da mulher exerce sobre sua situação política, não estão pensando em soluções transformativas para o problema. Fraser apresenta a distinção entre políticas afirmativas e políticas transformativas. As cotas são um exemplo de política afirmativa que enquanto um mecanismo redistributivo “para corrigir desigualdades não justificadas, conferindo igualdade de condições para competição” (CYPRIANO, 2008) não garante que as mulheres terão condição de ocupar o espaço destinado a elas. Quando perguntados sobre mecanismos que pudessem complementar ou substituir as cotas não surgiram sugestões no sentido de políticas transformativas, aquelas que transformam a estrutura da sociedade.

Algumas informações que seriam importantes para essa análise não foram capturadas pela entrevista. Uma vez que, o sistema de co-

tas define o número mínimo de vagas para mulheres e essas vagas não são completamente preenchidas, é provável que a dimensão da distribuição de recursos do partido, de apoio à candidatura e confiança na viabilidade eleitoral das candidatas ganhe maior relevância no que diz respeito às barreiras que os partidos podem apresentar à representação política de mulheres. Entretanto, todos os entrevistados são bem discretos, aparentando certa neutralidade quando perguntados sobre os perfis de candidatos que possuem maior chance de se eleger e os padrões de distribuição de recursos dentro do partido. Os líderes passam a imagem de que tudo acontece de forma justa, igualitária e neutra, como se o partido na realidade não tivesse nenhuma ou muito pouca influência sobre a dinâmica eleitoral.



## Conclusão

Obter informações sobre o dia-a-dia das atividades dentro de um partido eleitoral, seus processos e suas regras que não estão escritas é tarefa árdua. Conseguir captar todas as dimensões que envolvem as dificuldades do crescimento da representação política de mulheres no Brasil também não é algo trivial. Tendo consciência disso, o presente trabalho se propôs a encontrar consonâncias entre conceitos e proposições da teoria política feminista e o discurso de líderes partidários. Isso foi realizado de maneira satisfatória.

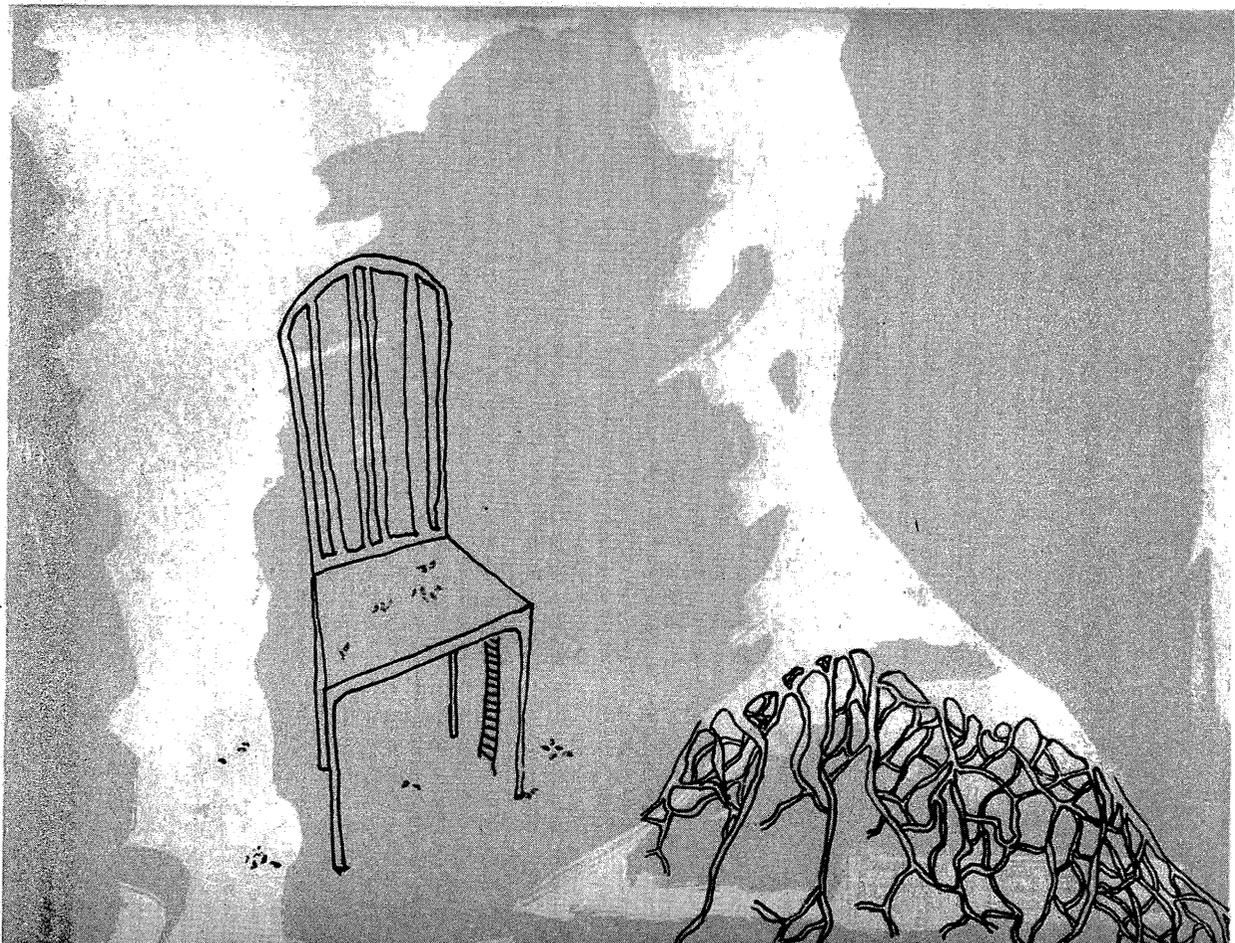
É inegável que a fala da maioria dos líderes partidários apresenta a operação de conceitos trabalhados pelas teóricas feministas. O pensamento deles ainda trabalha na chave da divisão entre público e privado, do lugar da mulher no cuidado e na família, do patriarcado privado e público. Possivelmente, eles não têm consciência desses conceitos e dessas teorias, mas fica evidente que sua vida social e política são influenciadas por essas dimensões.

Os números comprovam que a representação política de mulheres está muito aquém do desejado, e as entrevistas indicam que o problema não reside unicamente na dificuldade de serem eleitas, mas também na dificuldade de conseguirem romper com as barreiras para militarem politicamente e se tornarem candidatas.

Por tudo isso, o movimento feminista contemporâneo assume como possibilidade para diminuição das desigualdades, de gênero principalmente, a politização do pessoal. A maior parte das mulheres que trabalham fora de casa está envolvida em profissões com baixos rendimentos e pouco status; e, mesmo trabalhando no mercado essas mulheres não se desvencilham do trabalho doméstico e das atividades do cuidado. Enquanto isso, os homens estão disponíveis para trabalhar e se concentrar na vida pública. Só com a transformação das estruturas sociais e desconstrução desses papéis socialmente construídos pode-se realmente existir uma representação política equânime entre mulheres e homens.

Submetido em Setembro de 2010

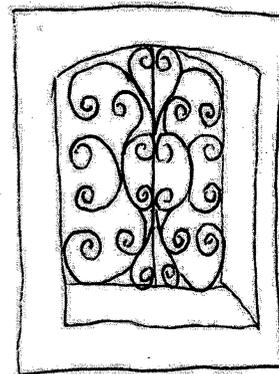
Aprovado em Julho de 2011



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRITO, Marina. (2008) – “Em Busca De Representação: Trajetórias Femininas Na Câmara Dos Deputados”
- CYPRIANO, Breno ; PRANDINI, Mariana ; REZENDE, D. (2009) “Os obstáculos à participação das mulheres na política brasileira: muito além da abordagem liberal”. In: MATOS, M.. (Org.). Enfoques Feministas e os Desafios Contemporâneos: perspectivas de gênero na política e nas políticas públicas. Belo Horizonte: DCP/FAFICH/UFGM
- BIROLI, F ; MELLO, J. (2008) “Gênero e representação política: limites e apostas na atuação das deputadas federais na 52a Legislatura (2003-2006)”. In: II Seminário Internacional: Enfoques Feministas e o Século XXI, VI Encontro Nacional da Rede Brasileira de Estudos e Pesquisas Feministas, II Encontro Internacional Política e Feminismo, 2008, Belo Horizonte. Enfoques Feministas e os Desafios Contemporâneos.
- MIGUEL, Luis Felipe. (2001) – “Política de interesses, política do desvelo: representação e “singularidade feminina””. Revista Estudos Feministas, v.9, n.1, p. 253 – 267
- MARQUES, Danusa ; MACHADO, Carlos ; RECCH, Filipe . (2008) “Resultados eleitorais no Brasil: o corte de gênero.” In: VI Encontro da Rede Brasileira de Estudos Feministas - II Encontro Internacional Política e Feminismo - II Seminário Internacional: Enfoques Feministas e o Século XXI, 2008, Belo Horizonte. VI Encontro da Rede Brasileira de Estudos Feministas - II Encontro Internacional Política e Feminismo - II Seminário Internacional: Enfoques Feministas e o Século XXI.
- MATOS, Marlise. (2009) - Relatório Final De Pesquisa: A Política Na Ausência Das Mulheres: Um Estudo Sobre Recrutamento Político, Trajetórias/Carreiras E Comportamento Legislativo De Mulheres
- PATEMAN, Carole. (1996) “Críticas Feministas a la dicotomia Público/Privado”. In castells, Carme (comp.). Perspectivas feministas em teoría política. Paidós: Barcelona.
- PATEMAN, Carole (1993). O contrato sexual. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- YOUNG, Iris Marion. (2006) “Representação política, identidade e minorias”. Lua Nova. São Paulo, n. 67.

# Rouanet: a (re)forma de uma lei



**Weslaine  
Wellida  
Gomes**

Bacharela e  
Licenciada em  
Ciências Sociais pela  
Universidade Federal  
de Minas Gerais.

**Palavras chave:**

Procultura; Lei  
Rouanet; Leis de  
Incentivo; Política  
Cultural;

**Key words:**

Procultura; Rouanet  
Law; Incentive Laws,  
Cultural Policy;

"Mais urgente  
não me parece tanto defender  
uma cultura cuja existência  
nunca salvou uma pessoa de ter fome  
e da preocupação de viver melhor,  
quando extrair,  
daquilo que se chama cultura,  
idéias cuja força viva  
é idêntica à fome".

(Artaud, 1987)

**RESUMO:** O projeto de reforma da Lei Rouanet, tão amplamente discutido entre governo e sociedade civil durante seis anos, através de consulta pública no site do Ministério da Cultura e seminários nacionais e estaduais está em tramitação na Câmara dos Deputados. Diante de uma alteração de tamanha abrangência no principal mecanismo de fomento à cultura do país, o presente artigo pretende oferecer um panorama da trajetória das políticas culturais no Brasil, passando pelo contexto de formulação da Lei Rouanet até culminar no projeto de reforma da referida lei, o Procultura, abordando as principais contribuições trazidas pelo novo projeto.

**ABSTRACT:** The reform project of the Law Rouanet, as widely discussed among government and civil society for six years, through public consultation on the website of the Ministry of Culture and national seminars, is pending before the state House of Representatives. Faced with such a change in scope the main mechanism for promoting the culture of the country, this article aims to provide an overview of the trajectory of cultural policies in Brazil, through the context of formulation of the Law Rouanet culminating in the renovation project of the Law, the PROCULTURA, addressing the major contributions made by the new project.

## Um breve histórico das políticas culturais no Brasil

O Brasil nunca possuiu sólidas políticas públicas para cultura. Segundo Rubim (2007) a trajetória brasileira em se tratando de políticas culturais pode ser enunciada em três palavras: ausência, autoritarismo e instabilidade. Estas três palavras deram origem ao que o autor chamou de tristes tradições na história das políticas culturais brasileiras.

Ao se estudar as ações tomadas em relação à cultura durante o período do Brasil Colônia, do Segundo Império e da República Velha, não há como se falar em políticas, uma vez que a colonização portuguesa foi marcada pela perseguição às manifestações culturais indígenas e africanas, e pelo bloqueio da cultura ocidental, por meio da proibição da instalação de imprensas e a censura a livros e jornais vindos de fora. Mesmo a fuga da família real portuguesa para o Brasil em 1808, não trouxe grandes mudanças no modo de pensar e estimular a cultura nacional. O Estado continuou a tratar a cultura como um privilégio e como um adorno (COUTINHO, 2000).

Durante o período da República Velha até a

década de 30, não há também como se falar em ações governamentais que possam ser tomadas como uma política cultural, apenas foram realizadas ações pontuais na área de preservação do patrimônio. No entanto, foi em meio a mudanças sociais surgidas na década de 30 - a ruína da República Velha, a emergência do proletariado e da classe média na cena política, a "Revolução" de 30, a urbanização, industrialização e o modernismo cultural - que dois personagens surgiram no cenário político brasileiro e inauguraram as políticas culturais do país: Mário de Andrade à frente do Departamento de Cultura da Prefeitura da cidade de São Paulo (1935-1938) e Gustavo Capanema no recém-implantado Ministério da Educação e Saúde em 1930.

Embora Mário de Andrade estivesse em um departamento municipal de cultura, suas práticas à frente do referido departamento romperam com as tristes tradições observadas em governos anteriores e ultrapassaram as fronteiras paulistas, se tornando um dos episódios mais estudados das políticas culturais no Brasil<sup>1</sup>. Pode-se afirmar que Mário de Andrade inovou em pensar a cultura como algo "tão vital como o pão", trabalhar com uma

definição ampla de cultura que extrapola as belas artes e que abrange as culturas populares e assumir o patrimônio como algo imaterial, intangível e concenente aos diferentes estratos da sociedade (RUBIM, 2007).

No entanto, apesar das posições avançadas para a época, as iniciativas de Mário de Andrade não estão imunes a críticas: seu projeto se caracteriza por certa visão iluminista - imposição da cultura de elite - e por colocar em segundo plano a questão do analfabetismo, considerando uma sociedade altamente excludente como a brasileira (RAFFAINI, 2001).

O segundo marco na inauguração das políticas culturais brasileiras é a atuação do ministro Gustavo Capanema, que coordenava o setor nacional da cultura durante o governo de Getúlio Vargas. Capanema, de orientação política conservadora, esteve à frente do ministério durante a ditadura do Estado Novo. Implantado em 1937, no entanto, se cercou de muitos artistas progressistas como Carlos Drummond de Andrade, seu chefe de gabinete, Oscar Niemeyer e Cândido Portinari entre outros. É interessante notar que nesse período há uma forte repressão e censura - características de uma ditadura - mas há também uma forte atuação do Estado na cultura. Nesse momento são criadas legislações para as artes, o cinema, a radiodifusão, as profissões culturais, bem como muitos órgãos culturais: Serviço de Radiodifusão Educativa (1936); Serviço Nacional de Teatro (1937); Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1937); Conselho Nacional de Cultura (1938), entre outros.

O Governo Vargas, com Capanema no Ministério da Educação e Saúde, deu início a uma forte presença do Estado na cultura, e criou segundo Rubim (2007) uma difícil tradição no país: forte relação entre políticas culturais nacionais e governos autoritários.

O fim da Era Vargas deu lugar ao período democrático que compreende 1945 a 1964. Este período foi marcado pela ausência da atuação do Estado na área cultural. Embora tenha ocorrido um grande desenvolvimento da cultura brasileira na época, praticamente não existem políticas culturais. O que existem são ações pontuais: instalação do Ministério da Educação e Cultura (1953), expansão das universidades públicas, a Campanha de Defesa do Folclore e a criação do Instituto Superior de Estudos Brasileiros - ISEB - vinculado ao MEC. Outras instituições tiveram substancial impacto na área cultural brasileira como o Movimento de Cultura Popular, iniciado em Recife (1960), que teve Paulo Freire como figura de referência, perdurando até 1964, quando foi derrubado pelo Golpe Militar. Outros eventos importante foram os Centros Populares de Cultura - CPC's - da União Nacional dos Estudantes (1961), que agitaram a juventude, universitária principalmente, mesmo que tenham tido pouca duração, já que foram fechados juntamente com o ISEB, em 1964 (BARCELOS, 1994).

Após o período democrático, novamente se instaura no Brasil um cenário autoritário: a ditadura militar. Iniciada com o Golpe de 64, reforçou a relação entre governos

autoritários e políticas culturais. Os militares brasileiros perseguiram, torturaram e assassinaram artistas, intelectuais, cientistas e ativistas políticos contrários ao regime, mas, simultaneamente construíram uma grande "agenda de realizações" no campo cultural (RUBIM, 2007).

No que diz respeito ao papel do Estado em relação à produção cultural no Brasil nos anos de 1970, observa-se que as políticas públicas adotadas para a área estavam mais voltadas à conservação do patrimônio histórico e artístico nacional. Miceli (1984) aponta alguns aspectos que fizeram com que esta área tenha sido privilegiada. Dentre eles: 1) o afastamento de importantes segmentos de artistas e intelectuais das iniciativas tomadas por um governo ditador e 2) a expansão de grandes redes privadas de entretenimento que fez com que aumentasse a precarização de recursos e de pessoal da infra-estrutura institucional. O Estado interviu mais sobre a produção intelectual e artística erudita e deixou os gêneros mais rentáveis a cargo da iniciativa privada. Como nessa época fazia-se necessário melhorar a imagem pública do governo militar, optou-se por incorporar a demanda oferecida pelas novas gerações de produtores culturais, principalmente daqueles gêneros mais dependentes dos recursos governamentais, uma vez que a indústria cultural já se encarregava de investir nas áreas mais rentáveis (MICELI, 1984).

Em virtude desta nova postura do governo, na década de 70 o apoio financeiro da esfera federal a determinados setores da área cultural aumentou - notavelmente o das artes cênicas. Isto ocorreu devido ao repasse de recursos financeiros dos órgãos oficiais a segmentos ligados à conservação do patrimônio histórico e artístico nacional e a eventos culturais, como óperas, balé clássico e música erudita. Neste período o regime militar passava pela "abertura" e na tentativa de manter sua hegemonia no processo de transição, o governo procurou cooptar profissionais da cultura, ampliando os investimentos na área (Miceli, 1984). Vários órgãos culturais são criados: Fundação Nacional das Artes - FUNARTE - (1975); Conselho Nacional de Cinema (1976), RADIOBRÁS (1976), dentre outros. Em 1975, é formulado um Plano Nacional de Cultura, o primeiro da história do país.

