

REVISTA
[● ● ●]
TRÊS PONTOS

■ REVISTA
■ DO CENTRO
■ ACADÊMICO DE
■ CIÊNCIAS SOCIAIS
■ Inverno de 2004
■ ano 1 • nº 0



ILUSTRAÇÃO: MARCOS LEAO

- César Soares Jardim
- Daniela Leandro Rezende
- Diogo Neves Pereira
- Eduardo Moreira da Silva
- Fabrício Mendes Fialho
- Jacqueline Rodrigues
- Jaqueline Medeiros Farah e Maria Carolina Tomás
- João Henrique Bayão
- Kleyton Rattes Gonçalves
- Taís Diniz Garone

UFMG
Universidade
Federal de
Minas Gerais

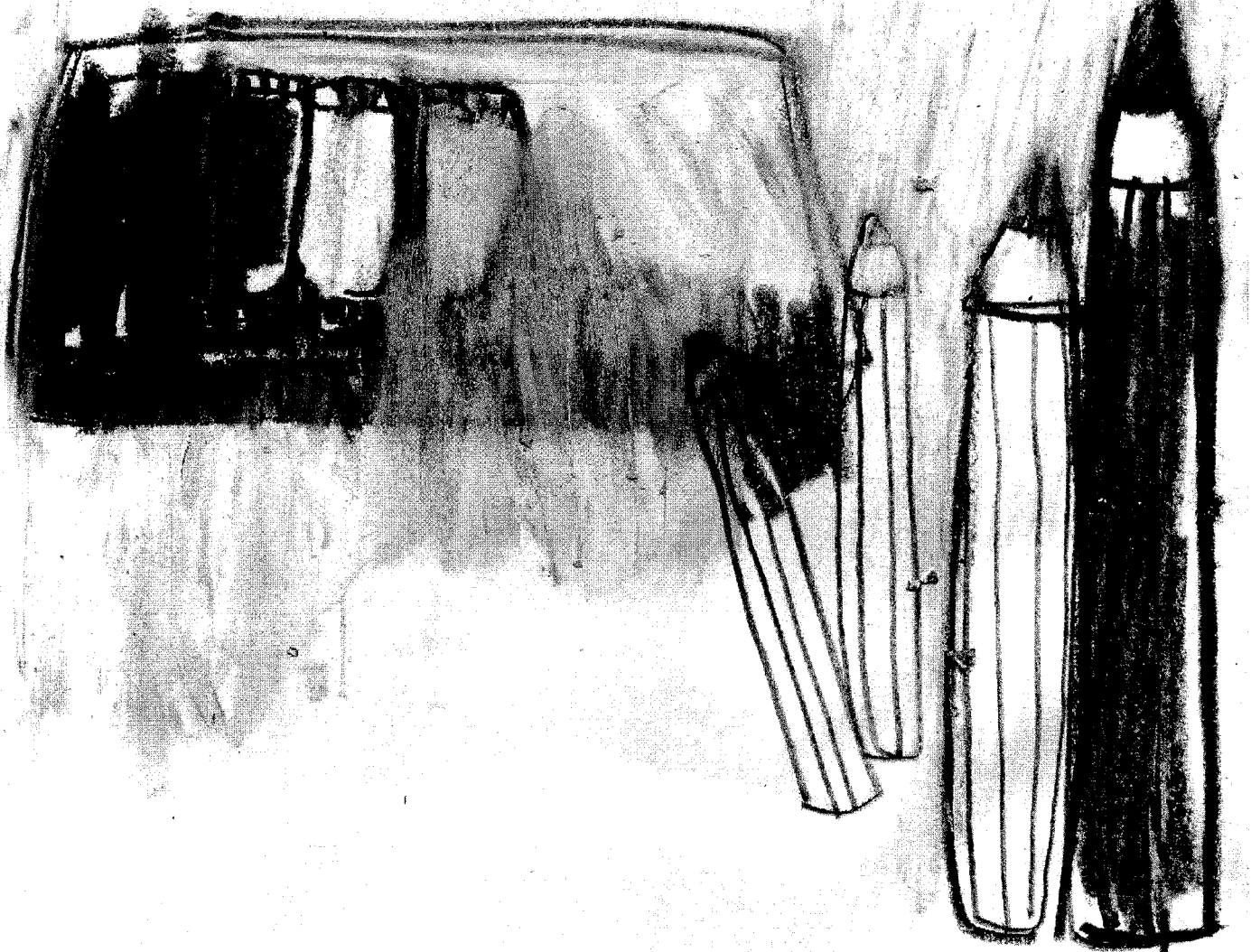
E D I T O R I A L

Após várias tentativas sem sucesso, finalmente um antigo projeto dos estudantes de graduação em Ciências Sociais da UFMG se materializa, fruto de um trabalho dinâmico e persistente do Centro Acadêmico de Ciências Sociais com especial atenção dos professores Renarde Freire Nobre, Carlos Ranulfo Félix, Eduardo Viana Vargas, e da professora Ana Lúcia Modesto.

A começar pelo seu nome é possível observarmos os princípios que guiarão nosso projeto. Três Pontos remete a reticências, em oposição ao estabelecimento de um ponto final nas verdades construídas pelas conclusões científicas. Os trabalhos que aqui estão publicados não propõem uma verdade absoluta, imutável e não susceptível ao erro. A partir dessa perspectiva construímos **TRÊS [...]** **PONTOS**, no sentido de debate constante en-

tre as diversas linhas epistemológicas das Ciências Sociais, possível pelo estímulo à produção de conhecimento científico que propicia a confrontação de idéias e fomenta a capacidade crítica dos futuros sociólogos, antropólogos e cientistas-políticos.

Nesta edição de lançamento buscamos contemplar a diversidade dos aspectos e dos componentes que concernem ao domínio das Ciências Sociais, abordando o caráter multifacetado da nossa área de conhecimento. Isso nos permite tratar de temas das três ciências pilares de nosso curso: Sociologia, Antropologia e Política. Não obstante, optamos por preservar uma identidade marcadamente estudantil dos trabalhos, não os submetendo a uma correção rígida que pudesse descaracterizar a essência de um jovem cientista.



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. **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 **TRÊS [...] PONTOS** publica artigos, resenhas e trabalhos artísticos inéditos que tenham passado pelo crivo de pareceristas anônimos designados pela comissão editorial.