Na década de 1970 e início de 1980, o governo militar é influenciado pelos vários encontros da UNESCO sobre políticas culturais, o que propiciou a renovação das políticas culturais nacionais. A FUNARTE teve um importante papel neste processo: de uma agência de financiamento consolidou-se como um organismo com intervenções bastante inovadoras no campo cultural (BOTELHO, 2001). No entanto, apesar da renovação das políticas culturais nacionais, a ausência de uma política de Estado será percebida no período de redemocratização, marcada pela indefinição de ações e políticas concretas para o setor cultural e pela instabilidade das instituições culturais; a terceira triste tradição brasileira.

Na década de 1980, durante o governo de José Sarney é criado o Ministério da Cultura

(1985). Neste contexto é sancionada a primeira lei de incentivo fiscal (Lei Sarney 7.505 de 02/07/1986), com o objetivo de financiar projetos na área da cultura. Esta lei foi um marco, uma vez que rompeu com os modelos anteriores de financiamento público direto na área. Essa ruptura com os modelos anteriores de financiamento na análise de alguns autores é problemática dado que "em vez de financiamento direto, agora o próprio Estado propunha que os recursos fossem buscados pretensamente no mercado. Só que o dinheiro em boa medida era público, decorrente do mecanismo de renúncia fiscal" (RUBIM, 2007, p. 24).

A área cultural, apesar dos escassos recursos, vinha de uma tendência de valorização, reforçada oficialmente pela Constituição de 1988, que reconhece a cultura como um direito do cidadão, como está previsto no artigo 215: "O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais" (BRASIL, 1989)

No entanto, apesar dos avanços na Constituição de 1988, durante o governo do presidente Fernando Collor (1990-1992), a área da cultura sofreu um grande retrocesso: o Ministério da Cultura foi extinto por meio da Lei 8.028, de 12/04/1990, sendo reduzido ao status de Secretaria Especial da Cultura, vinculada diretamente à Presidência da República. A Lei Sarney também foi extinta, e para assegurar mudanças na forma de gerir a área deu lugar à Lei Rouanet: a Lei 8.313 de 22/12/1991, que instituiu o Programa Nacional de Apoio à Cultura (PRONAC) foi criada durante o Governo Collor, pelo então secretário da Cultura, Sérgio Paulo Rouanet. A Lei Rouanet, como ficou conhecida, veio em substituição à primeira lei de incentivo fiscal, Lei Sarney, e buscava captar recursos para a área cultural.

As formas de financiamento da cultura passam a se dar através da captação de recursos por meio das leis de incentivo fiscal, o que posteriormente se estendeu para estados

e municípios. Esta nova lógica de financiamento privilegia o mercado, uma vez que o poder de decisão sobre que projetos ou ações financiar é da iniciativa privada, ainda que o dinheiro seja público.

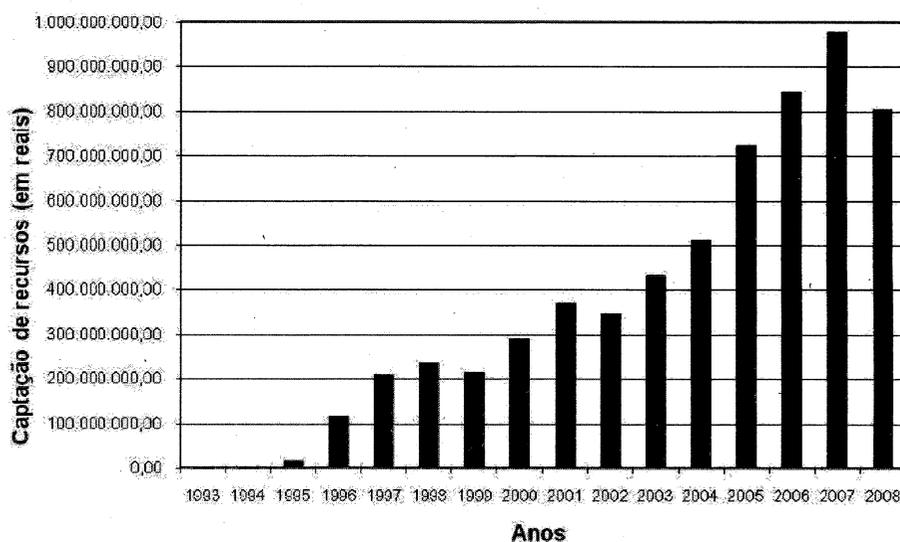
O Ministério da Cultura foi recriado, em 1992, durante o governo de Itamar Franco (1992-1994). No entanto, não houve uma maior participação do Estado no que tange as formas de financiamento público no campo da cultura, mas pelo contrário, foi reforçada a política de incentivos fiscais iniciada no governo Sarney. A instabilidade foi o marco da política cultural no período democrático. Em dez anos (1985-1994) foram dez responsáveis pelos órgãos nacionais de cultura: cinco ministros, no governo Sarney, dois secretários, no período Collor e três ministros, no governo Itamar Franco.

Posteriormente no governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), novamente a ausência do Estado se fez sentir. As leis de incentivo fiscal continuaram a ser priorizadas em detrimento de outras formas de financiamento, tanto que apenas 0,14% do orçamento nacional foram destinados para a área cultural. Castello (2002) afirma que havia quase uma identidade entre Estado e mercado, as leis de incentivo eram a política cultural do governo FHC/Francisco Weffort, que se caracterizou pela implementação do projeto neoliberal no Brasil. A "retirada do Estado" se deu em quase todas as áreas, substituído pelo mercado.

É importante ressaltar que mesmo após a mudança de governo, com a posse do presidente Luís Inácio Lula da Silva em 2003, a Lei Rouanet continuou a ser o principal instrumento de incentivo à produção cultural do país. Seu uso se dando em termos muito elevados.

O gráfico a seguir mostra a evolução do volume de recursos captados através da Lei Rouanet entre 1993 e 2008.

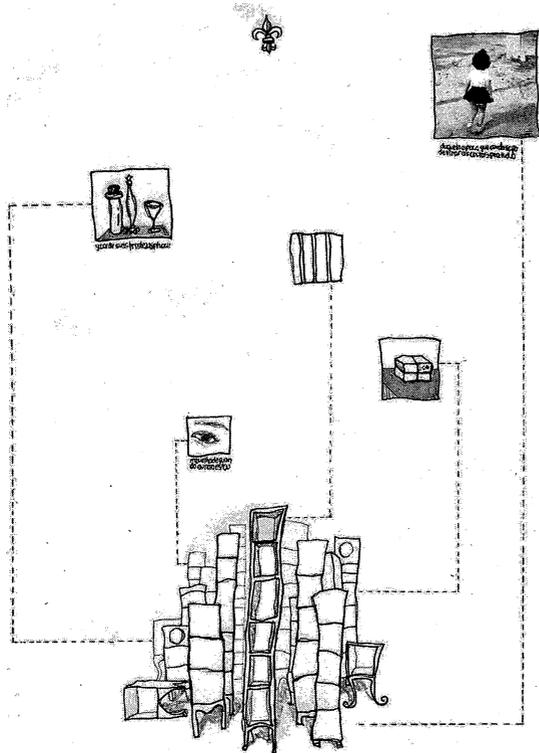
Nota-se que, durante os dois mandatos do presidente Fernando Henrique Cardoso os recursos captados através da Lei Rouanet nunca ultrapassaram a marca de 400 milhões de reais. No governo de Luís Inácio Lula da Silva, a Lei



Fonte: Ministério da Cultura



critérios públicos na aplicação e distribuição de recursos que também são públicos, já que os patrocinadores pautam sua escolha pelo reforço da marca da empresa. Os patrocinadores, por sua vez, pouco investiram nos projetos culturais: dos oito bilhões disponibilizados por meio da renúncia fiscal nos últimos 18 anos, mais de sete bilhões eram dinheiro do contribuinte.



Outro ponto negativo encontrado neste modelo de renúncia fiscal diz respeito à baixa captação de recursos. Segundo dados do próprio Ministério, são aprovados seis mil projetos culturais por ano, mas apenas 20% dos projetos aprovados conseguem patrocínio, a maior parte dos artistas fica com o certificado do Ministério, sem conseguir executar os projetos.

A própria lei autoriza a intermediação de um captador de recursos, podendo inclusive ter seus custos incluídos no valor financiado, o que encarece a produção.

*"Os problemas existentes hoje no Brasil, quanto à captação de recursos via leis de incentivo fiscal, relacionam-se ao fato de produtores culturais de grande e pequeno porte lutarem pelos mesmos recursos, num universo ao qual se somam as instituições públicas depauperadas, promovendo uma concorrência desequilibrada com os produtores independentes. Ao mesmo tempo, os profissionais da área artístico-cultural são obrigados a se improvisar em especialistas em marketing, tendo de dominar uma lógica que pouco tem a ver com a criação."* (BOTELHO, 2001, p. 16)

Barbalho (2007) define a figura do captador de recursos como o agente intermediário entre o artista e o empresário, e afirma que a possibilidade de contratar este prestador de serviços viabilizou a ligação dos produtores culturais com as grandes agências publicitárias,

fortalecendo a adoção do marketing cultural por parte das empresas, que até então era evitado devido à sua baixa lucratividade.

Segmentos artísticos também fazem ampla crítica à Lei Rouanet, como os diretores de teatro Sérgio Carvalho e Marco Antônio Rodrigues<sup>4</sup>:

*"Diante da grandeza do fundo social mobilizado desde 1991 (da ordem de R\$ 1 bilhão só no ano de 2007), é possível compreender a gritaria das últimas semanas. Por trás da defesa da Lei Rouanet, há maciços interesses. Não só os das instituições patrocinadoras, que aprenderam a produzir seus eventos culturais, mas os da arte de índole comercial (feita para o agrado fácil), que ganha duas vezes - na produção e na circulação -, na medida em que os ingressos seguem caríssimos."* (CARVALHO e RODRIGUES apud ALVES 2008, p. 9)

Sérgio de Carvalho e Marco Antônio Rodrigues afirmam que a maior parte dos lucros obtidos com a produção dos espetáculos fica com os "captadores de recursos", que segundo os diretores "embolsou de 10% a 20% do bilhão do ano passado".

No entanto, dentro do próprio Ministério da Cultura existem críticas à prática de subsidiar o setor cultural por meio da renúncia fiscal. Nas palavras do Ex-Ministro da Cultura, Juca Ferreira<sup>5</sup>, que assumiu a pasta até 2010:

*"A Lei Rouanet é imperfeita. Eu não acho que seria justo acabar com ela, pois nós arrecadamos R\$ 1,2 bilhão com ela ano passado, o que é muito superior ao nosso orçamento. Mas, ao mesmo tempo, desse R\$ 1,2 bilhão, em só 10% houve agregação de dinheiro bom dos empresários, (...) nos outros 90%, o empresariado — responsável por patrocinar a cultura via Lei Rouanet — é quem sai ganhando, por veicular sua logomarca nas obras patrocinadas e receber isenção fiscal em troca."* (FERREIRA apud ALVES, 2008, p. 9)

Juca Ferreira afirma ainda que o incentivo fiscal tornou-se um negócio rentável para as empresas e exemplifica dizendo que "quase todos os recursos da Lei Rouanet para o teatro são aplicados na montagem do espetáculo e na manutenção de uma temporada cada vez mais curta". Segundo o ministro isto ocorre porque o empresário que visa o lucro recebe incentivos para produzir mais montagens já que seu lucro não vem da bilheteria, o que seria desejável, mas está embutido no processo de produção.

Outro aspecto a ser levado em conta ao se analisar as implicações da Lei Rouanet sobre a produção cultural brasileira é a falta de estímulo dada ao pluralismo cultural e àqueles projetos que não se pautam por um valor de mercado, como a arte inovadora, de caráter experimental, ou as manifestações de caráter local, que não possuem a visibilidade necessária para interessar patrocinadores.

<sup>4</sup> "A Lei Rouanet e o negócio da cultura". Artigo publicado no Jornal Folha de São Paulo, Caderno Ilustrada, 17/04/2008. Citado por Maria Aparecida Alves (ver nas referências bibliográficas).

Estes são alguns dos segmentos artísticos que somados alcançam apenas 14% do total de recursos: Cultura Popular, Patrimônio, Circo, Folclore, Cultura Afro-Brasileira, Cultura Indígena, Artesanato, Mímica e Biblioteca<sup>6</sup>.

Diante deste cenário, uma pergunta importante a ser feita é: o quanto da cultura brasileira cabe na renúncia fiscal?

Conforme mostrado anteriormente a Lei Rouanet como uma política pública para a cultura com foco na renúncia fiscal tem apresentado uma série de dificuldades de acesso aos grupos artísticos que não possuem uma organização financeira que os possibilite contratar um profissional que faça a captação de recursos, uma vez que essa política é baseada no apoio de empresas que se utilizam da área cultural para veicular sua imagem e seus produtos. Do ponto de vista do acesso da população a bens culturais a Lei Rouanet também não está imune a críticas. Segundo dados da mesma pesquisa realizada pelo IBGE 92% dos brasileiros nunca freqüentaram museus, 92% dos municípios não possuem cinema, teatro ou museu, 78% nunca assistiram a um espetáculo de dança, 93% nunca foram a exposições de arte, entre outros.

Diante deste quadro de distorções, foi discutido entre a sociedade civil e o Ministério da Cultura<sup>7</sup> um novo Programa de Fomento e Incentivo a Cultura – Procultura (PL 6.722/10) – um projeto de lei que visa substituir a atual Lei Rouanet.

## Principais mudanças do Procultura

O novo projeto prevê a integração de vários órgãos e mecanismos de apoio à cultura, abrangendo: 1) Fundo Nacional da Cultura – FNC; 2) Incentivos a Projetos Culturais via renúncia fiscal; 3) Vale-Cultura, criado por Lei específica; e 4) Fundo de Investimento Cultural e Artístico – FICART.

Com o objetivo de promover a universalização do acesso aos recursos, o Fundo Nacional da Cultura<sup>8</sup> será reestruturado e passará a ser o principal mecanismo de fomento, incentivo e financiamento à cultura. O FNC será composto por nove fundos setoriais<sup>9</sup>:

- Fundo Setorial das Artes Visuais;
- Fundo Setorial das Artes Cênicas;
- Fundo Setorial da Música;
- Fundo Setorial do Acesso e Diversidade;
- Fundo Setorial do Patrimônio e Memória;
- Fundo Setorial do Livro, Leitura, Literatura e Humanidades;
- Fundo Setorial de Ações Transversais e Equalização;
- Fundo Setorial de Incentivo à Inovação do Audiovisual e
- Fundo Setorial do Audiovisual

Todos os fundos setoriais serão criados, com exceção do Fundo Setorial do Audiovisual, já existente e que integrará o FNC. Outra mudança no fundo é a ampliação das formas de fomento à atividade cultural, que poderão ocorrer através da transferência para fundos públicos, estaduais e municipais de cultura<sup>10</sup>, contratos

e parcerias com entidades, financiamento direto por meio de bolsas, prêmios e convênios; incentivo a fundo privados permanentes mantenedores de instituições culturais, investimentos em empresas e projetos, com associação ao retorno comercial, dentre outros.

A Comissão Nacional de Incentivo à Cultura – CNIC<sup>11</sup> – desempenhará um novo papel dentro do Procultura: será a responsável por elaborar um plano anual de diretrizes, critérios e investimentos a ser seguido pelo FNC, buscando com isso uma melhor distribuição de recursos do FNC e também da renúncia fiscal.

Uma das questões apontadas como problemáticas na Lei Rouanet quando submetida à consulta pública é a ausência de critérios públicos na escolha dos projetos culturais a serem incentivados. Na tentativa de solucionar este problema será criado pela CNIC um sistema público e transparente de critérios para pautar o acesso aos recursos do FNC e da renúncia fiscal. Os critérios abrangem três dimensões: simbólica, econômica e social<sup>12</sup>.

O mecanismo de renúncia fiscal, por sua vez, será reformulado. A isenção fiscal de 100% será extinta, sendo criadas faixas de isenção. O patrocinador na figura de pessoa física ou jurídica poderá abater de seu imposto de renda 40%, 60% ou 80%<sup>13</sup> do valor do projeto incentivado. O argumento é de que para que haja, de fato, uma participação da iniciativa privada no financiamento de projetos culturais, é necessário que a mesma aumente sua faixa de investimento nos projetos. Dessa forma, o patrocinador terá que investir no mínimo 20% do valor do projeto com recursos de seu próprio orçamento.

Outra mudança no mecanismo de renúncia relaciona-se ao fato de que atualmente na Lei Rouanet, a definição da faixa de isenção é feita automaticamente por áreas da cultura. No Procultura o percentual de renúncia aumentará quanto maior a contribuição do projeto no acesso à sociedade e no reforço da economia da cultura. Espera-se que estes critérios estimulem o desenvolvimento de projetos de maior interesse público.

O serviço de captação de recursos, prestado por empresas – permitido pela lei atual – também sofrerá mudanças. No Procultura a contratação de serviços necessários a captação não poderá ser incluída no projeto cultural.

O Procultura busca promover o desenvolvimento cultural e artístico, o exercício dos direitos culturais e o fortalecimento da economia da cultura. Com relação ao último item, foram formuladas estratégias para incentivar projetos com potencial de retorno comercial. O Fundo de Investimento Cultural e Artístico – FICART<sup>14</sup> – é um exemplo disto. Outra alternativa foi a criação da modalidade investimento em empresas e projetos no FNC. Nesta modalidade quando recursos do FNC forem investidos em algum projeto ou empresa, o fundo estará garantindo participação nos resultados do projeto, dessa forma, em caso de retorno comercial os recursos serão repassados novamente para o FNC, que financiará novos projetos.

<sup>5</sup> “Ministro interino avalia que Lei Rouanet é perversa e pouco democrática”. Entrevista realizada pela Agência Brasil, reportagem de Morilo Carvalho, Seção Entrevistas, em 22/08/2008. Citada por Maria Aparecida Alves (ver nas referências bibliográficas).

<sup>6</sup> Material Informativo sobre o Projeto de Lei de Fomento e Incentivo. Brasília: MinC, 2009.

<sup>7</sup> Durante seis anos foram realizados seminários, audiências públicas com produtores, artistas, empresários em 19 estados.

<sup>8</sup> Ao FNC corresponderá 40% da dotação orçamentária global do Ministério da Cultura, sendo que 80% de seus recursos serão destinados a apoiar projetos da sociedade civil.

<sup>9</sup> Cada Fundo Setorial será composto por uma CNIC setorial, órgão com representação paritária do governo e da sociedade civil. Cabe às CNICs setoriais subsidiarem a decisão do Ministério da Cultura sobre os projetos culturais.