EXPEDIENTE

REDAÇÃO:

Revista **TRÊS [...] PONTOS**

Centro Acadêmico de Ciências Sociais

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal de Minas Gerais

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627. FAFICH/UFMG - Sala 3086. Pampulha - CEP 31270-000. Belo Horizonte - MG. Telefone/Fax 31-3441-4603. revistatrespontos@yahoo.com.br.

CONSELHO EDITORIAL:

- Profa. Ana Lúcia Modesto (SOA-UFMG)
- Carlos Eduardo Marques (Discente UFMG)
- Prof. Carlos Ranulfo Félix (DCP-UFMG)
- Prof. Eduardo Viana Vargas (SOA-UFMG)
- Elias Evangelista Gomes (CACS-UFMG)
- Guilherme Alberto Rodrigues (CACS-UFMG)
- Manoel Francisco Santos (CACS-UFMG)
- Profa. Marlise Matos (DCP-UFMG)
- Paula Grazielle Viana dos Reis (CACS-UFMG)
- Regiane Lucinda de Carvalho (CACS-UFMG)
- Prof. Renarde Freire Nobre (SOA-UFMG)
- Profa. Tânia Quintaneiro (SOA-UFMG)

PROGRAMAÇÃO VISUAL: Gilmar Campos

ILUSTRAÇÕES: Brígida Campbell (graduação Belas Artes/UFMG)

CAPA: Marcos Leão

EDITORIA: O Lutador.

Tiragem: 400 exemplares

Circulação: julho de 2004.

Número publicado com recursos provenientes do Centro Acadêmico de Ciências Sociais da UFMG.

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

TRÊS [...] PONTOS (Revista do Centro Acadêmico de Ciências Sociais da Universidade Federal de Minas Gerais) - Belo Horizonte n. 0, Julho-Novembro de 2004.

TRÊS [...] PONTOS é uma publicação semestral do CACS-UFMG, entidade estudantil do curso de Ciências Sociais sob a gestão DIALOGIA 2003/2004.

1. Teoria Social - Periódicos. 2) Política - Periódicos. 3) Sociologia - Periódicos. 4) Antropologia - Periódicos. 5) Centro Acadêmico de Ciências Sociais. 6) Universidade Federal de Minas Gerais.



ÍNDICE

09

Propensão à Associação e seus Determinantes Culturais e Sócio-Demográficos

Jaqueline Medeiros Farah e Maria Carolina Tomás

17

Ações afirmativas no Brasil: a necessidade de implementação e de reflexão

Eduardo Moreira da Silva

25

Identidade e diferença: possibilidades e dilemas

Daniela Leandro Rezende

31

Capital Social: usos e definições do conceito nas Ciências Sociais

Fabrcio Mendes Fialho

37

Além de Deus e do niilismo

João Henrique Bayão

41

Ensaio sobre uma compreensão amorosa do outro

Jacqueline Rodrigues

47

Cook e Collor, Lono e o Messias

Diogo Neves Pereira

55

Representação e diferença: um estudo sobre as guardas de congada do município de Sete Lagoas, Minas Gerais

Taís Diniz Garone

61

Sangue, Fedor Triste: Tiros em Columbine, o documentário enquanto uma visão inicial

Kleyton Rattes Gonçalves

65

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. 204 P

César Soares Jardim

Propensão à Associação e seus Determinantes Culturais e Sócio-Demográficos

**Jaqueline
Medeiros
Farah**

**Maria Carolina
Tomás**

Graduandas do
Curso de Ciências
Sociais / UFMG

RESUMO: Contrapondo as perspectivas teóricas de Robert Putnam (1996) e Sidney Verba (1995), o presente trabalho buscou apreender a influência dos fatores culturais e sócio-demográficos na propensão à associação dos habitantes da Região Metropolitana de Belo Horizonte em participar de associações voluntárias. A hipótese testada foi que tanto os aspectos sócio-demográficos, quanto culturais da população, influenciam a propensão dos indivíduos à associação. Ao final, pôde-se perceber que a associação é por demais complexa para ser explicada de forma bipolarizada. Deste modo, é possível compreender que tanto os fatores sócio-demográficos, quanto a confiança interpessoal, influenciam positivamente a propensão e a associação, ou seja, estas vertentes não são contraditórias mas podem ser entendidas de forma complementar.

Palavras-chave:

Associativismo; Cultura Política; Capital Social; Confiança; Desigualdade Política; "Modelo do Voluntarismo Cívico".

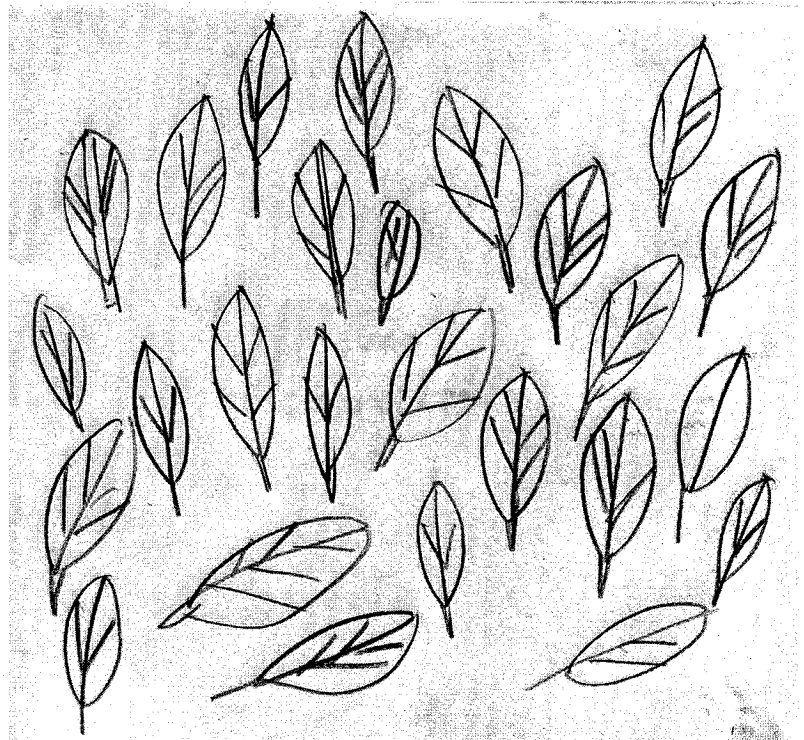
Introdução

Uma associação voluntária consiste em um grupo formal e livremente constituído; organizada por indivíduos coligados entre si por procedimentos, rotinas e sanções compartilhadas; e que busca promover algum interesse comum a todos os membros. As associações diferem amplamente uma das outras quanto ao grau de envolvimento pessoal que requerem dos seus participantes e também quanto à especificidade das metas a atingir. Existem, portanto, associações culturais, recreativas, religiosas, profissionais, econômicas, políticas, etc. (Cesareo, 1986; Rios, 1986).

Conforme Mancur Olson (1999), é característico à teoria tradicional dos grupos sociais, em todas as suas variações, pressupor a participação em associações voluntárias como um fenômeno virtualmente universal¹. Baseando-se

em pressupostos "funcionais", em sua variante formal, esta teoria procura as causas que determinam o desenvolvimento do fenômeno associativismo no processo de industrialização e urbanização da sociedade moderna. Parte do fato de que em sociedades primitivas, nas quais predominam 'grupos primários', a expressão social dos interesses se dá sobretudo através de grupos de casta ou classe, de idade, de parentesco, de vizinhança, e não através de outras solidariedades livremente organizadas.

Sob essa perspectiva, as estruturas associativas surgem à medida que a sociedade se desenvolve tornando-se mais complexa, e as relações de interdependência entre seus membros reduzem a capacidade das estruturas tradicionais para "satisfazer exigências fundamentais de segurança pessoal, de controle da realidade circundante, da auto-expressão e de ação cole-



tiva, para alcançar determinadas metas" (Cesareo, 1986, p.65).

Devido à crescente atuação das organizações voluntárias como agente de mudança social, - na mediação entre os grupos primários e o Estado, na integração de minorias e afirmação de seus valores, na participação em instituições governamentais, etc. - o associativismo é contraposto a formas autocráticas de governo, sendo considerado mola mestra de um processo mais amplo de democratização das estruturas sociais (Rios, 1986, p.91).

No século XIX, Aléxis de Tocqueville atribuiu o bom funcionamento do governo nos EUA à prática comum dos seus habitantes em formar associações. No século XX, em marcada semelhança com Tocqueville, Robert Putnam (1996) contrapôs as províncias do Norte e do Sul da Itália, e ressaltou a relevância dos elevados padrões e sistemas de engajamento cívico dos habitantes da primeira região para o melhor desempenho de suas instituições políticas. Estes autores qualificaram estas sociedades como tendo um ou outro tipo de cultura política sem considerarem eventuais desigualdades na distribuição de "civismo" entre os seus diferentes grupos.

Segundo Bruno P. Reis (2003a), desigualdade política, que usualmente refere-se a atribuição desigual de direitos políticos, possui uma outra dimensão geralmente negligenciada: embora os direitos políticos sejam assegurados formalmente a todos os membros de uma população, o seu cumprimento se apresenta de forma desigual. Para este autor, estamos diante de um problema na medida que a apatia tende a estar relacionada com atributos objetivos da pessoa como gênero, raça, renda, status ocupacional e religião. De acordo com ele, sistemas políticos que apresentam indivíduos com maiores probabilidades de participação se mostram parciais em detrimento daqueles que tem menores chances de participar dos processos.

Deste modo, percebemos que quando se procura, a partir do estudo da cultura política, explicação para fenômenos como as condições de estabilidade política do regime democrático (Almond & Verba, 1963) ou o desempenho diferenciado das instituições democráticas (Putnam, 1996), os valores agregados de cultura política parecem bastar. Não obstante, se o foco da investigação volta-se para a política como arena de conflito, torna-se importante atentar para a distribuição da cultura política entre os grupos estudados.

Nesse sentido, na visão dos autores Mario Fuks, Renato Monseff Perissinotto e Ednaldo Aparecido Ribeiro (2003), o conceito de cultura política aplicado ao estudo dos conflitos entre os grupos de uma dada comunidade deve ser entendido como um 'recurso político', específico e desigualmente distribuído e, portanto, como um dos possíveis condicionantes da desigualdade política. E Bruno Reis (2003b), de forma apropriada, entende que uma avaliação adequada do desempenho de instituições políticas que pre-

tendem ser democráticas dependerá em larga medida de uma compreensão minuciosa pelos quais variadas parcelas de grupos sociais diversos se sentem compelidos ou não a participar do processo político.

No Brasil, a partir do final da década de 70, verificou-se um crescimento exponencial de associações civis, em especial de associações comunitárias, em um amplo processo de resistência popular e lutas pela conquista de direitos civis e sociais (Jacobi, 2002)². Estes novos atores sociais, emergindo à revelia do Estado, buscaram criar novos espaços e formas de participação, bem como de relacionamento com o poder público.

Não obstante, como salienta Bruno Reis (2003a), autores como Arato e Cohen (1994) e Avritzer (1993) consideram o incremento do associativismo a variável explicativa chave do processo de redemocratização da nossa sociedade, a questão é controversa. De acordo com outras opiniões, é preciso questionar se os níveis extremos de desigualdade não minariam estes efeitos. Elisa P. Reis, por exemplo, sugere "[...] que pobreza e desigualdade de grandes dimensões podem ter como consequência a definição de uma identidade social do tipo restritivo e avessa à esfera política", assim o chamado *apartheid* social no Brasil teria consequências decisivas para o encolhimento da esfera pública e para a dissolução de uma identidade política entre os mais pobres (1996, p.437).

Mediante as implicações diretas que a confirmação destas conjecturas teriam para o desempenho e conservação dos governos democráticos, o presente trabalho procurou apreender a influência dos fatores culturais e sócio-econômicos na propensão dos habitantes da Região metropolitana de Belo Horizonte a participar do associativismo voluntário.

A vertente culturalista

Desde os gregos na Antigüidade, passando por Maquiavel na Renascença, é comum falar sobre a necessidade de uma correspondência entre a cultura de um povo e suas instituições políticas. A expressão "cultura política" é usada para designar "[...] o conjunto de atitudes, normas, crenças, mais ou menos largamente partilhadas pelos membros de determinada unidade social e tendo como objeto fenômenos políticos" (Sani, 1986, p.306).