<sup>10</sup> O repasse a fundos estaduais e municipais será de no mínimo 30% do orçamento do FNC e está condicionado à existência nos estados e municípios de fundo de cultura e de “órgão colegiado oficialmente instituído para a gestão democrática e transparente dos recursos culturais, em que a sociedade civil tenha representação no mínimo paritária”.

<sup>11</sup> Órgão colegiado do Ministério da Cultura, com composição paritária entre governo e sociedade civil, presidida e nomeada pelo Ministro de Estado da Cultura.

<sup>12</sup> Ver anexo.

<sup>13</sup> Na Lei Rouanet existem somente duas faixas de isenção: 30% e 100%.

<sup>14</sup> Fundo de investimento privado no qual os investidores se tornam sócios da renda de um projeto cultural. Inicialmente a renúncia será de 100% até 2013, passando para 75% em 2014 para pessoas físicas e jurídicas que investirem em quotas do FICART.

## Considerações finais

Conforme mostrado no decorrer deste artigo, a retração do Estado em sua atuação na área cultural, deixando a cargo da iniciativa privada a realização de investimentos no setor, gerou grandes distorções na distribuição dos recursos em termos regionais e de proponentes. Diagnosticadas estas distorções o Ministério da Cultura propôs alterações na forma de se financiar as atividades culturais no Brasil.

Neste sentido o Procultura cumpre um importante papel ao explicitar a necessidade da participação do Estado na formulação, implementação, fiscalização e definição de critérios nas políticas culturais, para promover a produção, circulação, divulgação e o acesso pleno aos bens culturais.

A constituição de um Fundo Nacional de Cultura como principal mecanismo de fomento à cultura traz avanços significativos na discussão sobre política de financiamento do setor cultural. A combinação entre a falta de recursos estatais e a lógica de financiamento pautada sobre os ideários neoliberais vigentes no Brasil e no mundo criou uma forte associação entre políticas culturais com as leis de incentivo, restringindo as alternativas de políticas culturais no Brasil. No projeto de reforma da Lei Rouanet não é o financiamento de projetos via leis de benefício fiscal que assume o primeiro plano do debate, mas a opção pela formulação de políticas públicas sólidas para a cultura.

Outro projeto que também traz avanços na discussão acerca de financiamento da cultura é a PEC 150/2003<sup>15</sup>, que visa estabelecer uma vinculação orçamentária mínima para o investimento em cultura. Tal vinculação

orçamentária mínima traz a possibilidade de novos investimentos em segmentos artísticos que não conseguem obter recursos suficientes para promoção de suas atividades através do mecanismo de renúncia fiscal. Esta nova possibilidade de investimentos somada ao Procultura abre caminho para uma distribuição mais equânime dos recursos, bem como para um crescente apoio às mais variadas formas de expressões artístico-culturais.

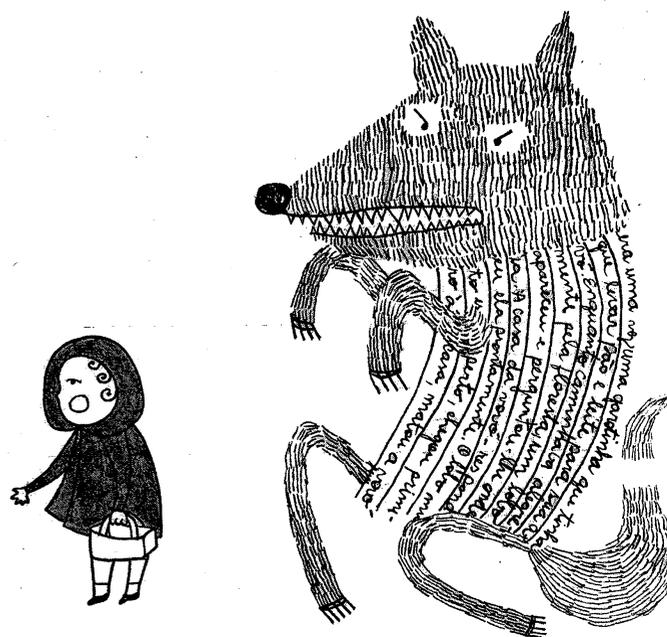
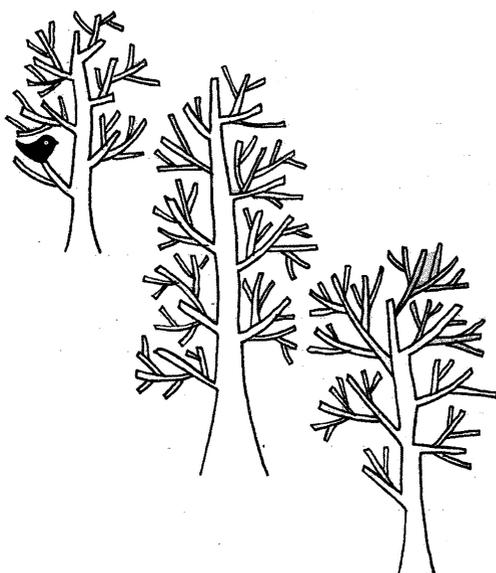
O Procultura não extingue a renúncia fiscal, mas procura atender às reivindicações dos vários segmentos ligados à área da cultura, e principalmente criar espaços para que haja "o desenvolvimento da economia da cultura, a geração de emprego, ocupação e renda", itens presentes no artigo 3º do projeto, que tem como fio condutor a defesa da cultura e das artes, bem como do acesso da população a estes bens simbólicos.

No entanto, resta saber se o Ministério da Cultura terá uma estrutura organizacional a altura da proposta apresentada no Procultura, uma vez que um dos problemas mais acentuados da gestão pública cultural brasileira é a falta de quadros para as instituições culturais nacionais. A falta de quadros para as instituições culturais nacionais se agrava ainda mais quando associada à ausência de políticas de valorização salarial e de qualificação e atualização.

Entretanto, apesar de todas as limitações existentes, o Procultura não deixa de ser um importante passo na superação das tristes tradições observadas na história das políticas culturais brasileiras e de representar uma alternativa às leis de incentivo, que têm sido a forma tradicional de lidar com a promoção e proteção da cultura nacional.

Submetido em Junho de 2011

Aprovado em Março de 2012



<sup>15</sup> Proposta de Ementa Constitucional, em tramitação no Congresso Nacional, que objetiva aumentar os recursos destinados à cultura, de 0,6% para 2% do orçamento federal, bem como estabelecer uma porcentagem fixa de investimento no setor cultural, para os governos estaduais e Distrito Federal de 1,5% e para os governos municipais de 1%.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Maria Aparecida. (2009). "As implicações das leis de incentivo à cultura sobre o processo de produção dos espetáculos". In: 33o Encontro Anual da Anpocs. GT 10 – Cultura, Economia e Política.
- ARTAUD, Antonin. (1987) "O Teatro e seu Duplo". São Paulo: M. Limonad.
- BARCELOS, Jalusa. (1994) "CPC-UNE. Uma história de paixão e consciência." Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BARBALHO, Alexandre. (2007) "Políticas Culturais no Brasil: identidade e diversidade sem Diferença". In: RUBIM, Antonio A. C. e BARBALHO, Alexandre (orgs.). Políticas Culturais no Brasil. Salvador: EDUFBA.
- BOTELHO, Isaura. (2007) "A política cultural e o plano das ideias". In: RUBIM, Antonio A. C. e BARBALHO, Alexandre (orgs.). Políticas Culturais no Brasil. Salvador: EDUFBA.
- BOTELHO, Isaura. (2001) "As dimensões da cultura e o lugar das políticas públicas". São Paulo em Perspectiva, vol. 15, no. 2.
- BRASIL, Constituição (1988). "Constituição da República Federativa do Brasil": Brasília: Senado, 1989.
- CASTELLO, José. (2002) "Cultura". In: LAMOUNIER, Bolívar e FIGUEIREDO, Rubens (orgs.). A Era FHC: um balanço. São Paulo: Cultura..
- COUTINHO, Carlos Nelson. (2000). "Cultura e sociedade no Brasil". Rio de Janeiro, DP&A.
- MICELI, Sérgio (org.). (1994). "Estado e cultura no Brasil". São Paulo: Difel.
- NASCIMENTO, Alberto F. (2007) "Política Cultural no Brasil: do Estado ao mercado". In III ENECULT. 23 a 25 de Maio De 2007. Salvador – BA.
- RAFFAINI, Patrícia Tavares. (1999) "Esculpindo a cultura na forma Brasil: o Departamento de Cultura de São Paulo (1935-1938)". Tese de mestrado. Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo Humanitas, 2001
- RUBIM, Antonio A. C. (2007). "Políticas Culturais no Brasil: Trajetória e Contemporaneidade". In: RUBIM, Antonio A. C. e BARBALHO, Alexandre (orgs.). Políticas Culturais no Brasil. Salvador: EDUFBA.
- RUBIM, Antonio A. C. (2007) "Políticas Culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafios". In: RUBIM, Antonio A. C. e BARBALHO, Alexandre (orgs.). Políticas Culturais no Brasil. Salvador: EDUFBA.
- Ministério da Cultura. Nova Lei da Cultura - Material Informativo sobre o Projeto de Lei de Fomento e Incentivo. Brasília: Minc, 2009.
- Ministério da Cultura. Cultura em números – anuário de estatísticas culturais 2009. Brasília: Minc, 2009.
- Site do Ministério da Cultura: <<http://blogs.cultura.gov.br/valecultura/tag/votacao/>>, acesso em abril de 2011.
- Site do Ministério da Cultura. Projeto de Reforma da Lei Rouanet. Disponível em: <<http://blogs.cultura.gov.br/blogdarouanet/pro-cultura/>>, acesso em abril de 2011.
- Site do Senado Federal. Lei Rouanet - Texto Integral. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.>>, acesso em abril de 2011.

# Reflexividade ou domínio de si? Um estudo sobre as particularidades do sujeito moderno para Anthony Giddens e Michel Foucault

**Ana Ligia Muniz Rodrigues**

Estudante de Graduação do 7º período em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba. Integrante do Programa de Iniciação Científica-PIVIC

**Palavras chave:**  
Cuidado de si;  
Indivíduo Moderno;  
Reflexividade;

**Key words:**  
Care of Oneself;  
The Modern  
Individual; Reflexivity;

**RESUMO:** Este trabalho visa refletir acerca da concepção do sujeito moderno para os sociólogos Anthony Giddens e Michel Foucault na medida em que ambos, na condição de pensadores contemporâneos, descreveram seu modo de ver os arranjos sociais que predominaram no século XX. Para esse desígnio abordarei aspectos gerais da obra dos pensadores e posteriormente suas considerações sobre o indivíduo e as instituições da vida moderna.

**ABSTRACT:** This work aims to discuss on the concept of the modern subject inside the texts of the sociologists Anthony Giddens and Michel Foucault, for that both of them, as of contemporary thinkers, described the way they see the social arrangements that prevailed in the twentieth century. For this purpose I will discuss general aspects of the work of these thinkers and their concerns about the "individual" and other institutions of modern life.

## Introdução

Para Michel Foucault (2006) a modernidade não pode ser discutida sem a concepção de poder e o entendimento da relação do indivíduo com o saber junto à noção de verdade. Através de suas concepções de Arqueologia enquanto método próprio para análise da discursividade local e denunciante das regras que condicionam o aparecimento do discurso e da Genealogia como tática de análise que reflete posicionamento político concebendo a história como relacionada aos compromissos do momento, ele estuda a história do pensamento não buscando uma filosofia do sujeito, mas a relação do homem como ser pensante com a economia, a política, a história e com as estruturas sociais existentes. Diante desse estudo sobre as transformações do modo de pensar dos sujeitos e do reconhecimento do poder exercido pelas instituições sobre estes, através da disciplina, é fundamental para a compreensão da obra foucaultiana o apontamento de algumas características centrais do sujeito moderno.

Anthony Giddens (1991), por sua vez também atenta para a importância de se compreender a origem da modernidade para entender suas conseqüências, cada vez mais radicalizadas e universalizadas, que em suas dimensões globais afetam os indivíduos. Ambos partem de um diagnóstico das instituições modernas para perceber qual o lugar do sujeito na esfera social do mundo moderno.

## Desdobramentos de uma Microfísica do poder

Em sua obra, Foucault se debruça sobre uma analogia do sujeito moderno como uma realidade histórica e social, ou seja, a idéia de um sujeito não estático que acompanha as mudanças nas estruturas sociais ao longo da história e ao mesmo tempo busca as formas de apreensão que o sujeito cria a respeito dele mesmo. Essa relativização do sujeito ou do objeto às transformações históricas põe fim a uma concepção de universalidade do sujeito visto que ele descreve o caráter provisório e inconstante de suas necessidades.

*"É preciso distinguir. Em primeiro lugar, eu efetivamente penso que não há um sujeito soberano, fundamental, uma forma universal de sujeito que se poderia encontrar em qualquer lugar. Sou muito cético e muito hostil a esta concepção de sujeito. Penso, ao contrário, que o sujeito se constitui através de práticas de sujeição, ou, de uma maneira mais autônoma, através das práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade, a partir, é claro, de um certo número de regras, estilos, conven-*

houve uma vez em que fugi, é uma história linda.

*ções, que se encontram no meio cultural”*  
(FOUCAULT, 2005, p. 133).

Sua análise do pensamento consiste no entendimento das ações humanas como uma relação entre sujeito e objeto através de uma história crítica do pensamento que seria uma análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito como o objeto, sendo essas constitutivas de um saber possível (FOUCAULT, 2006). Esse sujeito é constituído por dois tipos de mecanismos. Os mecanismos de objetivação, que tornam o homem um objeto dócil submetido à disciplina, e os mecanismos de subjetivação que constroem um sujeito preso a uma identidade que lhe é atribuída. Foucault (2006) acrescenta:

*“Essa objetivação e essa subjetivação não são independentes uma da outra; do seu desenvolvimento mútuo e de sua ligação recíproca se originaram o que se poderia chamar de “jogos de verdade”: ou seja, não a descoberta das coisas verdadeiras, mas as regras segundo as quais, a respeito de certas coisas aquilo que um sujeito pode dizer decorre da questão do verdadeiro e do falso. Em suma, a história crítica do pensamento não é uma história das aquisições nem das ocultações da verdade; é a história da emergência dos jogos de verdade; é a história das veridicações, entendidas como as formas pelas quais se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem ditos verdadeiros ou falsos”* (FOUCAULT, 2006, p.235).

Foucault tenta estudar a constituição do sujeito compreendendo-o como objeto dele próprio, como o sujeito se observa, se analisa e se considera um campo do saber. Os jogos de verdade é que tornam o sujeito objeto de conhecimento e daí surge a necessidade de estudo das relações de poder na modernidade, que tem como principal característica sua multiplicidade. Para o autor o poder encontra-se distribuído na rede social não se resumindo apenas à dominação.

*“Em uma sociedade como a nossa, mas no fundo em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso”* (FOUCAULT, 1979, p. 179).

A relação entre o poder e o saber é fundamental para se entender o sujeito moderno, pois este último é produto das relações de poder. O autor francês propõe uma crítica ao conhecimento, observando os jogos de poder que permeiam esses saberes e compreendendo que as instituições modernas se organizam através dessa associação saber/poder para alcançar estratégias disciplinares de dominação.

O corpo humano entra numa maquinaria de

poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica de poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com os técnicos, segundo a rapidez e a eficácia que se determina.

*“A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos dóceis. Aumenta também as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo, faz dela por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; inverte por outro lado energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada”* (FOUCAULT, 2007, p. 119).

Ao descrever a instabilidade no exercício do poder Foucault também mostra que dentro dos jogos de poder o sujeito possui um mecanismo de subversão: a sua subjetividade. Partindo do pressuposto de que uma pequena relação de poder pode gerar várias outras imprevisíveis, e que as relações de poder só podem existir sobre o sujeito, a sua fuga desses mecanismos de controle são as técnicas de si que possibilitam o domínio e o entendimento que ele tem de si mesmo. Visto que as ações do sujeito são repletas de subjetividade, o sujeito moderno tem como maior objetivo a busca pela temperança. Para utilizar esse conceito o autor parte de estudos sobre a estética da existência e sobre o domínio de si e dos outros da cultura greco-romana nos dois primeiros séculos do império mostrando que o conhecimento do sujeito sobre si mesmo já era problematizado na antiguidade. (FOUCAULT, 1999b)

*“A temperança é entendida como um dos aspectos de soberania sobre si e não menos do que a justiça, a coragem ou a prudência, uma virtude qualificadora daquele que tem a exercer o domínio sobre os outros. O mais real dos homens é rei de si mesmo, basilikos, basilevon heauton”* (FOUCAULT, 1999a, p. 75).

Foucault complementa o conceito de técnicas de produção, técnicas de significação ou comunicação e as técnicas de dominação expostas por Jürgen Habermas apontando para uma nova técnica existente em todas as sociedades, as técnicas de si. Em suas primeiras obras ele se debruça sobre a idéia de sujeito a partir das práticas coercitivas e de uma ordem do controle. Porém na *história da sexualidade* ele começa a compreender o indivíduo como capaz de desenvolver mecanismos de subversão dos aparelhos disciplinares, através das técnicas de si.

As técnicas de si estão relacionadas à produção de novas verdades, novos conhecimentos e novos modos de subjetivação pelo sujeito. Somente criando novas possibilidades é que o sujeito se constitui enquanto resistência aos mecanismos de dominação. Para Foucault o sujeito é livre a partir do momento que domina a si mesmo, que se aperfeiçoa e se transforma, que chega a um estado sublime do alcance de suas vontades.