Segundo Maria Celina D'Araujo (2003), quando os valores do governo representativo foram se tornando mais fortes, o conceito de cultura política foi sendo mais qualificado. Em meados do século XIX, o liberal francês Tocqueville publicou *Democracia na América*. Aos olhos deste estudioso, as associações voluntárias, a livre circulação de informação e as práticas de igualdade conferiam singularidade à democracia norte-americana e marcaram a diferença dos Estados Unidos com a Europa, em especial com a França, onde ainda predominava uma cultura aristocrática, hierárquica, apesar da Revolução Fran-

¹ De acordo com Olson (1999), como tantas outras teorias, esta foi desenvolvida por diferentes autores com diferentes visões. Não obstante, satisfaz aos propósitos do presente trabalho apenas uma abordagem da variante formal dessa corrente.

² Leonardo Avritzer (1997) considera que neste período ocorreu no país o surgimento de uma sociedade civil mais autônoma, que posteriormente incorporou-se a institucionalidade no processo de democratização na década de 80.

cesa.

No século XX, Gabriel Almond e Sidney Verba lançam em 1963 o livro *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Countries*, primeira tentativa sistemática de estabelecer um elo explicativo entre, de um lado, as atitudes e motivações subjetivas dos atores sociais e, de outro, a conduta política adotada por estes e seus efeitos sobre o funcionamento das instituições democráticas. Assim, o termo "cultura cívica" foi empregado por estes autores para designar um tipo particular de cultura política baseado na aceitação e adesão à autoridade política, e na crença das possibilidades de influenciar as decisões políticas, e na confiança nos concidadãos (Fuks; Perissinotto; Ribeiro, 2003).

Em 1981, em *The Civic Culture Revisited*, Almond e Verba viriam a dizer que as instituições democráticas podem exercer influência positiva sobre a cultura política no sentido de democratizá-la, o que demonstra que estudos envolvendo cultura cívica e democracia vem sofrendo constantes adaptações metodológicas no decorrer do tempo (D'Araujo, 2003).

Um estudo de caso na Itália e variável confiança

Publicado em 1993, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, de Robert Putnam, é o resultado de minuciosa pesquisa multidisciplinar iniciada em 1970, quando na Itália foi implementado um drástico processo de descentralização administrativa, que implicou a criação de vinte governos regionais. Esta mudança estrutural objetivou a superação das deficiências de um governo fortemente centralizado, incapaz de corrigir graves distorções apontadas entre o Norte e o Sul daquele país no que toca o desenvolvimento econômico, social e político.

Por duas décadas, Putnam dedicou-se a entender o porquê de, embora munidos de mesmo arranjo institucional, os governos locais apresentarem desempenhos tão distintos. Segundo o próprio autor,

"[...] a reforma regional parece estar agravando, e não atenuando, a histórica disparidade entre o Norte e o Sul. A reforma livrou do paralisante domínio romano as regiões mais adiantadas, mas deixou que os problemas das regiões mais atrasadas se agravassem" (1996, p. 75).

Na opinião de Putnam (1996) tais distorções poderiam ser explicadas recorrendo ao conceito de "comunidade cívica". De acordo com Antonio Augusto Pereira Prates, este conceito

"[...] engloba desde traços característicos de uma 'cultura cívica', nos termos definidos por Almond /Verba (1963), até condições estruturais de existência de uma alta densidade de organizações civis que possibilitem sistemas plurais de participação e solidariedade horizontal, no mesmo sentido das condições da sociedade democrática, sugeridas por Tocqueville" (1993, p. 196-7).

Em busca de alguma variável sócio-econômica cuja variação correspondesse às oscilações inter-regionais do seu índice de desempenho institucional, Putnam encontrou forte correlação de comunidade cívica com o desempenho institucional dos governos locais³.

Como afirma Bruno Reis (2003c), ao analisar a conexão entre modernidade econômica e desempenho institucional, cuidadoso, no próprio texto, o autor refuta a contestação óbvia segundo a qual comunidade cívica poderia ser ela própria um subproduto, resultado de níveis presumivelmente mais elevados de dinamismo econômico no Norte da Itália⁴. Para corroborar a relevância do civismo e das relações sociais no processo de desenvolvimento, Putnam realizou uma digressão histórica encontrando nas tradições políticas e culturais mantidas no Norte e Sul as origens dos dois diferentes tipos de vida associativa observados na península italiana. Conforme Prates,

"[a]s 'repúblicas comunais que predominavam nas cidades do norte e centro da Itália [...], nas regiões onde hoje constata-se os mais altos índices de desempenho institucional, já apresentavam, desde aquele século, os traços fundamentais de associativismo e vida cívica que caracterizam a existência de 'comunidade cívica'. Em oposição a isto, as regiões do sul da Itália onde predominava um sistema político autocrático do feudalismo normando, 'constituem exatamente as sete regiões menos cívicas nos 1970s'" (1997, p. 197).

Em novas comparações entre o civismo e o desenvolvimento sócio-econômico das duas regiões no século XX, Putnam constatou: o Norte manteve no decorrer do tempo um maior volume de associações civis, apresentando uma população mais comprometida com a coisa pública (res pública) e marcada pela sensação de confiança mútua, aspectos que o autor considerava favoráveis para o desempenho dos governos e da economia dessa região. Ao contrário, o Sul, cujo passado foi mais próspero, apresentou uma política verticalmente estruturada, padecendo de uma vida social caracterizada pela fragmentação e isolamento dos habitantes e de uma cultura assinalada pela desconfiança mútua.

Nesse sentido, Putnam (1996) pôde concluir que as tradições cívicas e a capacidade de organização social revelaram-se um poderoso determinante das disparidades de desenvolvimento sócio-econômico encontradas atualmente entre as duas regiões. O autor, visando não apenas explicar o caso italiano, mas ampliar a capacidade de aplicação de sua análise, fundamentou esta sua conclusão em uma lógica da ação coletiva e no conceito de "capital social", que passou substituir a idéia de "comunidade cívica".

Em Putnam, "[...] capital social diz respeito a características de organização social, como confiança, normas e sistemas que contribuam para aumentar a eficiência da sociedade, facilitando

3. Putnam operacionalizou "comunidade cívica" através de índice que envolve quatro dimensões: qualidade de participação, leitura de jornais, densidade de organizações civis e voto preferencial (B. Reis, 2003c; Prates, 1997).