*"Talvez seja possível, se nos ativermos a certas proposições de Habermas, distinguir três tipos principais de técnicas: as técnicas que permitem produzir, transformar, manipular coisas; as técnicas que permitem utilizar sistema de signos; e, finalmente, as técnicas que permitem determinar a conduta dos indivíduos, impor certas finalidades ou determinados objetivos. Temos então as técnicas de produção, as técnicas de significação ou de comunicação, e as técnicas de dominação. Fui me dando conta, pouco a pouco, de que existe em todas as sociedades, um outro tipo de técnicas: aquelas que permitem aos indivíduos realizar, por eles mesmos, um certo número de operações em seu corpo, em sua alma, em seus pensamentos, em suas condutas, de modo a produzir neles uma transformação, uma modificação, e a atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural. Chamemos essas técnicas de técnicas de si" (FOUCAULT, 2006, p.95).*

## O conceito de confiança formulado por Anthony Giddens

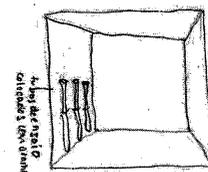
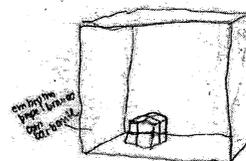
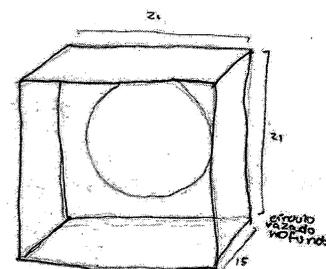
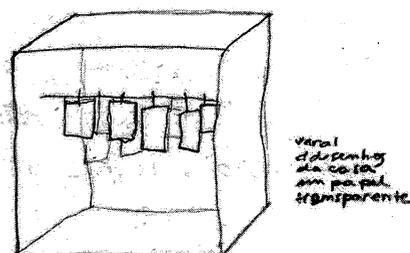
Anthony Giddens considera que a história humana é marcada por descontinuidades e aponta que a modernidade possui um ritmo próprio. A transição de uma sociedade industrial para uma sociedade da informação. Esta última é caracterizada por um processo de destraditionalização e principalmente por um aumento da produção e da circulação do conhecimento.

Giddens considera o período de maior desenvolvimento industrial pertencente à modernidade, entretanto após essas constantes mudanças na estruturas e nas relações sociais ele apresenta um novo conceito para se entender a contemporaneidade classificando-a como a alta modernidade ou modernidade radicalizada. Assim, ao ressaltar a relevância da informação na atual sociedade ele nos mostra como o processo de globalização influencia os indivíduos. É através de uma interpretação descontinuista do desenvolvimento social moderno que podemos entender a concepção dos sujeitos para o autor.

As noções de estrutura e ação são essenciais para se compreender o sujeito moderno. Na pré-modernidade o sujeito desenvolvia suas ações a partir da tradição, pois tempo e espaço estavam conectados. Já na modernidade reflexiva ou na alta modernidade há uma ruptura entre tempo e espaço e posteriormente uma recombinação entre estes que Giddens considera o

motor do dinamismo na sociedade moderna. Ele compreende a sociedade como um só composto, de duas faces: a estrutura e o agente. Ambos compõem o todo social, onde há uma dualidade na estrutura, pois ao mesmo tempo em que ela é capacitadora ela é restritiva.

*"As estruturas referem-se a uma ordem virtual de relações, fora do tempo e do espaço. As estruturas existem somente em sua exemplificação nas atividades cognitíveis de sujeitos humanos situados, os quais as produzem como propriedades estruturais de sistemas sociais incrustados em extensões de tempo-espaço. Portanto, o exame da dualidade da estrutura envolve sempre estudar o que denominei anteriormente as dimensões ou eixos da estruturação" (GIDDENS, 2003, p.358).*



A separação entre tempo e espaço é fundamental para o processo de desencaixe das instituições abrindo portas para múltiplas possibilidades de mudança devido ao esvaziamento do lugar. Giddens (1991) afirma que "o espaço sem o tempo está propício a penetração de influências sociais bem distantes dele". As organizações modernas são capazes de conectar o global e o local, e isso afeta diretamente o sujeito.

*"Analisar a coordenação espaço-temporal de atividades significa estudar as características contextuais de locais onde os atores sociais se movimentam em seus percursos cotidianos e a regionalização de locais que se estendem através do tempo-espaço. Tal análise é inerente à explicação do distanciamento tempo-espaço e, por conseguinte, ao exame da natureza heterogênea e complexa adquirida por totalidades sociais mais vastas e pelos sistemas intersociais em geral" (GIDDENS, 2003, p.337).*

Giddens caracteriza o processo de desencaixe como sendo composto por dois mecanismos: as fichas simbólicas e os sistemas peritos. As fichas simbólicas são meios de intercâmbio que circulam em qualquer conjuntura e dependem profundamente da confiança nas capacidades abstratas das instituições modernas como o dinheiro, por exemplo. Já os sistemas peritos são sistemas de competência profissional que organizam o ambiente material e social que vivemos e também depende da confiança do sujeito nessas organizações. O uso do automóvel é um ótimo exemplo de como o indivíduo se sujeita a tal sistema confiando em suas habilidades funcionais garantidas por peritos.

Para o autor esses dois mecanismos de desencaixe comprovam que as relações sociais modernas não precisam necessariamente ocorrer nas mesmas mediações, caracterizando a ruptura entre tempo e espaço, a relação entre o local e global. O sujeito moderno age por excelência através da consciência do risco e das conseqüências de suas próprias atitudes e não por uma vontade de natureza. O processo de reencaixe também faz referência à confiança, pois remete a "compromissos que antes eram "sem rosto" e que se tornam "compromissos com rosto". A confiança no conhecimento que move os sistemas peritos é fundamental para o desenvolvimento das relações sociais.

*"A confiança pode ser definida como crença na credibilidade de uma pessoa ou sistema, tendo em vista um dado conjunto de resultados ou eventos, em que essa crença expressa uma fé na probidade ou amor de outro, ou na correção de princípios abstratos, conhecimento técnico. Em condições de modernidade, a confiança existe no contexto de: (a) a consciência geral de que a atividade humana- incluindo nessa expressão o impacto da tecnologia sobre o mundo material- é criada socialmente, e não dada pela natureza das coisas ou por influência divina; (b) o escopo transformativo amplamente aumentado da ação humana, levado a cabo pelo caráter dinâmico das instituições sociais modernas. O conceito de risco substitui o de fortuna, mas isto não porque os agentes nos tempos pré-modernos não pudessem distinguir entre risco e perigo. Isto representa, pelo contrário, uma alteração na percepção da determinação e da contingência, de forma que os imperati-*

*vos morais humanos, as causas naturais e o acaso passam a reinar no lugar das cosmologias religiosas. A idéia de acaso, em seus sentidos modernos, emerge ao mesmo tempo que a de risco" (GIDDENS, 1991, P.36).*

Diante desse contexto a construção da identidade do sujeito encontra-se afetada por causa da mobilidade de sua subjetividade. Ele sofre uma crise de identidade na busca pela forma ideal e adequada para se viver. A descontinuidade que caracteriza a ideia de "modernidade radicalizada" proposta por Giddens faz com que o indivíduo sintam-se aflito e esteja carente ausente de uma confiança básica refugiando-se num estilo de vida, que para ele, é uma opção entre várias outras. (GIDDENS, 2002)

O sujeito moderno também é afetado pela segurança ontológica. Essa segurança presente em todos os seres humanos em todos os tempos, consiste na confiança básica criada nos primeiros processos de socialização do sujeito e refere-se ao seu psicológico e à construção de sua auto-identidade compondo em parte a confiança do indivíduo. Na modernidade o sujeito tem sua segurança ontológica afetada em vista de que o risco proporciona ao sujeito o sentimento de confiança uns nos outros e nos sistemas peritos, e ansiedade, por diversos estímulos e pelas demais opção com se que defronta, ao mesmo tempo.

O indivíduo encontra-se numa cultura do risco, repleto de dúvidas buscando a aceitação no seu meio. A compreensão da relação entre confiança e risco é fundamental para entender a modernidade para Giddens na medida em que o sujeito vive repleto de dúvidas buscando a aceitação no seu meio, pois além de depositar confiança nos sistemas peritos o sujeito confia nas pessoas.

Essa idéia de confiança nos outros indivíduos e nas instituições pode ser observada nos meios de transparência nos serviços públicos, na visão da ciência enquanto resposta aos conflitos modernos, no uso diário de tecnologias que nem mesmo conhecemos. Mas acreditamos na sua eficiência, como os meios de transporte como os automóveis e os aviões.

*"Confiança e risco, oportunidade e perigo- estas características polares paradoxais, da modernidade permeiam todos os aspectos da vida cotidiana, mais uma vez refletindo uma extrapolação extraordinária do local e do global. A aceitação pragmática pode ser mantida em relação à maioria dos sistemas abstratos que invadem as vidas dos indivíduos, mas por sua própria natureza tal atitude não pode ser mantida o tempo todo e as respeito de todas as áreas de atividade" (GIDDENS, 1991, p. 13).*

Giddens compreende a modernidade dentro de etapas sucessivas de reflexividade que envolvem os sistemas sociais. Desse modo, a autonomia do indivíduo vai diminuindo de acordo com as conexões globalizadas. Essas ligações

globais promovem riscos ao sujeito posto que o faz perder controle sobre as conseqüências de suas atitudes provocando um deslocamento frente as situações não mais íntimas e pessoais, e sim formais e globais.

## As (des)estruturas da modernidade

Ao contrário de Foucault, que questiona quem participa da produção do conhecimento e quais as relações de poder que estão por trás dele, Giddens considera que o aumento da circulação da informação torna o sujeito ativo e transformador capacitando-o de reavaliar seu conhecimento. Para ele a reflexividade do sujeito moderno reflete sua subjetividade e sua busca por um equilíbrio entre o risco e a confiança ao unir fé e boas razões quando confia nas pessoas e nos sistemas. Somente o conhecimento reflexivo, que também é encontrado nas instituições, serve de mecanismo de subversão à instabilidade do mundo moderno.

Para Giddens uma sociedade repleta de refletividade é uma sociedade emancipada. Todavia a refletividade é uma propriedade dos indivíduos. Isso quer dizer que as ações sociais são pensadas por ele numa perspectiva de atores individuais e não coletivos. A subjetividade do sujeito encontra-se na refletividade que é capaz de apaziguar as profundas mudanças e o conjunto de descontinuidades produzidas pela interconexão entre o social e o globo, que afetam tanto as instituições sociais quanto o íntimo e o cotidiano dos sujeitos na medida em que Foucault propõe um questionamento sobre a veracidade desse conhecimento e sobre quem o produz, pois tanto os mecanismos de controle como os de subversão são aspectos entrelaçados na sua ideia de poder.

*"Um dos meus objetivos é mostrar as pessoas que um bom número de coisas que fazem parte de sua paisagem familiar- que elas consideram universais- são o produto de certas transformações históricas bem precisas. Todas as minhas análises se contrapõem a ideia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade que ainda dispomos e quais são as mudanças que poder ainda se efetuar"* (FOUCAULT, 2006, p. 296).

Neste sentido, podemos visualizar nítidas distinções teóricas entre eles, pois se pensarmos a modernidade apenas enquanto pano de fundo de práticas reflexivas estaremos deixando de lado as demais relações de poder que tanto manipula e ordena, em termos foucaultianos, as manifestações espontâneas das pessoas, como a escola, a ciência e as instituições.

## Conclusões

Podemos notar que apesar das discordâncias, os dois autores têm muito a contribuir para a compreensão das complexas relações na contemporaneidade. Uma visão comparativa entre eles nos leva a discutir acerca de seus conceitos, como por exemplo, será que a sociedade reflexiva proposta por Giddens possibilita uma democracia? Até que ponto essa refletividade emancipa o sujeito? Os mecanismos de dominação apontados por Foucault estariam por trás da circulação das informações e produção de conhecimento? Será que os mecanismos de subversão apontados por estes são realmente emancipadores?

Foucault ressalta a força que o poder tem em suas demais ramificações, no entanto no fim de sua obra ele propõe alguns caminhos de enfretamento às estruturas modernas. Essas explicações, principalmente no que diz respeito à noção de domínio de si, possuem lacunas que certamente não existiram caso o sociólogo tivesse oportunidade de terminar sua trilogia História da Sexualidade.

*"Somos todos seres que vivem e que pensam. Aquilo contra o qual reajo é a ruptura que existe entre a história social e a história das ideias. Supõe-se que os historiadores das sociedades descrevam a maneira como as pessoas agem sem pensar, e os historiadores das ideias, a maneira como as pessoas pensam sem agir. Todo mundo pensa e agem ao mesmo tempo [...] Se verdadeiramente procurei analisar as mudanças em meus livros, não foi para encontrar suas causas materiais, mas para mostrar a interação entre diferentes fatores e a maneira como os indivíduos reagem. Acredito na liberdade dos indivíduos. Diante da mesma situação, as pessoas reagem de maneira muito diferente"* (FOUCAULT, 2006, p. 299 e 299).

Não obstante, Giddens coloca o indivíduo numa situação instável e ao mesmo tempo vinculado as decisões individuais. Acredito numa certa fragilidade em seu argumento no que toca a autonomia plena do indivíduo, posto que não se pode deixar de lado o fato de que na sociedade moderna, capitalista por excelência, o diálogo democrático é por muitas vezes manipulado pelos detentores do capital.

Sendo assim, somente uma abrangente pesquisa poderia dar conta das suas inúmeras definições e interpretações das relações sociais modernas, contudo podemos assinalar que ambos compreendem a instabilidade do mundo atual agindo sobre o sujeito e ao mesmo tempo apresentam mecanismos de resistência do sujeito moderno, que o faz ativo na busca da sua vontade individual, seja parcialmente pelas técnicas de si, para Michel Foucault, seja por meio da reflexividade, para Anthony Giddens.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, Michel (2006), "Ética, sexualidade e política" (Coleção Ditos e Escritos). Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (1999a) "História da Sexualidade 1: a vontade do saber." Rio de Janeiro, Graal.
- \_\_\_\_\_. (1999b) "História da Sexualidade 3: o cuidado de si." Rio de Janeiro, Graal.
- \_\_\_\_\_. (1979) "Microfísica do poder". Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal.
- \_\_\_\_\_. "Sexo, poder e indivíduo - Entrevistas Selecionadas", Tradução de Davi de Souza e Jason de Lima e Silva, Desterro: Nefelibata, 2005.
- \_\_\_\_\_. (2007) "Vigiar e Punir: nascimento da prisão"; tradução de Raquel Ramalhe. 34. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes
- GIDDENS, Anthony (1991), "As consequências da modernidade". 2 ed., São Paulo, UNESP.
- \_\_\_\_\_. (2002), "Modernidade e identidade". Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (2003), "A constituição da sociedade" São Paulo, Martins Fontes.

# Integração em perspectiva: relações interétnicas na Dinamarca

Flora Botelho

Graduanda do curso de Ciências Sociais da UFMG

**Palavras chave:** Imigração na Dinamarca; Crianças Imigrantes, Políticas de Integração;

**Key words:** Immigration in Denmark; Immigrant Children; Integration Policies;

*"É que Narciso acha feio o que não é espelho..."*

Caetano Veloso

**RESUMO:** O artigo aborda a relação da sociedade dinamarquesa com diferenças culturais com base nas políticas públicas voltadas para integração de crianças imigrantes em idade pré-escolar. Os esforços em prol da inserção de crianças imigrantes na sociedade acabam por demarcar a diferença. Investigo as causas de tal paradoxo, propondo que ele resulta de suposições que se consistem integrar nesse contexto, onde a noção de igualdade é associada à idéia de uniformidade. Concluo que o resultado ambíguo do emprego do termo integração é derivado de uma crença generalizada de que, para se pertencer em igualdade à sociedade dinamarquesa, é necessário ser semelhante.

**ABSTRACT:** The article approaches the relation of Danish society with cultural differences based on integration policies for immigrant children in preschool age. It's found that the efforts towards the integration of immigrant children in the society lead to the marking of difference. I investigate the causes of such paradox, suggesting that it results from the assumptions of what integrate consists in this given context, where the notion of equality is associated to the idea of sameness. I conclude that the ambiguous results of the use of the term integration come from a generalized belief that, to belong in the Danish society it is necessary to be alike.

## Ponto de Partida

Esse artigo expressa minhas primeiras reflexões sobre a realidade que experienciei ao viver fora do Brasil. Durante minha estadia na Dinamarca, foi inevitável perceber a grande atenção dada ao fenômeno da imigração, e a forma como esse tópico mobiliza discussões em todos os níveis. Entre diversos aspectos desse contexto, a forma como a Dinamarca trata a questão da integração dos imigrantes à sociedade em suas políticas públicas veio a ser o mais interessante pra mim. Investigar esse tema se manifestou como uma possibilidade de acessar concepções e ações dinamarquesas mais amplas disparadas pelo contato com a diferença.

O contexto que analiso está interconectado com diversas esferas, dentre elas políticas nacional e internacional, economia, interesses privados, estratégias partidárias, acordos da União Européia, contexto político e social em países da África e da Ásia e a volta do pensamento conservador na Europa. Eu não pude abordar nem mesmo compreender a dimensão contextual do tema durante a escritura desse artigo, mas o vim a fazer em uma pesquisa posterior mais longa que resultou em meu trabalho de conclusão de curso. O artigo aqui presente é válido, contudo, enquanto expressa uma análise das relações interculturais estabelecidas entre

dinamarqueses e imigrantes a partir de uma percepção construída durante os primeiros quatro meses morando na Dinamarca. Apesar de abarcar apenas um recorte dessa realidade, as impressões aqui espessadas são coerentes com as descobertas que vim a fazer posteriormente, e válidas enquanto ponto de partida para uma pesquisa que ainda não terminou.

Meu interesse por relações interétnicas nasceu no Brasil, no contato com questões quilombolas e relações raciais. Entendo, a partir desse contexto, que as diferenças étnicas são vividas hoje enquanto um desafio em nosso país quando se evoca a desigualdade inerente a essas diferenças. O Brasil, que também passa por reformulações do que significa ser brasileiro teve ao longo de sua história relativamente curta, políticas de branqueamento e discriminação institucionalizadas, de aculturação dos índios e sujeição de povos nativos e descendentes de africanos aos valores europeus, através da catequização e da criminalização de suas práticas culturais. Hoje, não sem reminiscências das concepções etnocêntricas, a diversidade é clamada como um atributo positivo na bandeira nacional, e aqueles que lutam pela inclusão de minorias não buscam uma homogeneidade cultural, mas sim uma dissociação entre a idéia de diferença e a idéia de desigualdade, e o estabelecimento de direitos iguais independentes do conteúdo cultural (Pierucci; 1998)<sup>1</sup>. Essa

<sup>1</sup> O texto "Cidades da Diferença" apresenta um argumento complexo sobre prós e contras de se levantar a bandeira da diversidade na luta pela igualdade de direitos. A discussão poderia ser relevante para o presente trabalho, mas ultrapassa o enfoque que escolhi. Minha intenção em citá-lo é a de apenas apresentar a relação com a diferença e a desigualdade no Brasil como o autor a vê nos dias atuais.

era a bagagem que eu trazia quando entrei em contato com o contexto vivido atualmente na Dinamarca, onde minha perspectiva sobre a dinâmica brasileira se tornou mais positiva – e por certo mais romantizada – ao perceber que a estratégia para se relacionar com as consequências da imigração lá é outra. Viver nesse contexto social tão diferente me motivou a investigá-lo e refletir sobre ele.

Quando digo que minha perspectiva sobre o Brasil se tornou mais romantizada, refiro ao que acredito ser uma reação comum a estar longe de casa. O Brasil me pareceu muito mais perfeito do que é enquanto estive na Dinamarca. Mas acredito que minha visão se tornou mais positiva também porque tive a oportunidade de reconhecer e valorizar fatos reais quando tomei distância, dito as novas políticas de inclusão. As impressões que expressei neste artigo nascem de uma interpretação das políticas e práticas correntes na Dinamarca que contrasta com as novas posturas adotadas no Brasil frente à diversidade, posturas que vêm aos poucos se tornando mais expandidas.

A Dinamarca, com seu território de 43,098 quilômetros quadrados e 5,5 milhões de habitantes (UN 2008) é o extremo oposto do Brasil. Com uma raiz cultural homogênea, os dinamarqueses constroem e reforçam sua identidade social se contrastando aos seus – muito parecidos – vizinhos escandinavos e a outros países europeus (GOPAL, 2004, p.80). Todo e cada um de seus hábitos culturais é potencialmente uma reificação da identidade nacional, e quase todos esses hábitos são compartilhados por todos aqueles que se proclamam dinamarqueses. Esse contexto, somado a um Estado de bem-estar social extremamente eficiente em promover igualdade e qualidade de vida, faz da Dinamarca o ideal vivo da coesão social.

Niels Kærgård conta sobre a formação do Estado dinamarquês em um artigo chamado *The foundation for the Danish Welfare State: Ethnic, Religious and linguistic harmony* (2006). O Estado de bem-estar social dinamarquês fundou-se no chamado modelo nórdico, e baseia-se nas iniciativas dos próprios cidadãos, que em meados do século XIX começaram a formar cooperativas com fundo de assistência para os membros que precisassem, e estas cooperativas conseguiram posteriormente o apoio do Estado. As primeiras surgiram entre os produtores de laticínios e os donos de matadouros. Em 1914 já haviam 1.249 cooperativas, e o que elas buscavam era a segurança coletiva do grupo associado, garantindo então apoio financeiro em caso de desemprego e falência. O Estado desenvolveu-se no sentido de se responsabilizar por isso, e garantir cada vez mais benefícios sociais através da alta taxação de impostos. No período entre guerras o setor público cresceu em todos os níveis, se tornando o provedor de saúde, educação, aposentadoria e seguro de desemprego. Após a segunda guerra ele se tornou ainda maior, e promoveu mais benefícios como a redução da jornada de trabalho, férias mais longas e licenças garantidas (KÆRGÅRD 2006, p. 4 e 5).

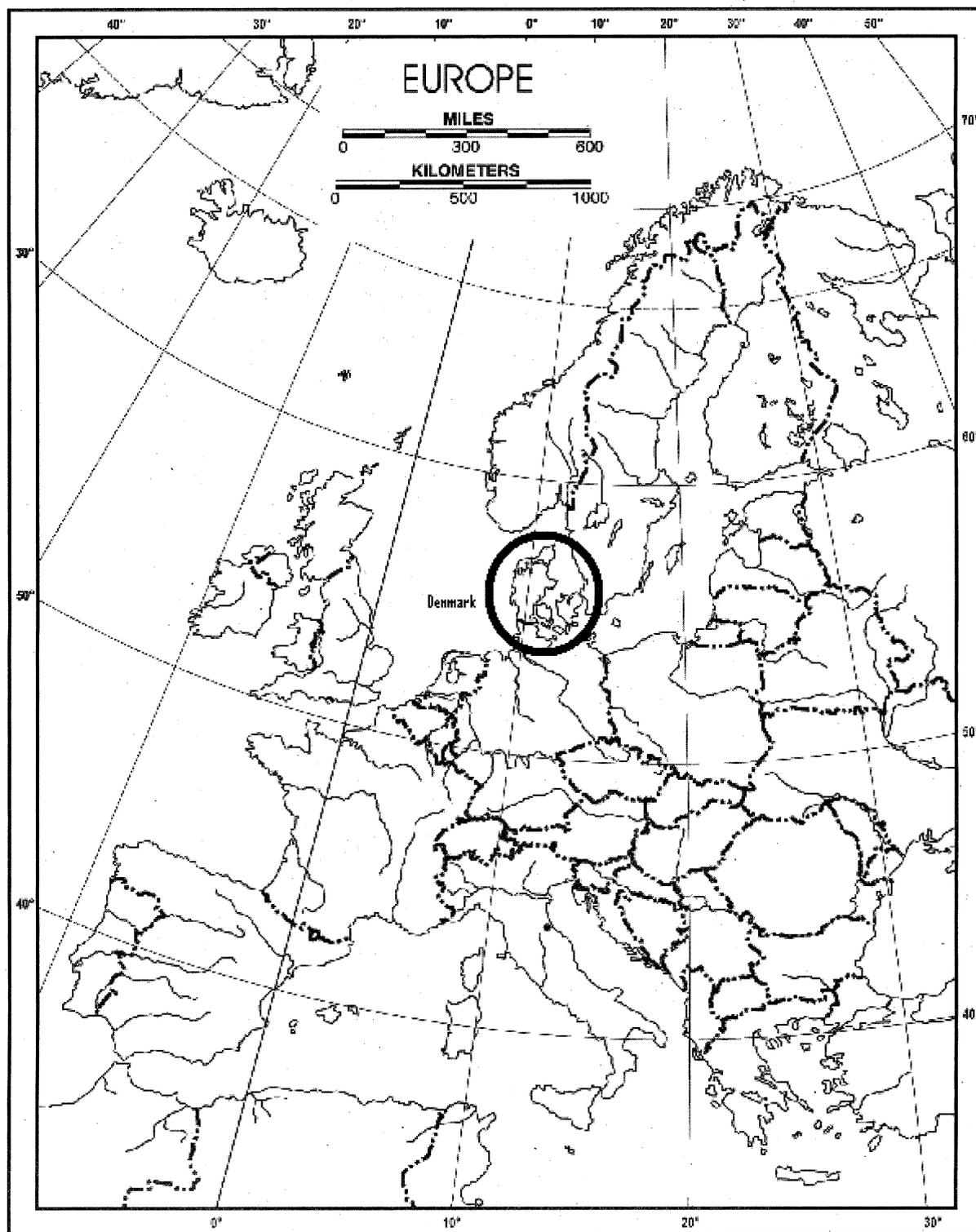
O argumento do autor baseia-se na premis-

sa de que tal Estado só pode se formar e se manter em sociedades pequenas com alto grau de coesão social uma vez que ele é iniciativa dos próprios cidadãos. Kærgård afirma que o modelo nórdico de Estado de bem-estar social depende da solidariedade entre os membros, e que essa solidariedade é resultado de um sentimento de pertencimento e semelhança cultural (KÆRGÅRD 2006, p. 3); argumento esse altamente difundido no discurso corrente no país. A "harmonia étnica, religiosa e linguística" (KÆRGÅRD 2006) da nação é fundamentada na história, que remonta à era viking, e é entendida como uma linha contínua de construção da nação que eles são hoje. A forma como a história da nação dinamarquesa é contada ilustra os resultados da fase da segunda geração da construção das nações europeias descrita por Benedict Anderson, quando ocorre "um despertar modular e 'contínuo' de um cochilo cronologicamente medido no estilo d.C.: um retorno garantido a uma essência aborígine" (ANDERSON 2008, p. 266) que no caso dos países nórdicos é uma essência viking. Conta-se que a Dinamarca é provavelmente o reino mais antigo do mundo, e permaneceu circunscrito ao mesmo território que ocupava no século IX. A família real de hoje é da mesma linhagem do rei Gorm, o Velho, que governou até o ano de 958 (Kongehuset <<http://kongehuset.dk/monarkiet/stamtraeeer/gorm>> 05/10/2010). Eles passaram pelo processo de cristianização no início do século XI, quando se tornaram luteranos. Falam uma só língua e se consideram todos descendentes de antepassados comuns que compartilham dessas raízes. Pode-se entender a construção histórica da homogeneidade da população como resultado do processo descrito por Benedict Anderson; um contínuo 'esquecer' e 'lembrar', no qual remonta-se a história em "determinados enredos" (ANDERSON 2008, p. 296), de modo a recontar fatos como pertencentes a história da nação alegando terem sido esquecidos e estarem sendo agora lembrados (ibid, p. 274), e dessa forma transformando-os em uma linearidade que reafirma o destino comum do povo, e reifica os elementos nacionais (ibid, p.35).

Existe uma ênfase dada ao fato de que o território da Dinamarca hoje é o mesmo do início de sua história. O reino já passou por várias transformações, tendo períodos em que estavam submetidos à Alemanha, outros em que dominavam parte da Suécia, e outro ainda em que a Noruega inteira estava sob a soberania do rei dinamarquês. Houveram invasões vikings no Reino Unido, e o norte da Alemanha pertenceu a Dinamarca por muitos anos. Hoje eles se resumem ao território 'original', sendo toda a área nacional falante do dinamarquês, ao contrário do que ocorreu durante os períodos de dominação e subordinação. A ênfase nessa unidade linguística e ancestralidade territorial, característica do nacionalismo (HUTCHINSON & SMITH 1994, p. 6), expressa a construção feita hoje da identidade cultural-nacional da Dinamarca. Stolke enfatiza que a retórica política em voga na Europa afirma uma relação inseparável de cultura e território, como mostra a elaboração de Alfred Sherman, diretor do Instituto de Estu-

do de Políticas Públicas de Direita, que justifica a aversão aos imigrantes afirmando tendências naturais do homem de escolher viver entre seus (culturalmente) semelhantes e rejeitar o diferente, e o instinto de defender seu território (in

BARKER 1981 *apud* STOLKE 1995, p.3). Como Stolke afirma, "A identidade coletiva é cada vez mais concebida em termos de etnicidade, cultura, patrimônio, tradição, memória e diferença [...]" (STOLKE 1995, p.4).



Mapa 1

Considerando esse contexto ao olhar para o fluxo recente de imigração que o país tem experienciado, é interessante questionar como o súbito contato com a diferença e, simultaneamente, com a desigualdade é incorporado ao pensamento social dinamarquês. Com que estratégias a sociedade e os governantes lidam com a situação, e até que ponto o multiculturalismo e a identidade étnica podem ser realmente

entendidos e conformados às concepções dinamarquesas?

Essas questões surgiram e se desenvolveram em meu contato com as novas políticas de integração do governo dinamarquês direcionadas às crianças imigrantes em idade pré-escolar. Vim a conhecer tais políticas por meio dos artigos de Helle Bundgaard & Eva Gulløv *Targeting Immigrant Children: Disciplinary Rationales*

in *Preschool (2008)* e *Children of Different Categories: Educational Practice and the Production of Difference in Danish Day-Care Institutions (2006)*<sup>2</sup>, e em função de visitas que fiz à creche da Cruz Vermelha Dinamarquesa para filhos de famílias requerentes de asilo.

O desafio social apresentado por essas minorias é encarado pelo governo dinamarquês de forma muito particular, que revela uma concepção mais geral sobre o que é diferença e qual é o significado de se pertencer à sociedade dinamarquesa. Eu pretendo explorar esses construtos a partir do emprego do conceito de integração nas políticas mencionadas e nas pré-escolas. A ênfase na importância de se expor os imigrantes a elementos e conteúdos culturais dinamarqueses revela a forma específica com que essa sociedade se relaciona com a diferença. Minha interpretação do conceito de integração se apoia no argumento de Gopal de que na Dinamarca igualdade é visto como uniformidade<sup>3</sup> (GOPAL, 2004).

## Afinal, o que é considerado integração na Dinamarca?

A discussão sobre o problema representado pela imigração na Dinamarca parece girar em torno do conceito integração. No Brasil, o discurso de combate à desigualdade é hoje sustentado pelo termo inclusão. A primeira vista os dois termos encerram a mesma idéia – promover igualdade, pertencimento e participação ativa. Contudo, eu comecei a suspeitar que a idéia de integração implicava em diferentes conceitos de igualdade, pertencimento e participação ativa. De acordo com as definições dos dicionários Oxford e Collins<sup>4</sup>, integrar é “incorporar, tornar inteiro, unir, unificar, adaptar” (OXFORD, 1993, p. 147). Quando se está integrado, “comportar-se de tal maneira a se tornar parte do grupo e ser aceito dentro dele”, se está “combinado em um só, unido, indivisível” (ibid). Integrar uma coisa com outra é “fazer com que as duas se tornem intimamente conectadas e formem parte de um único sistema ou idéia.” (COLLINS, 2003, p.97). Enquanto o conceito de integração implica transformar no mesmo, incluir é “compreender, englobar, envolver, tornar contido como elemento subordinado. Estar incluído é ser parte, figurar com, pertencer entre outros” (OXFORD, 1993, p.143). É “ser uma das partes de um grupo” (COLLINS, 2003, p.95). Na definição destes conceitos reside o ponto de partida para a questão central deste artigo: em que implica a diferença entre *tornar-se parte do grupo* e *tornar-se uma das partes do grupo*?

Ao olhar para as políticas direcionadas à integração de crianças imigrantes é possível ver que o conceito de integração de fato contém a idéia de tornar essas minorias cidadãos dinamarqueses; e de que ser um cidadão dinamarquês é ter sido exposto a uma certa criação com elementos culturais específicos. O relatório OECD<sup>5</sup> sobre Políticas em Educação e Cuidado na Primeira Infância na Dinamarca<sup>6</sup> reforça o papel central das instituições pré-escolares na socialização de imigrantes ou crianças bilíngues (referindo-se às crianças cuja língua materna não é o dinamarquês e que não o aprendem até que entrem em contato com a sociedade (OECD Report 2000, p.39)). De acordo com a cláusula relativa aos novos Danes –imigrantes e refugiados especificamente da Turquia, Paquistão, Iugoslávia, Iran, Palestina e Somália que possuem raízes culturais e valores distintos e, portanto compõem o alvo das preocupações quanto à integração (ibid, p.39) – “para garantir integração adequada de crianças bilíngues, é importante que estas tenham uma vaga em instituições pré-escolares” (ibid, p.39). O papel das instituições é reforçado como “papel preventivo e integrativo” e, portanto, as “autoridades públicas estão fazendo um grande esforço, por exemplo por meio das atividades de visitantes da saúde, para integrar os jovens novos Danes por meio de instituições pré-escolares” (ibid, p.39), começando por estimular famílias imigrantes a matricular seus filhos em uma creche.

No artigo *Targeting Immigrant Children: Disciplinary Rationales in Danish Preschools*, Hele Bundgaard e Eva Gulløv apresentam o processo de implementação de uma política municipal que visa estar a proficiência das crianças imigrantes na língua dinamarquesa em duas pré-escolas na Dinamarca, procedimento esse parte do Plano Geral para Melhor Integração<sup>7</sup> (OECD Report 2000, p. 39). Como as autoras mostram, o episódio assinala uma lacuna entre a real intenção do governo de se avaliar as crianças – produção de dados para o posterior desenvolvimento de mecanismos que possam garantir que essas crianças sejam fluentes em dinamarquês no momento em que atingem a idade escolar – e as consequências no nível micro, que podem se resumir na demarcação das crianças imigrantes em seu ambiente social, baseada em suas origens étnicas distintas. O episódio também deixa claro o papel diferenciado que as famílias imigrantes ocupam na sociedade dinamarquesa.

A política focada na integração, como narra o artigo, levou à segregação quando posta em contato com idéias pré-concebidas sobre as categorias das crianças imigrantes, trazidas à tona pelos educadores e pelas próprias famílias. O artigo descreve a forma como a equipe da

<sup>2</sup> Em português, “Enfoque nas crianças imigrantes: racionalidades disciplinares na pré-escola” e “Crianças de diferentes categorias: Práticas educacionais e a produção da diferença nas instituições pré-escolares dinamarquesas”.

<sup>3</sup> Escolhi uniformidade como a tradução mais próxima de sameness, um conceito construído e imbuído de significado pelo referido autor.

<sup>4</sup> Foram mantidas as definições dos termos “integrate” e “include” por serem esses os termos empregados no artigo original, na bibliografia utilizada e no debate corrente no país. O dicionário Aurélio (1993) confirma a correspondência de significado com os termos integrar e incluir, excluídas pequenas variações.

<sup>5</sup> OECD = Organization for Economic Co-operation and Development (Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico)

<sup>6</sup> Nome original do relatório: OECD Report on Early Childhood Education and Care Policy in Denmark.

<sup>7</sup> Overall Plan for Improved Integration



pré-escola executou a avaliação da proficiência das crianças, mostrando que o que foi levado em conta dizia respeito a aspectos de diferenças culturais de criação, apresentados como se fossem relacionados às habilidades das crianças na língua dinamarquesa. O teste em proficiência abriu, dessa forma, espaço para a expressão de julgamentos morais sobre as famílias imigrantes por parte da equipe educadora. Um exemplo disso é a relação, estabelecida por uma educadora, entre a escolha da mãe do momento para ensinar seu filho a usar o banheiro (a educadora considerou muito cedo) e o comportamento 'frustrado' da criança na instituição<sup>8</sup>, tudo isso descrito no formulário oficial para o teste de proficiência (BUNDGAARD & GULLØV 2008, p.47- 48). Uma das consequências da referida avaliação foi a preocupação da mãe com os resultados negativos que sua forma de criar o filho poderiam trazer, quando relatados às autoridades, para o futuro do filho na Dinamarca. Ela, aceitando a autoridade da professora em prover orientação para o comportamento adequado na sociedade dinamarquesa, reproduz o discurso do regime disciplinar para produção de "cidadãos bem integrados e moralmente bons" (ibid, p.48), e ela o faz porque reconhece seu lugar na sociedade como diferenciado e inferior, e projeta esse reconhecimento no desejo de garantir ao seu filho um lugar de igualdade (ibid, p.48).