4. Embora nos testes realizados por Putnam, o índice de modernidade econômica tenha apresentado uma correlação bastante positiva com o índice de desempenho institucional ($r=0,77$), este último apresentou uma correlação verdadeiramente espantosa com comunidade cívica ($r=0,94$) (B. Reis, 2003c).

tando ações coordenadas". Se de acordo com o dilema do prisioneiro é irracional cooperar em situações que não envolvam garantias, "a cooperação voluntária é mais fácil numa comunidade que tenha herdado um bom estoque de capital social sob a forma de regras de reciprocidade e sistemas de participação cívica" (1996, p. 177).

Os sistemas de participação cívica, segundo D' Araújo, remetem à atuação em várias associações onde se estabelecem laços horizontais de cooperação que, por sua vez, envolvem grau de pertencimento e importância individuais relativamente iguais; "possibilitando melhor informação, promovem regras de reciprocidade, aumentam os custos potenciais de transgressão, redimensionam a confiança e possibilitam futuras colaborações". Nesse sentido, uma boa definição de confiança é a "expectativa de reciprocidade que pessoas de uma comunidade, baseada em normas partilhadas, têm acerca do comportamento dos outros" (D'Araújo, 2003, p. 19-33).

Para conferir plausibilidade analítica ao seu argumento, Putman eleva "confiança" ao status de categoria-chave do seu raciocínio. Como afirma Bruno Reis a respeito, para esse autor,

"[...] a existência de laços de confiança mútua reforça os mecanismos de cooperação entre os habitantes e favorece o desempenho das instituições políticas [e econômicas]; esse mesmo desempenho institucional eficiente atua positivamente sobre o contexto, reduzindo a incerteza e reforçando ainda mais o nível de confiança e cooperação no interior da população" (B. Reis, 2003c: 38).

Não obstante, tal conjectura jamais foi testada. B. Reis (2003b) salienta que "confiança", elevada à condição de mecanismo causal crucial do argumento, não é objeto de qualquer tentativa de mensuração empírica. Putnam não apresenta qualquer indicador de confiança interpessoal, ou sugere estratégias de operacionalização empírica posterior desse conceito.

De acordo com B. Reis, na Pesquisa Mundial Sobre Valores (*World Values Survey*), em parte pelas limitações próprias de um questionário de *survey* restrito a questões atitudinais, o conceito "confiança" recebe tratamento simples, "[...] pelas respostas a uma questão dicotômica em que o entrevistado opta entre declarar de um modo geral se se pode ou não confiar na maioria das pessoas". Implícita na *rationale* da pergunta, está a concepção de confiança como um atributo individual que responde de forma relativamente homogênea a certos estímulos do contexto social, o que configura uma "síndrome" coletiva a partir da qual se identifica um indicador de certa cultura política (2003c, p. 46).

"Modelo do voluntarismo cívico"

O problema da apatia política tem sido objeto de diferentes matizes teóricos, um deles é Modelo da Escolha Racional. Conforme Fátima

Anastasia e Carlos Ranulfo Melo (2003), Antony Downs prenunciou toda uma linha de pensamento acerca do comportamento político de cidadãos que parte da racionalidade e do auto-interesse, ao realizar sua análise da abstenção racional e dos custos envolvidos no ato de se manter informado. Na mesma vertente, Olson inverte o tradicional postulado sociológico segundo o qual indivíduos pertencentes a uma coletividade agirão de forma espontânea, com vista a assegurar a realização dos objetivos comuns ao grupo. Para o autor, indivíduos racionais tenderão a não cooperar uma vez que podem esperar o usufruto dos bens públicos eventualmente conquistados, pelo simples fato de que não há como excluí-los disto. Por consequência, deve-se esperar que os indivíduos participem em processos coletivos apenas se estiver em curso a operação de um incentivo de tipo seletivo, ou seja, que não se refira ao bem comum em questão.

Contraopondo-se a esta perspectiva, Robert Dahl entre outros autores, enfatiza o impacto das condições sociais na produção da apatia, lembrando que as pessoas dotadas de menos recursos sabem que "uma hora de seu tempo dedicada à participação política não terá tanto efeito quanto uma hora de outros em condições mais vantajosas" (Dahl apud Anastasia & Melo, 2003:05).

No debate atual sobre "engajamento cívico", Sidney Verba reserva lugar de destaque para a análise da desigualdade. Para este autor a distribuição desigual de recursos cívicos entre os grupos e indivíduos de uma determinada sociedade constitui-se em uma questão central para compreender fenômenos relacionados à participação política (Fuks; Perissinotto; Ribeiro, 2003).

Na visão de B. Reis (2003a), mais que um modelo que supera os antecedentes, o "Modelo do Voluntarismo Cívico" de Sidney Verba é um esforço para estabelecer uma ligação entre eles por meio de ênfase particular na mobilização de recursos participatórios, particularmente, o tempo, o dinheiro e a cultura política, no interior de uma comunidade.

Segundo Bruno Reis (2003a), o foco nos "recursos participatórios" desigualmente distribuídos e especialmente nos custos envolvidos na participação individual permite a Verba contemplar as duas abordagens. Para o "Modelo do Voluntarismo Cívico", em consonância com a perspectiva sócio-econômica, o *status* sócio-econômico de um indivíduo irá provê-lo, ou não, de recursos iniciais necessários para seu ingresso em associações voluntárias; por outro lado, o uso estratégico destes recursos no interior das associações possibilitará a este mesmo indivíduo a aquisição de maiores recursos.

Os procedimentos da análise

Todo o esforço empreendido neste trabalho foi na direção de contrapor a perspectiva culturalista, através do raciocínio de Robert Putnam (1996), à argumentação de Sidney Verba, cuja

atual preocupação reside em estudar assimetrias sistemáticas existentes na propensão à participação política por diferentes grupos na população de um país. Com este propósito foi testada a hipótese de que tanto os aspectos sócio-demográficos, quanto culturais da população, influenciam a propensão dos seus membros a associação.

O principal objetivo foi, portanto, compreender as possíveis relações entre participação, níveis de informação, confiança interpessoal e variáveis sócio-demográficas. Para tanto, trabalhamos participação através de índice que consegue captar de 0 a um número máximo de instituições das quais o respondente participa, considerando desde aquelas entidades que denotam um envolvimento mais político - associações ligadas à defesa dos direitos humanos; associação ligada à defesa dos consumidores; grupo de Fé e Política; associação comunitária ligada a questões de moradia, melhoramentos urbanos, etc; partido político; associação ligada a questões específicas como saúde, educação, meio ambiente, etc; entidades empresariais e patronais - até as que remetem a um associativismo do tipo civil - entidades de caridade e esportivas, grupos de auto-ajuda e religiosos (grupos de jovens, grupos de casais, outra) (Anástasia & Melo, 2003).