O que me chamou atenção na descrição dessa interação entre instituição e famílias foi o fato de que a posição de autoridade é ocupada pelo educador, como Bundgaard e Gulløv afirmam. Em outro artigo, elas escrevem:

*"apoiada pelo sistema institucional, ela [a professora] tem o direito legítimo de definir como se comportar de forma socialmente adequada. (...) categorias de ascrição são impostas a algumas crianças em particular e às suas famílias em uma instituição pré-escolar pública" (BUNDGAARD & GULLØV 2006, p. 150, grifo meu).*

Minha experiência com crianças pequenas no Brasil foi, em grande parte, em contato com crianças de classe média e alta. Trabalhei em uma pré-escola particular e vivi cercada de pessoas deste círculo social também em minha vida pessoal. Neste contexto específico, minha impressão das concepções culturais sobre criação e das relações entre instituição e família no Brasil é a de que as instituições fazem o melhor para se adequarem às necessidades e desejos dos pais, e dificilmente estão em posição de dizer aos pais como criar seus filhos. Na Dinamarca, aparentemente, a instituição tem a autoridade e o maior conhecimento em criação, e é sua responsabilidade dizer aos pais como fazê-lo quando julga-se necessário. Em minha visita à creche para os requerentes de asilo, a educadora que me recebeu afirmou que "se nós sabemos que a mãe está alimentando à criança com algo que não é saudável, nós temos que conversar com ela e dizer a ela o que dar à

criança, porque se nós sabemos, porque nós estudamos, nós temos que dizer-lhes" (notas de campo). Outra pré-concepção expressa nesse depoimento, e da qual não compartilhamos no Brasil, é a de que criação é uma questão de conhecimento científico e educação. No Brasil, ao contrário, a criação é vista como algo natural, quase instintivo, e pessoal, e por isso não está em posição de ser criticada a partir de uma relação desnivelada de autoridade como aparentemente acontece entre instituição e família na Dinamarca.

Se instituições educacionais detêm autoridade no que é considerado certo em criação, as consequências dessa forma de se pensar se tornam complicadas quando educadores lidam com pais imigrantes. Apesar de que os educadores estejam cientes das diferenças culturais e da necessidade de se respeitá-las, a ideia de que eles sabem mais permanece emaranhada nas relações, e aparece nas entrelinhas quando das interações com os pais. Essa autoridade se mescla com pré-concepções difundidas na sociedade sobre certas práticas culturais diferentes trazidas pelos imigrantes. Como observado por Bundgaard e Gulløv, professores nas creches usam a palavra 'estrangeiro' para se referir as famílias do Oriente Médio, enquanto pais de países ocidentais não se enquadram nessa categoria (BUNDGAARD & GULLØV 2006, p.149); da mesma forma como foi feita a diferenciação no relatório oficial da OEDC entre famílias de determinados países que não compartilham de uma raiz cultural ocidental (referido acima, p. 4). Essa diferenciação está enraizada em uma caracterização dos imigrantes do Oriente Médio amplamente difundida na Europa atual por partidos conservadores anti-imigração, que alegam que os problemas sociais e econômicos vividos hoje são causados pela entrada desses imigrantes, retratados no já conhecido estereótipo que mistura as ideias de uma religião islâmica anti-secularista, uma mentalidade política ditatorial e machismo para criar o inimigo da democracia e liberdade e encarná-lo no imigrante (STOLKE 1995). Sem me adentrar nos motivos e efeitos de tal discurso, afirmo que há uma correspondência entre ele e o imaginário do senso comum dinamarquês, como fica explícito na utilização do termo 'estrangeiro' na pré-escola. Essa caracterização se combina com a autoridade detida pelos professores em definir o que é adequado em matéria de criação, promovendo oportunidades de criticar e rejeitar a diferença. Bundgaard e Gulløv decrevem um episódio muito ilustrativo dessa fricção, relatando como uma professora demandou de uma mãe imigrante que ela mandasse doces para a escola para celebrar o aniversário de seu filho, mesmo depois da mãe ter expressado que aquilo não era importante na família. A educadora, partindo de suas próprias concepções do que é importante para as crianças, afirmou que a mãe não tinha direito de ir contra as decisões da instituição, e que ela simplesmente tinha que mandar algum doce. (BUNDGAARD & GULLØV 2006, p. 152). A dificuldade

<sup>8</sup> Na Dinamarca a idade normal para se tirar as fraldas das crianças é, média, 3 anos e meio, dois anos mais tarde do que a média no Brasil.

em se relacionar com a diferença é expressa em um exercício de autoridade que permite colocar "a percepção da diferença (...) formulada como um julgamento moral" (ibid, p.72).

Esses eventos apontam para o fato de que as crianças dinamarquesas são criadas de forma bastante similar, e que todos esses elementos comuns são considerados essenciais para se ter uma boa infância e se tornar "pessoas funcionais e cidadãos dinamarqueses" (BUNDGAARD & GULLØV 2006, p.54). A educadora da Cruz Vermelha me explicou que a creche é o único lugar onde as crianças requerentes de asilo acessam elementos da infância dinamarquesa, e estes são muito importantes para que elas se integrem ao mundo lá fora (notas de campo), mostrando como a percepção desses elementos está fundida à perspectiva de uma boa constituição cívica. Essa é a expressão final de como os construtos produzidos por instituições e Estado – aqueles que têm voz produzindo discursos – são reproduzidos por todos envolvidos em educação e criação, incluindo as próprias famílias de minorias, que passam a buscar se enquadrar nesse comportamento que lhes é apresentado como o adequado. Como no caso os elementos da infância dinamarquesa são elencados como imprescindíveis, o resultado é a manutenção da inferioridade de alguns traços culturais, que carregam elementos distintos.

Presenciei situações que me pareceram exemplos da forma como esses ícones culturais são trazidos para a vida das famílias imigrantes através das crianças, em um movimento que parte tanto das educadoras como das famílias. Um deles diz respeito à adoção de um hábito particular: as crianças dinamarquesas dormem o sono da tarde fora de casa, em carrinhos de bebê. As crianças da creche da Cruz Vermelha também eram postas em carrinhos pelas educadoras para dormirem, e aquilo nunca havia sido questionado. Apesar disso, todas as mães expressaram em conversas informais comigo que achavam aquele hábito estranho, e afirmaram que "em seus países as crianças dormem em camas" (ao que respondi "no meu também") (notas de campo). Mesmo conscientes de seu estranhamento, essas mães nunca o disseram às educadoras. Outro evento que me pareceu exemplar foi o aniversário de uma criança de família indiana que frequentava essa mesma creche. Na Dinamarca, todos os aniversários são decorados com bandeirinhas, da Dinamarca. Quando essa criança completou 2 anos, sua mãe foi convidada a fazer um bolo e levá-lo para a celebração na creche. No momento da festinha, a educadora trouxe bandeirinhas e perguntou para a mãe se ela gostaria de tê-las espetadas no bolo, ao que ela respondeu que sim. Podem ser muitos os significados desse gesto, mas acredito que um deles é esse movimento de incorporação dos elementos identitários dinamarqueses, ainda que esses elementos não sejam entendidos nos termos nativos, mas talvez em termos de via para o pertencimento.



Foto: Flora Botelho

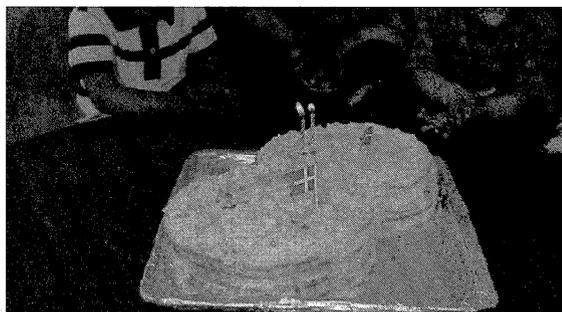


Foto: Flora Botelho

## A antipatia à diferença

Através das diferentes racionalidades expressas pelas políticas públicas dinamarquesas, as práticas das instituições educacionais, as concepções do senso comum dinamarquês e das próprias minorias em relação às crianças imigrantes, é possível detectar uma pressuposição comum e central que reside no aqui explorado conceito de integração. Independentemente das diferentes abordagens feitas por cada uma das esferas que se relacionam com o assim chamado "problema", todas elas partem da pressuposição primeira de que a chave fundamental para se permitir pertencimento à sociedade aos novos Danes é a homogenização.

Em uma cultura homogênea como a dinamarquesa, onde a semelhança generalizada está nas remotas raízes culturais comuns, no fenótipo nórdico, no tamanho do território e nas condições oferecidas pelo Estado de bem-estar social, diferenças aparecem como um corpo estranho que desafia as formas conhecidas de interação. Kusum Gopal, no artigo *Janteloven, The Antipathy to Difference; Looking at Danish Ideas of Equality as Sameness*<sup>9</sup>, busca traçar uma caracterização do ethos dinamarquês através dos 10 mandamentos da lei de Jante, que servem como linha guia para a moralidade da população de forma conscientemente reconhecida por eles. O trabalho de Gopal trata aspectos da ascripção indentitária dinamarquesa como especificidades do conteúdo cultural deste povo. Ele afirma que "[o] que é facilmente aparente na cultura dinamarquesa é que a expressão de autonomia individual está circunscrita por formas prescritas de expressão pública. Apenas alguns tipos de self são aceitáveis, e o individualismo desgovernado no espaço público não é permitido"<sup>10</sup> (GOPAL 2004, p.66). Considero sua abordagem um tanto controversa; contudo,

<sup>9</sup> Em português: "Janteloven, A Antipatia à Diferença; olhando para as concepções dinamarquesas de igualdade enquanto sameness".

muitos dos elementos coletados pelo autor para caracterizar essa circunscrição às formas prescritas de expressão pública ajudam a pensar a realidade dinamarquesa. Considere essa caracterização válida desde que seja levado em conta que não há nada de fixo ou absoluto nos elementos evidenciados. A realidade apresentada é situacional e se apresenta como resultado de uma construção produzida pelo autor. Ainda assim, é interessante entender que tipo de pessoa é essa que se deve ser para pertencer ao grupo dos dinamarqueses, ou seja, quais características são eleitas por eles para diagnosticar o pertencimento, especialmente em um contexto como o atual onde essas são características mais que nunca conscientes e reificadas no discurso e no contato com os imigrantes.

O autor apresenta a impressão de que há uma tendência de se inferiorizar tudo que não é o mesmo, reproduzindo as palavras de Gullestad: "é inconcebível para um norueguês (e eu adicionaria nesse sentido até mesmo os dinamarqueses) ver pessoas como diferentes e em igualdade ao mesmo tempo" (GULLESTAD; 1996 apud GOPAL 2004, p.72). Uma vez que as idéias de diversidade e igualdade são inconciliáveis, a perspectiva de se manter a igualdade necessariamente depende da homogenização. "Tradições igualitárias, portanto, não são necessariamente sobre uma uniformidade inerente, mas sobre uma forma concreta de se assegurar a manutenção da uniformidade através da subestimação de outras diferenças" (GULLESTAD 1996 apud GOPAL 2004, p.68).

Gopal mostra como a dificuldade de se relacionar com a diferença é expressa explicitamente nas afirmações dos dinamarqueses, como nesse diálogo significativo sobre os groenlandeses que ele manteve com um taxista:

*"Nós dinamarqueses fizemos tudo que pudemos para ajudar essas pessoas, mas eles são teimosos demais. Eles não aproveitam as oportunidades que são dadas a eles para melhorarem a si mesmos e se tornarem como nós." [Gopal se aventura] 'Talvez eles queiram continuar como seus antepassados e se sentirem como groenlandeses e não queiram ser como os dinamarqueses.' 'Bom, agora é tarde para isso... eles moram aqui', ele respondeu" (GOPAL 2004, p.72; grifo meu)*

Tal afirmação nos faz atentar para duas coisas – uma é a pressuposição de que não apenas é possível, mas também obrigatório a qualquer um que viva na Dinamarca se tornar dinamarquês. A segunda é a superioridade em ser dinamarquês. Se entre eles os dinamarqueses são todos iguais, quando se trata de pessoas de fora eles têm certeza de que são melhores. Essa é uma combinação perigosa quando se manifesta na forma como as instituições lidam com crianças imigrantes e suas famílias. Ainda que os educadores não

as afirmem explicitamente, essas suposições permanecem nas relações vivenciadas nas creches, e são transmitidas às crianças que frequentam o lugar, no processo aparentemente paradoxal de se 'demarcar e silenciar diferenças' simultaneamente (BUNDGAARD & GULLØV 2006). Esse é um dos prováveis indicadores para se explicar porque essas crianças estão brincando separadas das crianças dinamarquesas antes de completarem quatro anos de idade, reproduzindo a segregação e produzindo desigualdade (a tão temida desigualdade) dentro do Estado de bem-estar social dinamarquês.

## Últimas considerações e mais um curto paralelo

Esse artigo apresenta um recorte do contexto que analiso, e uma primeira abordagem que não abarca diversos aspectos importantes do fenômeno vivido hoje na Europa. Um aprofundamento na história política da Dinamarca e nos dados quantitativos sobre os fluxos migratórios contemporâneos, assim como um leque maior de abordagens sobre a retomada do pensamento conservador na Europa, e um aprofundamento nos conceitos de nacionalismo, etnicidade e multiculturalismo poderiam promover uma reflexão mais crítica, relativizada e rica. O que é apresentado aqui se resume a primeiras impressões de uma experiência que fez com que fosse necessário elaborar as circunstâncias novas nas quais estava inserida.

A partir desse esboço, entendo que o termo integração expressa a lógica que permeia o contato com a diferença na Dinamarca, tanto no nível da elaboração das políticas públicas como no nível do contato cotidiano com os imigrantes. A postura adotada no país hoje remete aos projetos civilizatórios que afirmavam apenas uma direção para o desenvolvimento do Brasil, retórica ainda presente em nosso país, mas cada vez mais debatida e desconsiderada. Viver o movimento feito hoje na Dinamarca diante da imigração me faz acreditar que a nova bandeira levantada pelos movimentos de esquerda no Brasil que clamam igualdade na diversidade estão no caminho certo. Elas resultam da constatação de que as construções míticas sobre uma população mestiça sem diferenças nunca foram suficientes para incluir todos os segmentos da sociedade, uma vez que diferenças continuavam existindo, e em desigualdade. Por isso, incluir sem homogenizar, permitir diferenças sem julgamento de valor e exclusão e respeitar outras formas de expressão cultural são para mim a forma de se alcançar uma sociedade verdadeiramente democrática e livre. O exemplo da Dinamarca, explorado neste artigo, só faz reforçar minha posição. Integrar demandando homogeneidade só faz destacar a diferença e promover mais desigualdade.

10 [What is easily apparent in Danish culture is that the expression of individual autonomy is circumscribed by prescribed forms of public expression. Only some kinds of Self are acceptable, unreigned individualism in public space will not do.]

Submetido em Agosto de 2010

Aprovado em Junho de 2011

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict 2005 [1991]. "Comunidades Imaginadas, Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo". Edições 70.
- BUNDGAARD, Hele & GULØV, Eva (2008) "Targetting Immigrant Children: Disciplinary Rationales in Danish Preschools". In: Exploring regimes of discipline: the dynamics of restraint. The EASA series, vol. 8, pp. 42- 56. NY: Berghahn Books.
- \_\_\_\_\_. (2006) "Children of Different Categories: Educational Practice and the Production of Difference in Day-Care institutions". In: Journal of Ethnic and Migration Studies vol. 32, No 1, January 2006, pp. 145-155.
- GOPAL, Kusum (2004) "Janteloven, The Antipathy to Difference; Looking at Danish ideas of Equality as Sameness". In: Cambridge Anthropology vol. 24, No. 3, 2004, p. 64- 82.
- HUTCHINSON, John & SMITH, Anthony D. (1994) (editors). "Nationalism". New York: Oxford Press.
- KÆRGÅRD, Niels (2006). "The Foundation of the Danish Welfare State: Ethnic, religious, and linguistic harmony" In: The XIV International Economic History Congress, 26th August 2006.
- PIERUCCI, Antonio Flávio (1998) "Cidades da Diferença". São Paulo: 34.
- STOLKE, Verena (1995). "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe" In: Current Anthropology vol. 36, n. 1, feb.
- (2000) Early Childhood Education and Care Policy in Denmark – Background Report Published by: The Ministry of Social Affairs in consultation with the Ministry of Education. Translation: ad hoc Translatørservice, Copenhagen. In: OECD Internet homepage: <[http://www.oecd.org/country/0,3377,en\\_33873108\\_33873309\\_1\\_1\\_1\\_1\\_1\\_1,00.html](http://www.oecd.org/country/0,3377,en_33873108_33873309_1_1_1_1_1_1,00.html)>
- (1993) Minidicionário da língua portuguesa Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, Ed.Nova Fronteira.
- (2003) Collins COBUILD Advanced Learners' English Dictionary, HarpersCollins Publishers.
- (1993) [1933] The New Shorter Oxford English Dictionary in historical principles, Clarendon Press. Oxford University Press.
- BBC <<http://news.bbc.co.uk>> UN facts for Brazil and Denmark.
- Kongehuset <<http://kongehuset.dk/monarkiet>>
- IMAGEM: <https://www.blogger.com/blogin.g?blogspotURL=http%3A%2F%2Fmapssite.blogspot.com%2F2009%2F07%2Fmap-of-europe-black-and-white.html> – acessado em 28 de agosto de 2010.

# Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Belo Horizonte: reflexões sobre identidade religiosa e identidade étnica

**Thiago Pinto Barbosa**

Graduando do Curso de Ciências Sociais

**Palavras chave:** Identidade religiosa; Identidade Étnica; Imigrantes Alemães; Igreja Evangélica de Confissão Luterana;

**Key words:** Religious Identity; Ethnic Identity; German Immigrants; The Evangelical Church of Lutheran Confession;

**RESUMO:** Partindo de uma reconstrução histórica da imigração alemã em Belo Horizonte e da trajetória da comunidade evangélica luterana nesta cidade e com base em pesquisa qualitativa, o artigo trata da questão da identidade deste grupo, considerando etnicidade e religiosidade e a relação entre ambas no que se refere à formação identitária social. Observa-se como a identidade deste grupo foi sendo construída e maleada em resposta ao contexto, a princípio com ênfase na etnicidade, e mais recentemente, com uma preponderância da religiosidade enquanto principal elemento distintivo. Tal tendência constitui uma estratégia de sobrevivência da Igreja Evangélica de Confissão Luterana, que tem cada vez mais se aberto a novos fiéis e se afastado de sua identificação com a Alemanha.

**ABSTRACT:** From a historical reconstruction of German immigration in Belo Horizonte and the trajectory of the Evangelical Lutheran community in this city and based on qualitative research, the article addresses the question of the identity of this group, considering ethnicity and religion and the relationship between them in relation to social identity formation. Note how the identity of this group was being built in response to context, beginning with an emphasis on ethnicity, and more recently, with a preponderance of religion as the main distinguishing feature. This tendency is a survival strategy of the Evangelical Lutheran Church, which has become increasingly open to new and faithful away from their identification with Germany.