E como principais variáveis explicativas empregamos "confiar ou não confiar em outras pessoas", no molde proposto por Inglehart e o fator de informação, representando a corrente teórica culturalista; por outro lado, estado civil, idade, sexo, anos de escolaridade e quantidade de filhos foram escolhidas como representantes do "Modelo do Voluntarismo Cívico". Destaca-se a escolaridade e a idade como proxy de experiência como medidas econômicas, já que grande parte da renda pode ser explicada por elas, de acordo com a teoria do capital humano⁵.

Os dados utilizados são provenientes da Pesquisa por Amostragem Probabilística da Região Metropolitana de Belo Horizonte dos Departamentos de Sociologia e Antropologia (SOA) e Ciência Política (DCP) da Universidade Federal de Minas Gerais. No total foram 1.029 questionários aplicados, no ano de 2002. Para a atual análise foi considerada uma amostra de 1.027 por terem sido eliminados os casos missing. A base de dados foi construída usando o software SPSS 10.0 (Statistical Packet for the Social Sciences). Para apresentação dos resultados, foram geradas tabelas pelo próprio programa, sendo formatadas pelo Excel 2000.

Dentro desta amostra, a participação fica distribuída da seguinte forma:

TABELA 1

Participação em Associações

| | Nº absoluto | % |
|----------------------------------------|-------------|------------|
| Participa em pelo menos uma associação | 407 | 39,8 |
| Não Participa | 620 | 60,2 |
| Total | 1027 | 100 |

Fonte: Pesquisa da Região Metropolitana de Belo Horizonte, 2002.

Com relação a quantidade de associações em que os indivíduos estão associados, tem-se:

TABELA 2

Número de Associações

| Nº de Associações | Nº Absoluto | % |
|-------------------|-------------|-------------|
| 1 | 234 | 22,7 |
| 2 | 105 | 10,2 |
| 3 | 47 | 4,5 |
| 5 | 10 | 1 |
| Acima de 5 | 11 | 1,4 |
| Total | 407 | 39,8 |

Fonte: Pesquisa da Região Metropolitana de Belo Horizonte, 2002.

Adotou-se como modelo principal de análise, a Regressão Logística, que tem como equação geral:

$$\ln [p(y=1)/1-p(y=1)] = \beta_0 + \beta_1 X_1 + \epsilon$$

Além disso, testes qui-quadrado e correlações bivariadas foram também utilizados.

Para a avaliação do nível de informação foi realizada uma análise fatorial com as seguintes variáveis:

- Frequência com que o entrevistado lê sobre política em jornais
- Frequência com que o entrevistado conversa sobre política com amigos
- Frequência com que o entrevistado participa de reuniões sobre política

O fator resultante explica 60,9% da variância das quatro variáveis. Sendo que, frequência com que lê sobre política em jornais apresentou uma correlação de 0,832 com o fator; frequência com que conversa sobre política com amigos apresentou uma correlação de 0,807 com o fator; frequência com que participa de reuniões sobre política apresentou uma correlação de 0,695 com o fator. Desta forma, percebe-se a existência de uma forte associação entre quem lê sobre política nos jornais e conversa sobre política com os amigos. Este fator foi utilizado como variável explicativa no modelo principal de análise.

Verificações empíricas

O primeiro modelo tem como objetivo testar as variáveis sócio-demográficas separadamente:

$$\text{Equação: } \ln [p(y=1)/1-p(y=1)] = \beta_0 + \beta_1 X_1 + \beta_2 X_2 + \beta_3 X_3 + \beta_4 X_4 + \beta_5 X_5 + \beta_6 X_6 + \beta_7 X_7 + \beta_8 X_8 + \beta_9 X_9 + \beta_{10} X_{10} + \epsilon$$

Onde,

- 1 = Casados
- 2 = Desquitados/Divorciados
- 3 = Viúvos
- 4 = Idade centralizada⁶
- 5 = Idade centralizada²
- 6 = Sexo (Homem = 1)
- 7 = Anos de Escolaridade
- 8 = Possui um filho
- 9 = Possui dois filhos
- 10 = Possui três filhos ou mais

As variáveis de controle foram: no caso do estado civil, o grupo dos solteiros e para as pessoas que possuem filhos, o grupo dos indivíduos sem filhos.

5. Ver BECKER, G. Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, With Special Reference to Education, 1993 & CATANNI A.D., Dicionário Crítico sobre Trabalho e Tecnologia, 2002.

6. Utilizou-se a idade centralizada, como forma de resolver o problema da colinearidade, já que a relação entre participação e idade é ser uma parábola, isto é, o nível de participação sobe até uma determinada idade e depois torna a cair (idade centralizada significa idade menos a média).

O teste para as variáveis Sexo, Quantidade de Filhos e o Fator de Informação foi Unilateral de Calda Inferior⁷. Para todas as outras variáveis o teste foi Teste Unilateral de Calda Superior⁸.

| MODEL SUMMARY | | | |
|---------------|-------------------|-------------|--------------|
| Step | -2 Log likelihood | Cox & Snell | Nagelkerke R |
| | | R Square | Square |
| 1 | 1257,883 | ,103 | ,140 |

| Variáveis na Equação | B | Sig. | Exp(B) | % |
|----------------------------|--------|--------|--------|---------|
| Casados | 0,657 | 0,0035 | 1,93 | 93,00% |
| Desquitados/Divorciados | 0,485 | 0,095 | 1,625 | 62,50% |
| Viúvos | 0,709 | 0,041 | 2,032 | 103,20% |
| Idade centralizada | 0,018 | 0,004 | 1,018 | 1,80% |
| Idade centralizada2 | -0,001 | 0,0085 | 0,999 | -0,10% |
| Sexo (Homem = 1) | -0,198 | 0,075 | 0,82 | -18,00% |
| Anos de Escolaridade | 0,145 | 0,000 | 1,156 | 15,60% |
| Possui um filho | -0,778 | 0,0025 | 0,459 | -54,10% |
| Possui dois filhos | -0,043 | 0,4325 | 0,958 | -4,20% |
| Possui três filhos ou mais | -0,065 | 0,4075 | 0,937 | -6,30% |
| Constante | -1,602 | 0 | 0,201 | -79,90% |

1 (um) filho não apresentou significância estatística, apesar de indicarem que quem possui filhos tem menores chances de participar com relação a quem não tem filhos. Em outras palavras, o primeiro filho tem um impacto muito maior sobre a participação do que o segundo.