## Introdução

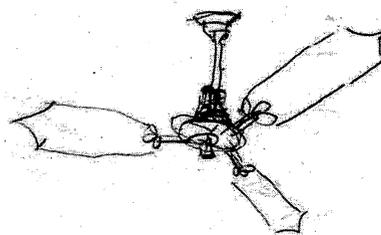
A despeito de possíveis tendências gerais de secularização, muitas são as formas de manifestações e identidades religiosas que podem ser encontradas em uma metrópole contemporânea. Em Belo Horizonte, tal fenômeno não é diferente. Considerável parcela das religiões presentes na capital mineira tem sua origem ligada a fluxos migratórios internacionais relativamente recentes. Dentre estes, tem-se o fluxo de germânicos que, vindo de outras cidades no Brasil e também diretamente da Europa, se fixou de forma significativa na cidade ao longo do último século. Tem-se aí, neste fluxo, o início da religião luterana em Belo Horizonte.

A denominada Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Belo Horizonte – CECL-BH com seus mais de 600 membros é o tema deste artigo. A partir de revisão bibliográfica e trabalho de campo composto por observação participante em cultos, entrevista em profundidade com Pastor e conversas com diversos membros desta comunidade, me proponho aqui a esboçar algumas reflexões sobre a confessionalidade luterana e a identidade religiosa deste grupo, assim como sua identidade étnica – referente à sua origem germânica – e as relações entre tais identidades no contexto atual.

## Alemães e luteranos em Belo Horizonte

A história da imigração de alemães para o Brasil remonta a meados do século XIX. Preocupado em trazer mão de obra, preferencialmente branca, a regiões ainda menos ocupadas do país, o governo brasileiro incentivou a vinda de milha-

res de colonos europeus a partir do século XIX até início do século XX. Por outro lado, pobreza, instabilidade política e diversos conflitos bélicos neste período estão entre os principais motivos para o abandono da morada na Europa. (Prien, 2001). Estima-se que, entre os séculos XIX e XX, chegaram ao Brasil pouco mais de 235.000 imigrantes alemães, sendo que a maioria destes se fixou nos estados da região Sul e Espírito Santo. (Seyferth, 1994).



Entre esses imigrantes alemães e também entre os imigrantes suíços e austríacos, havia católicos e, principalmente, protestantes, que se dividiam em luteranos e reformados. Apesar de suas diferenças internas, os protestantes se organizaram em igrejas sob a identidade luterana e contavam inicialmente com pastores improvisados. A partir de 1886, pastores dos Estados germânicos passaram a emigrar para o Brasil em atendimento às comunidades luteranas aqui estabelecidas. As organizações luteranas regionais que foram surgindo vieram a dar origem, já na virada das décadas 1940-1950, à denominada Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB<sup>1</sup>. Estima-se que hoje a IECLB conte com um milhão de membros no Brasil. (Prien, 2001; Mendonça, 2004).

<sup>1</sup> Como explicam Mendonça (2004), Jungblut (1994), Prien (2001) e entrevistados, desenvolveu-se, no Brasil, outro ramo do luteranismo, representado pela Igreja Evangélica Luterana do Brasil - IECLB. Esta igreja se originou em um fluxo de pastores do Sínodo Luterano de Missouri (EUA) no começo do século XX – época em que a Alemanha passava por um período de turbulências socioeconômicas e, por isso, menos pastores foram enviados ao exterior –, que compuseram seu próprio sínodo no Brasil e que não participaram da formação da IECLB, dada com a junção dos outros quatro sínodos no Brasil. Diferentemente dos sínodos fundadores da IECLB, a IECLB, no contexto de sua formação, contou com pastores mais dispostos ao trabalho missionário e que propuseram uma maior integração à cultura brasileira.

Em Minas Gerais, o principal fluxo de alemães no século XIX se deu em Juiz de Fora, cidade localizada a 280km de distância ao sul da capital mineira. Os 1.200 imigrantes alemães que compuseram este primeiro grande fluxo migratório no Estado foram incorporados a dois empreendimentos patrocinados pelo governo do império: a construção da Rodovia União Indústria e a instalação do projeto agrícola Colônia Alemã Dom Pedro II. Ambas se enquadravam nas políticas nacionais de incentivo à imigração europeia. Como relata Arantes (2000), esses imigrantes enfrentaram inúmeras dificuldades, ligadas principalmente às precárias condições de moradia na colônia e às relações de caráter quase escravista que se estabeleceram com a direção da colônia. Para Arantes (2000), frente a essas dificuldades e aos problemas decorrentes da pouca amistosidade nas relações com a sociedade receptora local, restava aos imigrantes o fortalecimento dos laços internos de solidariedade e ajuda mútua. Como estratégia de sobrevivência do grupo, as relações amorosas e de matrimônio endogâmicas eram altamente incentivadas – em todos os casamentos realizados entre 1858 e 1885 apenas 6% uniam colonos e nacionais. (Arantes, 2000).

Entre os alemães de Juiz de Fora, metade era católica e metade era luterana, conforme relata Arantes (2000). No entanto, dado à situação sociopolítica do grupo, tais identidades religiosas não eram tão contrastadas, uma vez que, para este grupo étnico em situação de conflito com a sociedade majoritária, mais lhes importava – e unia – sua identidade étnica. Os católicos e protestantes da Colônia D. Pedro II se uniram para construção de uma capela local, que uma vez pronta, passou a ser dividida pelas duas religiões, em cultos em domingos alternados, até que outras igrejas fossem construídas. Arantes (2000) destaca ainda que, além dos cultos, festas e comemorações religiosas tinham lugar de destaque nesta comunidade alemã. Nestes eventos de motivação religiosa, percebia-se também uma exaltação de germanidade e de afirmação da identidade étnica do grupo.

Nesse sentido, esta breve incursão sobre a comunidade de alemães em Juiz de Fora é importante para que pensemos sobre as formas da articulação entre religiosidade e etnicidade que se deram de maneira semelhante em Belo Horizonte. Além do mais, é de Juiz de Fora que virão os primeiros alemães habitantes da nova capital Belo Horizonte e, conseqüentemente, os primeiros pastores luteranos itinerantes. Na capital mineira se convergem também outros alemães emigrantes de pequenas colônias no

centro do Estado que se dissolveram.

Não obstante, o fluxo migratório internacional Alemanha-Belo Horizonte ainda era presente na primeira metade do século XX, especialmente no pós-Primeira Guerra Mundial, período em que uma grave crise socioeconômica incentivou a emigração alemã. Além da crise, novas e duras políticas de controle de imigração tomadas neste mesmo período nos Estados Unidos<sup>2</sup> – o principal receptor de imigrantes europeus – contribuíram para que mais alemães escolhessem o Brasil como destino. Assim, em 1933, a maioria dos alemães residentes em Belo Horizonte havia chegado à cidade há menos de dez anos.

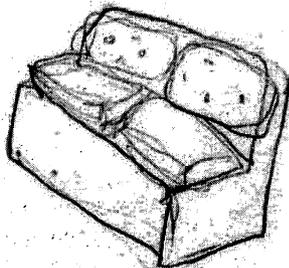
No começo deste mesmo ano, o Pastor Schwaner, de Juiz de Fora, viaja a Belo Horizonte com o objetivo de tratar com os alemães de lá acerca da fundação de uma comunidade luterana local, visitando as várias famílias alemãs em suas casas. Muito otimista em seu relato de viagem, ele afirma:

*Mesmo junto aos católicos encontrei descendência maravilhosamente compreensiva. Eles fundamentavam seu interesse numa comunidade evangélica por considerá-la, em primeira linha, como portadora do espírito germânico, enquanto o catolicismo, por ser internacional, não valorizava a conservação da germanidade. Eles iriam apoiar, portanto, qualquer empreendimento que incentivasse a causa alemã. (apud Schaper, 2004).*

Neste relato do Pastor Schwaner, percebe-se que, assim como observado em Juiz de Fora, dentre os alemães de Belo Horizonte as fronteiras identitárias religiosas não eram tão relevantes em tal contexto frente a um projeto de criação de uma comunidade. Aqui, como se deixa transparecer no interesse dos católicos quanto à formação da comunidade evangélica, a afirmação da identidade étnica germânica, em detrimento de outras identidades, coloca-se como prioritária.

Assim, conforme relata Schaper (2004), ainda em 1933, após a celebração de um culto e uma reunião com 40 pessoas em uma tradicional cervejaria alemã da capital mineira, decidiu-se fundar uma igreja luterana em Belo Horizonte. Até a construção de um templo próprio os cultos semanais eram realizados na Igreja Metodista. Antes mesmo que se pensasse a questão de um espaço próprio para seus cultos, a comunidade luterana se preocupou principalmente com a constituição de uma escola para seus filhos. Com auxílio da Embaixada da Alemanha, fundou-se a Associação Escolar Alemã, cujas aulas de sua escola primária bilingue começaram em 1934, sediadas a princípio em um salão da Igreja Metodista e depois, a partir de 1935, em uma grande casa alugada no bairro São Pedro, para onde também se transferiram os cultos e os eventos culturais e festivos. Em 1939, a Associação Escolar construiu e inaugurou sua sede própria em um grande terreno no centro da cidade. (Schaper, 2004).

No entanto, a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) teve graves repercussões para os



<sup>2</sup> Tanto o Emergency Quota Act, assinado em 1921, quanto o Immigration Act de 1924 impuseram limitações ao número de imigrantes que podiam ser admitidos nos Estados Unidos. Este último, que substituiu o primeiro e foi ainda mais restritivo, estabeleceu que o número de imigrantes admitidos anualmente no país deveria ser inferior a 2% do número total de pessoas com aquela origem nacional que já residisse no país em 1890. Assim, a quota permitida para alemães era de apenas 51.227 anuais – número muito inferior aos mais de 805 mil alemães que emigraram aos EUA em 1920. (Zolberg, 2006).

alemães no Brasil. Ainda em 1939, o governo getulista proibiu publicações e celebrações em língua alemã. Logo após o início da Guerra, os pastores e outros membros das comunidades alemãs de Juiz de Fora e Belo Horizonte, apesar de negarem envolvimento com o governo nazista, foram presos. Em Belo Horizonte, foram confiscadas as economias da comunidade e a sede da Associação Escolar foi tomada. Os pastores ficaram retidos até o fim da Guerra, em 1945, e as economias confiscadas pelo governo foram devolvidas à comunidade dez anos depois. Entretanto o terreno e a sede da Associação Escolar nunca foram devolvidos. Acuada e abalada por tais repressões, a comunidade se dissolveu. (Schaper, 2004).

Já em 1946, foi feita uma assembleia geral para tentar reunir os membros da comunidade. Com a presença de apenas 13 pessoas, decidiu-se abrir novamente a comunidade, agora com um novo nome, sem menção à origem nacional de seus membros: Comunidade Evangélica de Belo Horizonte. Os cultos seriam realizados provisoriamente em templo da Igreja Presbiteriana. Não se pensou, no entanto, em reabrir uma associação escolar. De qualquer forma, ao longo do mesmo ano, já quase cem pessoas requisitaram sua admissão como membros da comunidade. (Schaper, 2004).

No fim da década de 1940, em uma convergência nacional dos sínodos luteranos regionais, formou-se a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB. Em seguimento às tendências de fortalecimento nacional e abramileiramento fundadoras da IECLB, a igreja de Belo Horizonte, agora IECLBH, passou, a partir de 1949, a oferecer também cultos na língua portuguesa, uma vez por mês. Ao longo de 1950, tais cultos foram pouco frequentados, o que fez com que membros da comunidade argumentassem que estes cultos deveriam ser abolidos, já que todos “entendiam perfeitamente o alemão” (Schaper, 2004, p. 62). Após um caloroso debate em uma assembleia da igreja, decidiu-se em acirrada votação que os cultos em português deveriam ser mantidos.

A frequência de cultos em português, a princípio baixa, foi aumentando gradualmente ao longo das próximas décadas. É preciso destacar que isso se deu apesar do grande aumento do número de membros alemães da igreja com a chegada de várias famílias alemãs vindas a Belo Horizonte devido ao estabelecimento local de empresas germânicas (Mannesman, Thyssen-Krupp, etc) nos anos 1950. No final da década, mais de 120 famílias alemãs compunham a comunidade, que finalmente pôde arcar com a compra de um terreno próprio, no bairro da Serra, onde foi construído seu templo nos anos seguintes.

Ao longo dos anos de 1960 e 1970, o número de membros da Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Belo Horizonte (CECLBH) aumentou, parte em decorrência da vinda de famílias luteranas de cidades do interior do Estado, como Teófilo Otoni, à capital. Como se percebe em relato do Pastor Wirth (1997, *apud* Schaper, 2004), então jovem pastor da IECLBH, nos anos 1970, muitos jovens já não

dominavam mais a língua alemã e por isso não tinham tanto interesse na vida da comunidade religiosa. De acordo com o mesmo relato, vários membros nascidos na Alemanha tampouco eram muito ativos na religião, só frequentando a igreja em datas especiais. O Pastor Wirth iniciou então vários trabalhos junto aos jovens (grupo de jovens, excursões, culto infantil etc.), o que aumentou em muito a frequência destes novos cultos, em especial nos cultos em português<sup>3</sup>.

## Assimilação cultural e o declínio da etnicidade: chance de revigoração da religiosidade?

A inserção gradual dos cultos em língua portuguesa e a preocupação maior com o envolvimento dos jovens, além da renúncia à vontade de que estes jovens tenham uma educação em língua alemã em seu enclave étnico, são sintomas das transformações passadas pela comunidade luterana brasileira, não por acaso no período pós-guerra. Por um lado, poderíamos pensar que as experiências traumáticas de perseguição passadas pelos imigrantes alemães durante os anos da guerra e possivelmente os estigmas surgidos na sociedade anfitriã fizeram com que estes atores deixassem de enfatizar sua identidade étnica alemã, uma vez que esta – nos termos de Eriksen (2002) – já não faria nenhuma diferença social positiva neste contexto político; ou, nos termos de Grün (1995), já não valia tanto mais a pena ser alemão no Brasil. Como uma negação ao estigma (nazista)-alemão, estes alemães se preocuparam então mais incisivamente em se integrar à sociedade e cultura brasileiras, afirmando-se preferencialmente como brasileiros, por fim.

Por outro lado, poderíamos pensar que os luteranos brasileiros tiveram de efetuar mudanças na sua concepção de comunidade religiosa em parte devido a uma simples preocupação com a continuidade de sua religião e com a inserção de novos membros. Em decorrência a tal reformulação identitária e aos processos a ela atribuídos, tais como uma maior integração à sociedade majoritária, pode-se dizer que tem ocorrido uma perda dos elementos culturais distintivos dos alemães. Seus descendentes, hoje na segunda, terceira ou até mesmo quarta gerações, em geral não têm domínio da língua de seus antepassados. Os mais velhos, nascidos na Alemanha ou criados num contexto familiar-domiciliar ainda marcadamente alemão e endogâmico, são cada vez menos expressivos numericamente, sendo que muitos deles, como se percebe no relato do Pastor Wirth descrito acima, não são tão religiosamente engajados, frequentando a igreja somente em ocasiões especiais<sup>4</sup>. Dessa forma, não é surpreendente que a igreja, visando sua própria sobrevivência, tenha que abandonar sua associação à comunidade étnica e se abrir para pessoas e elementos culturais – em especial a língua – da sociedade anfitriã, conseguindo, assim, novos fiéis<sup>5</sup>.

Em elucidação a isso é interessante pensar no exemplo do budismo no Brasil, que enfren-

<sup>3</sup> Paralelamente à inserção de jovens em maior número (e, em parte, associada a isso), a década de 1970 marca uma grande influência da Teologia da Libertação na IECLBH, dando-se início a vários projetos sociais, alguns deles até hoje em curso (lar para idosos Luise Griese e projeto de aulas de música no Aglomerado da Serra, entre outros), o que intensifica o contato da IECLBH com a sociedade brasileira.

<sup>4</sup> Pode-se imaginar que talvez, para estes alemães, a comunidade evangélica de confissão luterana é, mais que um espaço religioso, um espaço de convívio da comunidade teuto-descendente.

<sup>5</sup> Além desses fatores, não se devem esquecer os impedimentos jurídico-burocráticos herdados do período de perseguição durante a guerra que por alguns anos permaneceram dificultando a reinstitucionalização de grupos e associações explicitamente alemães. Para exemplo disso em Belo Horizonte, ver: Schaper, 2004, p. 60.

ta problemas semelhantes a outras religiões de imigrantes. Trazido ao país pelos imigrantes japoneses, este budismo "amarelo" encontra-se em grave declínio, que pode ser atribuído a diversos motivos, como explica Usarski (2008). Uma vez migrados para áreas urbanas, as gerações posteriores aos emigrados do Japão tiveram maior possibilidade de contato e até mesmo matrimônio com não-japoneses, integrando-se mais ativamente na sociedade anfitriã. Tal processo resultou na desvalorização e perda da herança linguística-cultural pelas gerações mais novas. Aliado a isso, o budismo japonês continua sem espaço institucional a brasileiros, além de oferecer cultos somente na língua original, o que desincentiva a conversão de novos membros que não dominem o japonês. (Usarski, 2008).

Se os problemas são os mesmos, a postura dos luteranos no Brasil frente a estes dilemas parece ser, no entanto, bem diferente dos budistas japoneses. Como já expliquei, desde o fim dos anos 1940, há cultos em português na IECLBH. Hoje em dia eles são claramente predominantes: os cultos em alemão só acontecem no primeiro domingo do mês, à noite; ao passo que os cultos em português se dão todos os domingos de manhã na sede da Igreja, além de outras vezes em outras cidades da Região Metropolitana de Belo Horizonte e na Pampulha.