Estes resultados corroboram os argumentos da corrente sócio-econômica e de Verba, uma vez que maior escolaridade e idade (experiência) elevam a propensão a associação, conforme a teoria do capital humano segundo a qual indivíduos com maior escolaridade e experiência apresentam maiores probabilidades de receberem maiores salários. A alocação do tempo fica evidente com os resultados encontrados para pessoas que possuem filhos, já que indica que a presença de um filho diminuiu a propensão a associação.

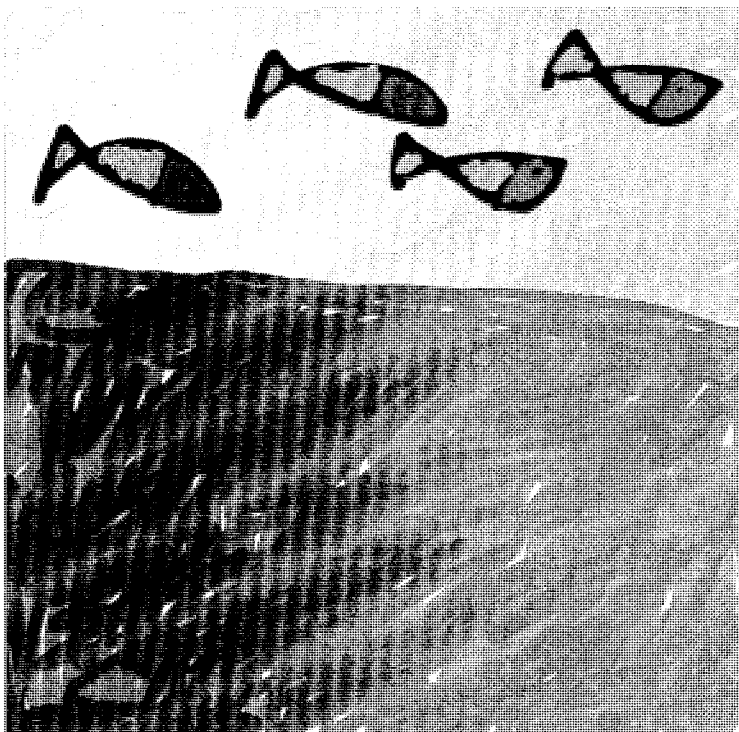
Acrescentando-se o fator de informação e a variável *dummy* de confiança, tem-se que:⁹

| MODEL SUMMARY | | | |
|---------------|-------------------|-------------|--------------|
| Step | -2 Log likelihood | Cox & Snell | Nagelkerke R |
| | | R Square | Square |
| 1 | 53,078 | ,352 | ,470 |

| Variáveis na Equação | B | Sig. | % |
|----------------------------|--------|------|---------|
| Confiança | 0,529 | 0,04 | 69,70% |
| Sexo (Homem = 1) | -0,333 | 0,02 | -28,30% |
| Casado | 0,611 | 0,02 | 84,30% |
| Desquitados/Divorciados | 0,552 | 0,16 | 73,60% |
| Viúvo | 0,732 | 0,09 | 108,00% |
| Idade Centralizada | 0,018 | 0,01 | 1,80% |
| Idade Centralizada2 | 0 | 0,20 | 0,00% |
| Fator de Informação | -0,48 | 0,00 | -38,10% |
| Possui um filho | -0,749 | 0,01 | -52,70% |
| Possui dois filhos | -0,053 | 0,84 | -5,20% |
| Possui três filhos ou mais | -0,15 | 0,60 | -14,00% |
| Anos de Escolaridade | 0,106 | 0,00 | 11,20% |
| Constante | -1,318 | 0,00 | |

Pelo que se pode perceber do quadro acima:

- Os casados têm 93% de chances a mais que os solteiros de participar. Os viúvos apresentam 103,2% de chances a mais de participarem que os solteiros. Quanto aos desquitados e divorciados, não houve significância.
- A cada ano a mais na idade aumenta em 1,80% as chances de participar de alguma associação/entidade.
- A relação com o sexo não foi significativa, apesar de indicar uma menor participação masculina.
- Cada ano de escolaridade a mais aumenta em 15,6% as chances de participação em associações e/ou entidades.
- Ter um filho diminui 54,10% de chances de participar em relação aqueles que não possuem filhos. Por outro lado, possuir mais de



7. $H_0: \beta \geq 0$ e $H_1: \beta < 0$

8. $H_0: \beta \leq 0$ e $H_1: \beta > 0$

9. Todos os testes foram bilaterais
 $H_0: \beta = 0$ e $H_1: \beta \neq 0$

- Os indivíduos que confiam tem 69,70% de chances a mais dos que não confiam de se associarem.
- A cada variação no fator de informação diminui em 38,10%, ou seja, quanto mais bem informado o indivíduo menor sua propensão à associação.

Desta maneira, verifica-se parcialmente a perspectiva culturalista, já que o nível de confiança influenciou positivamente a associação; mas a informação negativamente. Esta última contraria as expectativas desta vertente teórica, segundo a qual, maiores níveis de informação tendem a elevar a participação dos indivíduos. Entretanto, vai ao encontro do "Modelo da Escolha Racional" que sugere que o indivíduo estando bem informado escolhe racionalmente não participar por dar-se conta dos custos de sua participação, o que em certa medida contempla o "Modelo do Voluntarismo Cívico", que se apropria da ênfase dada pelo pensamento racional ao uso estratégico dos recursos e aos custos envolvidos na participação.

Vale ressaltar que, neste modelo, sexo adquire significância estatística. Os homens tem menos 28,30% de chance de se associarem do que as mulheres. Lúcia Avelar (2002) ressalta que nos estudos sobre desigualdade política, as mulheres se encontram junto a outros segmentos excluídos dos benefícios reais garantidos constitucionalmente. Assim, pode-se interpretar o resultado obtido da seguinte forma: uma maior participação feminina em associações civis vem ressaltar a importância das associações voluntárias como agente de mudança soci-

al na mediação de grupos sub-representados e o Estado, tal como defende a vertente culturalista.