Também na entrevista realizada com o Pastor da IECLBH, chama a atenção a repetitiva ênfase que ele, descendente de alemães nascido no Rio Grande do Sul, dava à não-associação entre a Igreja Luterana e a comunidade étnica alemã. Isso pode ser notado claramente em um trecho da entrevista que transcrevo abaixo. Ainda no início da entrevista, eu perguntava sobre as relações institucionais entre a igreja luterana brasileira e a alemã e sobre as diferenças entre as duas, ao qual o Pastor me respondeu de forma a enfatizar a brasilidade da IECLB:

**T. P. Barbosa:** *Agora sobre a religião luterana... existe diferença entre a Igreja Luterana no Brasil e a na Alemanha, ou... como é essa relação?*

**Pastor:** *É, eu queria que você entendesse bem<sup>6</sup>. Nós hoje não somos mais identificados como uma igreja de alemães, né, isso foi até na década de... 60 por aí... nós tínhamos ainda muito pastores alemães atendendo as comunidades do Brasil. Só pra dar uma ideia pra você: em 1979 eu fui o primeiro pastor brasileiro numa das comunidades lá no Espírito Santo, em 79! O primeiro pastor brasileiro a começar a trabalhar... Então, hoje em dia, na igreja toda nós somos quase 1200 obreiros e ministros, entre pastores e diáconos... são no total de 1200 na igreja no país todo, nós temos acho que 5 ou 6 pastores alemães ainda atuando, só. Então, pra você ter uma ideia...*

**T. P. Barbosa:** *Em todo o Brasil?*

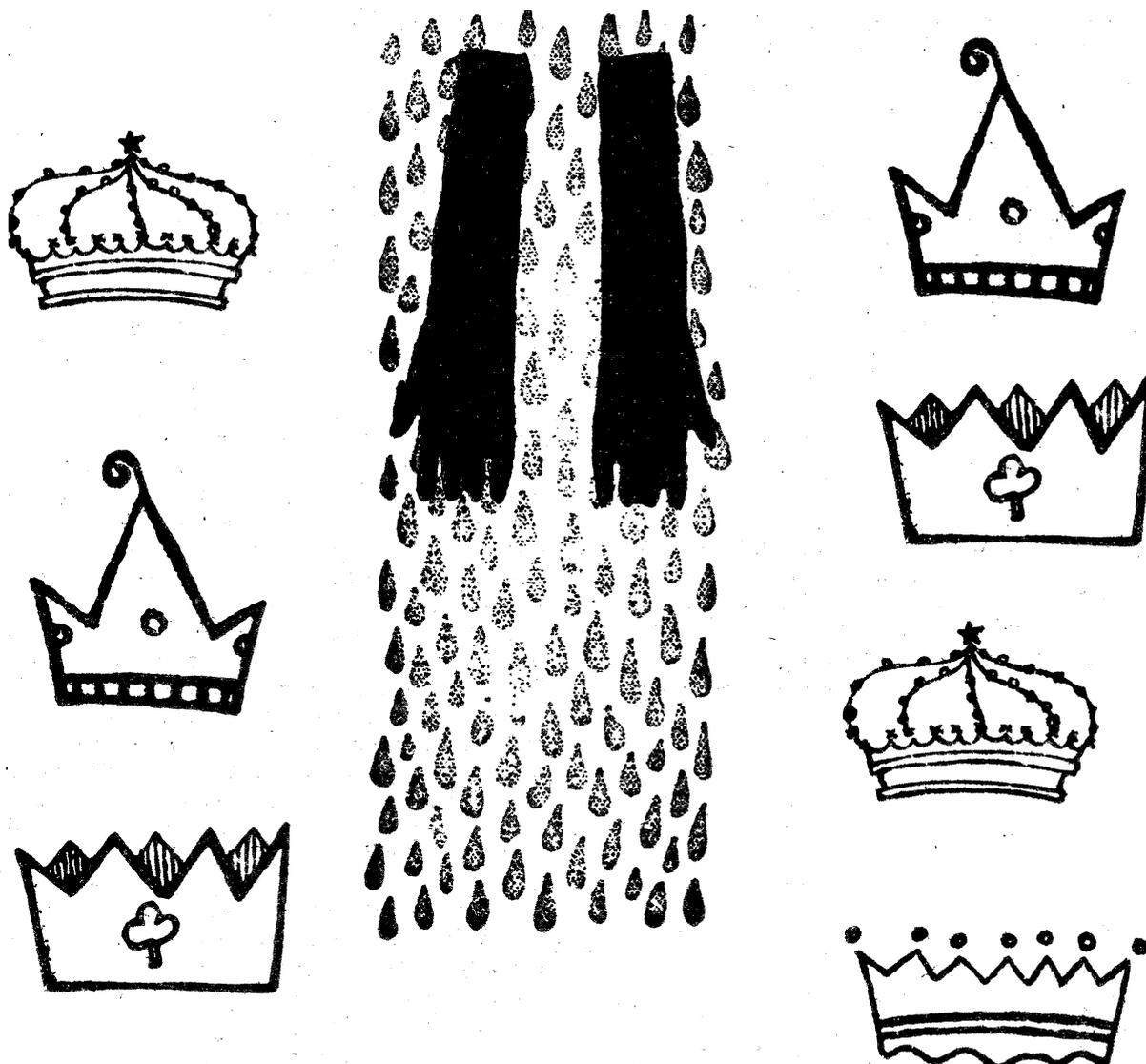
**Pastor:** *Em todo o Brasil! Só pra você ter uma ideia, né. Aqui nessa igreja o culto*

*até final da década de 80, início de 90, o culto em português é que era exceção aqui. Hoje nós temos um culto alemão no primeiro domingo do mês, à noite; à noite ainda, não é nem de dia. Eu faço um trabalho aí com os idosos em alemão também ainda, só. O resto é tudo em português, a língua pátria. Então, os alemães que ainda tem aqui são minoria, são idosos. Tem muito a ver também com as indústrias alemãs na grande BH aqui, muitas foram vendidas, outras foram embora; então não teve mais esse fluxo de alemães funcionários de empresas, muito pouco. Então, quem ficou, ficou. Aí começaram a envelhecer, e as novas gerações tão aí. Mesmo que sejam descendentes de alemães, como eu mesmo também sou, mas... nossa língua é a língua portuguesa, e nós vivemos uma igreja brasileira. Então nós temos convênios com a igreja chamada Igreja-Mãe, da Alemanha [explica a questão dos convênios com uma comunidade luterana da Alemanha]. A gente faz uma troca de experiência em cima de matérias, liturgias, pregações, então a gente mantém esse contato. Poderia ser maior, mas é meio complicado, e vai ficar cada vez mais complicado. Porque o distanciamento vai crescendo, né, e à medida que nós tomamos uma consciência cada vez mais brasileira, as igrejas lá nos tem uma função de apenas parceiras realmente, não mais aquela... aquela ligação; vamos dizer assim, o cordão umbilical já foi cortado há muito tempo. [...] o nosso olhar não é voltado para a Alemanha, como foi nas gerações passadas, né. O nosso olhar é voltado para o país. Os alemães quando vieram ao Brasil, eles vieram dando adeus lá pro pessoal, mas sempre achando que um dia nós vamos voltar para a Alemanha, né, mas isso não aconteceu. Aqui, internamente, os luteranos também, né, alemães, esses mesmos alemães, migraram muito dentro do país também [...]. Mas sempre com aquela ideia, eu vou, mas vou deixar uma raiz atrás, vou olhar pra atrás, que um dia eu volto pra minha terra. E não acontece. Então isso afetou sempre muito a igreja, né, porque, como somos uma igreja de imigração, nós surgimos pela imigração, e espalhamos no país também pela migração interna, em boa parte, esse olhar pra trás durante muito tempo atrapalhou, porque não permite que a igreja cresça no lugar; o pessoal não faz missão, né? Então, isso, eu acho que isso está se superando, né, não é mais o grande problema nosso<sup>7</sup>. Hoje nós temos grandes desafios como aqui em Belo Horizonte; missão-cidade, né? Como é que é você ir pra igreja numa cidade desse tamanho, no pós-modernismo?*

Poder-se-ia pensar que esta ênfase exagerada na brasilidade da IECLB se deve, em parte, ao contexto étnico da relação entrevistador-entrevistado: deve-se ter em mente que o Pastor

<sup>6</sup> Trechos em negrito: ênfase em tom dada pelo entrevistado; trechos sublinhados: trechos destacados por mim.

<sup>7</sup> Tal dificuldade de fixação institucional de raízes religiosas pelo grupo imigrante devido aos planos de retorno é citado por Usarski (2008, p. 138) como um dos problemas também do budismo japonês no Brasil.



descendente de alemães tinha como interlocutor um jovem brasileiro não-luterano (eu, o autor deste artigo), que disse, ao marcar a entrevista, querer estudar "os alemães em Belo Horizonte e sua religião" – o Pastor provavelmente esperava de mim uma visão de igreja luterana como essencialmente "igreja de alemães", o que ele tentou negar. Em outro momento da entrevista, em que eu já ciente disso, perguntei mais uma vez sobre as semelhanças entre as igrejas lá e aqui, tal ênfase anterior de demarcação de diferenças foi relativizada pelo Pastor:

*"Nós temos algo em comum na questão da confessionalidade, isso aí sim é muito próximo tudo. Nós fazemos juntos ainda parte de uma federação luterana mundial... Então nós temos muitas coisas em comum, compartilhamos de igreja pra igreja muitas coisas teológicas. Então, se eu for à Alemanha num culto eu vou me sentir em casa, igual eu me sinto em casa num culto no Brasil. Quando eles vêm a um culto aqui, nós temos sempre muita visita de lá, eles chegam sentam aqui e participam do culto como se estivessem em casa, eles se sentem em casa porque percebem que têm alguma coisa em comum."*

Com minha participação em seus cultos, em português e outro em alemão, pude observar que tal redirecionamento da Igreja Luterana, em que se coloca uma maior preocupação com o recrutamento de novos fiéis e se afasta das associações com a identidade germânica. É notável na realidade atual da IECLBH. O culto em português contou com a participação de quase uma centena de pessoas, a maioria vinda em família. As crianças foram chamadas para um culto infantil, realizado à parte. Excepcionalmente, o sermão não foi feito pelo pastor habitual, mas sim por uma jovem pastora estagiária vinda de Santa Catarina – que, aliás, não fala alemão. Houve um batismo e também a "profissão de fé" de uma jovem de Teófilo Otoni que estava distanciada da Igreja e queria retornar a participar com mais intensidade. Junto a esta jovem, uma senhora que havia se convertido recentemente foi também chamada ao altar. Vale a pena destacar a ênfase dada neste momento de "acolhida" à nova integrante, após o qual ela e em seguida sua irmã (que freqüenta uma igreja presbiteriana no RJ) fizeram um breve discurso de agradecimento à "comunidade", emocionadas. Como explicou o Pastor durante a entrevista, nos últimos anos tem ocorrido um significativo número de conversão de pessoas de outras religiões, principalmente neo-pentecostais; muitos deles têm o primeiro contato

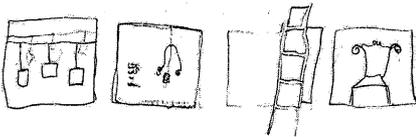
8 Como destaca Bunt (2009), a internet é hoje uma importante forma usada por várias religiões para "provar sua existência" (p.714). É também, claro, uma forma de conquistar novos fiéis.

com a fé luterana através do site da IECLBH na internet<sup>8</sup>. Portanto, de forma geral, muito pouco no culto nos faz remeter obrigatoriamente à Alemanha ou a algum atributo germânico.

Já o culto em alemão, realizado no mesmo domingo à noite, teve um público de apenas dez pessoas, dentre estas cinco senhoras em idade mais avançada<sup>9</sup>. Ao chegar, impressionei-me com a acolhida incrivelmente alegre que logo recebi da mais velha das senhoras<sup>10</sup>. Assim como o sermão (desta vez proferido em alemão pelo Pastor), todos os cânticos, tão importantes para o culto protestante<sup>11</sup>, foram os mesmos do culto em português, mas entoados na versão original em alemão, naturalmente, e acompanhados pela pianista voluntária, que aliás é funcionária aposentada do Consulado Alemão de Belo Horizonte.

No mais, é também de se chamar a atenção o momento de confraternização que se dá após os cultos, em ambas as línguas. No salão da igreja, é servido um farto lanche em uma grande mesa, ao redor da qual os membros da comunidade conversam animadamente.

branca, pesada de arrancar gemidos,  
implícita.



## Considerações finais

Muitas foram as transformações sofridas pela igreja luterana no Brasil, desde o tempo de sua fundação, até os dias de hoje. Como afirma Jungblut (1994, p. 143), o abandono do "culto à germanidade" trouxe maior independência em relação à Igreja-Mãe na Alemanha – sinal disso é seu novo nome oficial a partir dos anos 1940: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Houve também um reposicionamento fortemente ecumênico com outras igrejas cristãs brasileiras, e de maior diálogo com a sociedade brasileira de forma geral.

Como tentei mostrar, este processo despoitou no contexto político brasileiro do Estado Novo, que, através de suas políticas assimilacionistas, passou a reprimir as manifestações culturais dos imigrantes, e durante a Segunda Guerra, perseguiu em especial as comunidades alemãs, impactando fortemente a pequena comunidade luterana de Belo Horizonte. Mas para entender tal processo é preciso também considerar as dinâmicas sociais urbanas contemporâneas (possivelmente resumidas nas palavras do Pastor entrevistado pelo termo "pós-modernidade"), que conformam um contexto em que coexistem inúmeras possibilidades identitárias passíveis de uso pelo (tão valorizado) indivíduo. Percebe-se, desde meados do século passado e ainda hoje, a intensificação intergeracionalmente gradativa da forma com que este grupo de imigrantes e seus descendentes se integram à

sociedade anfitriã, em detrimento de sua herança cultural.

Não obstante, esta perda de importância ou de valorização da identidade étnica alemã tem sido apropriada pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil como uma forma de reforçar sua identidade religiosa. Ao contrário dos budistas nipo-brasileiros fadados ao declínio, essa igreja se abre e busca, como nunca antes, novos fiéis de origens diversas, tarefa na qual tem sido relativamente bem sucedida. Ainda que até hoje seja palco de eventos ligados à etnia germânica<sup>12</sup>, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana em Belo Horizonte deixa aos poucos de transmitir uma ideia de germanidade e de comunidade étnica alemã.

Curiosamente, hoje, parte significativa dos fiéis da IECLBH é migrante de primeira geração de Teófilo Otoni<sup>13</sup>, cidade que, como Juiz de Fora, foi um pólo de imigração alemã em Minas Gerais<sup>14</sup>. Assim como foi – e, em parte, ainda é – importante constituinte de laços comunitários entre alemães. Hoje a IECLBH representa o mesmo para muitos teófilo-otonenses. A IECLBH, desde sua fundação junto aos imigrantes alemães, conseguiu desempenhar muito bem esse papel de formação de laços comunitários, que é, segundo Durkheim (1978), tão central às religiões<sup>15</sup>. Pode-se pensar que seu espaço acolhedor com seus cultos pequenos e que sempre terminam com um cafezinho continuará a ser locus de uma comunidade, cuja identidade se organiza cada vez mais em torno da religião e cada vez menos atrelada às origens culturais-geográficas de seus portadores.

Submetido em Abril de 2011

Aprovado em Julho de 2011

<sup>9</sup> Como era de se esperar em uma cerimônia sempre frequentada pelas mesmas poucas pessoas, minha presença despertou curiosidade entre os fiéis. Ao final do culto, como de costume entre visitantes, me apresentei e expliquei a pesquisa, o que incitou ainda mais a curiosidade dos fiéis, dando oportunidade a longas conversas após o culto.

<sup>10</sup> Depois descobri que esta senhora, de 90 anos, vive já há várias décadas na Região Metropolitana de Belo Horizonte e fala somente alemão.

<sup>11</sup> Ver Mendonça, 2004, p. 71.

<sup>12</sup> Destaque para o anual "Café dos Consulados", para o qual foram convidados este ano 290 alemães, austríacos e suíços residentes na Região Metropolitana de Belo Horizonte.

<sup>13</sup> Nas palavras do pastor entrevistado: "Aí nós temos uma migração muito forte, vinda do interior do estado, mas também de luteranos que vieram de lá pra cá, principalmente de Teófilo Otoni. Aqui, grande parte dos membros dessa comunidade, uma boa parte, um número significativo é o pessoal de Teófilo Otoni, mas que eram luteranos lá também."

<sup>14</sup> A vinda de germânicos à mesorregião mineira do Vale do Mucuri se deu a partir de 1856, financiada por uma companhia dirigida por Theófilo B. Ottoni. A colônia alemã que lá se formou ganhou destaque pelos relatos da situação de isolamento, miséria e semi-escravidão em que viviam os imigrantes, chegando até fazer com que o governo da Prússia tomasse medidas em restrição ao fomento a empreendimentos migratórios para o Brasil em 1859. (Prien, 2001, p.38-41).

<sup>15</sup> Nesse sentido, é interessante notar que a IECLBH administra um registro de todas as famílias e membros da comunidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANTES, L.A.V. (2000) "Caminhos incertos, conflitos religiosos e empreendimentos: a trajetória dos alemães na cidade". In: BORGES, C.M. *Solidariedades e conflitos: Histórias de vida e trajetórias de grupos em Juiz de Fora*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- BOURDIEU, Pierre. (1997) "Compreender". In: BOURDIEU, P. *A miséria do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- BUNT, Gary R. (2009) "Religion and the internet". In: CLARKE, Peter (Ed.). *The Oxford handbook of the sociology of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- CANCLINI, Nestor Garcia. (2007) *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- DURKHEIM, E. (1978) *Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. (2002) *Ethnicity and Nationalism*. Londres: Pluto Press.
- GRÜN, Roberto. (1995) "La imagen y la vida de los judíos en Brasil: cuestiones e inferências". *Estudios migratórios latinoamericanos*, ano 10, n. 29.
- HISTORY MATTERS. THE U.S. SURVEY COURSE ON THE WEB. Who Was Shut Out?: Immigration Quotas, 1925-1927. Disponível em: <http://historymatters.gmu.edu/d/5078>. Acesso em: 01 abr. 2011.
- JUNGBLUT, Airton Luiz. (1994) "O protestantismo luterano dos teuto-brasileiros: algumas considerações necessárias para uma abordagem antropológica." In: MAUCH, C. E VASCONCELLOS, N. (Org.). *Os alemães no sul do Brasil*. Canoas: Ed. Ulbra.
- MENDONÇA, A.G. (2004) "Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica". In: MARTINO, L.M.S. & SOUZA, B.M. *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus.
- OLVEIRA, Roberto Cardoso. (2006) *Caminhos da Identidade: Ensaio Sobre Etnicidade e Multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp.
- PRIEN, Hans-Jürgen. (2001) *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Leopoldo, RS: Sinodal.
- SHAPER, V. (Org.). (2004) *Até aqui nos trouxe Deus: 70 anos da Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: CECLBH.
- SEYFERTH, G. (1994) "A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica". In: MAUCH, C. E VASCONCELLOS, N. (Org.). *Os alemães no sul do Brasil*. Canoas: Ed. Ulbra.
- USARSKI, F. (2008) "Declínio do budismo "amarelo" no Brasil". *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, v. 20, p. 133-153.
- VILELA, Elaine Meire. (2002). *Sírios e libaneses e o fenômeno étnico: manipulações de identidades*. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- ZOLBERG, Aristide R. (2006). *A Nation by Design: Immigration Policy in the Fashioning of America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Site da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: <http://www.luteranos.com.br/101/quem.html>. Acesso em: 01 dez. 2010.
- Site "ILCB História": <http://www.ieclbhistoria.org.br/home/index.php>. Acesso em: 15 out. 2011.



# 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.

**S 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.