Por fim, vale ressaltar que as variáveis anos de escolaridade, ser casado, idade e ter filhos continuam relevantes.

Considerações finais

Os resultados apresentados confirmam nossa hipótese inicial de que tanto os aspectos culturais, quanto sócio-demográficos da população influenciam a propensão dos habitantes da região em estudo a participar de associações. Entretanto, cabe reiterar que variáveis sócio-demográficas importantes como raça, *status* ocupacional e religião não foram consideradas em nossos testes o que abre margem para novos tipos de discussão e experimentos.

Mais ainda, neste trabalho optamos por trabalhar a participação em associações através de um índice geral, portanto, não verificamos os efeitos das variáveis explicativas sobre as formas específicas desse fenômeno: tipo de instituição e grau de envolvimento do entrevistado, formal ou informal. Uma abordagem deste tipo se faz necessária, uma vez que no Brasil "[...] a maioria dos movimentos incide sobre carências de sobrevivência imediata" (Doimo, 1995 p.46). Certamente este seria um ponto para investigação futura: ao invés de nos determos apenas nos efeitos da desigualdade social sobre a apatia, verificarmos também o impacto dessa desigualdade na dinâmica e no perfil do associativismo brasileiro.

BIBLIOGRAFIA

- AVELAR, Lúcia. (2002), *Mulheres na Elite da Política Brasileira*. São Paulo, Ed. UNESP.
- AVRITZER, Leonardo. (1997), "Um desenho institucional para o novo associativismo". *Lua Nova*, n 39.
- CESAREO, Vicenzo. (1986) - Verbete "Associacionismo voluntário". In: Bobbio, Norberto (org.). *Dicionário de Política*, 2ª edição. Brasília: Editora da Universidade Nacional de Brasília, pp.64-66.
- D'ARAÚJO, Maria Celina. (2003), *Capital Social*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- DOIMO, Ana Maria. (1995). *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- ANASTASIA, Fátima; MELO, Carlos Ranulfo. (2003), "Associativismo civil e participação política na Região Metropolitana de Belo Horizonte (Notas preliminares de Pesquisa)". Trabalho apresentado no Seminário Análise do Primeiro Survey da Região Metropolitana: Desigualdades Sociais, Qualidade de Vida e Participação Política. Belo Horizonte.
- FUKS, Mario; PERISSINOTTO, Renato Monseff e RIBEIRO, Ednaldo Aparecido. (2003), "Cultura política e desigualdade: o caso dos conselhos municipais de Curitiba". *Revista de Sociologia e Política*, 21, p.125-145.
- JACOBI, Pedro R. (2002), "Políticas sociais locais e os desafios da participação cidadã". *Ciência e Saúde Coletiva*, vol.7, n. 3, p.443-454.
- LUNDASEN, Susanne. (2002), "Podemos confiar nas medidas de confiança?". *Opinião Pública*, 7, 2:pp.304-327.
- OLSON, Mancur. (1999), *A lógica da Ação Coletiva: Os Benefícios Públicos e uma Teoria dos Grupos Sociais*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- PUTNAM, Robert D. (1996), *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas.
- PRATES, Antônio Augusto Pereira. (1997), "Resenha de Making Democracy Work, de Robert Putnam". *Teoria e Sociedade*, 1, pp.219-228.
- REIS, Bruno P. W. (2003a), "The Assessment of Political Inequality in a Comparative Survey: Some Preliminary Notes". Trabalho apresentado no XIX Congresso Mundial da Associação Internacional de Ciência Política. Durban, África do Sul.
- _____. (2003b), "Capital Social, Confiança Interpessoal e Desigualdade Política problemas de teoria e método". Trabalho apresentado no XXVII Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, Minas Gerais.
- _____. (2003c), "Capital Social e Confiança: Questões de Teoria e Método". *Rev. Sociologia. Polit.* Curitiba, 21, p.35-49.
- RIOS, José Arthur. (1986), Verbete "Associação; também Associação voluntária". In: Netto, Antonio de Garcia de Miranda (org.) *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Ed. Fundação Getúlio Vargas, pp.90-92.
- SANI, Giacomo. (1986), Verbete "Cultura Política". In: Netto, Antonio de Garcia de Miranda (org.) *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Ed. Fundação Getúlio Vargas, pp.306-308.

Ações afirmativas no Brasil: a necessidade de implementação e de reflexão

**Eduardo
Moreira da
Silva**

Graduando do
Curso de Ciências
Sociais / UFMG

RESUMO: O artigo trata da implementação de políticas de ações afirmativas no Brasil. O percurso seguido passa por algumas transformações políticas contemporâneas e pela forma com que a realidade brasileira se insere neste processo de mudanças. A cultura brasileira apresenta especificidades que impõem a necessidade de reflexões e estudos que sejam capazes de fundamentar as políticas de combate à discriminação racial e torná-las eficazes. Neste sentido, defende-se a importância de que a implementação de políticas de ações afirmativas no Brasil não seja feita a partir de uma simples transposição dos modelos já utilizados em outros países, mas sim, a partir de uma reflexão com o envolvimento da sociedade e que seja capaz de fundamentar a adaptação destas políticas às nossas necessidades.

Palavras-chave:

Pluralismo cultural, ações afirmativas, discriminação racial, cidadania no Brasil.

Introdução

As ações afirmativas começam a ser debatidas e implementadas com mais intensidade no Brasil recentemente. Este processo está ocorrendo num contexto internacional de transformações políticas, tanto práticas quanto teóricas. Neste trabalho, faremos inicialmente, uma apresentação da natureza destas mudanças com o intuito de conectá-las com a realidade brasileira, considerando nosso objetivo central de propor algumas reflexões sobre a implementação de políticas de ação afirmativa no Brasil.

Para tanto demonstraremos que a sociedade brasileira apresenta especificidades que devem ser levadas em conta no momento de implementação de políticas específicas contra a discriminação. Deve-se utilizar para isto o que tem sido

produzido sobre o Brasil, sobretudo pelas ciências sociais, para que se consiga uma boa conjugação entre as práticas cotidianas que se pretende mudar e as políticas que serão implementadas para este fim. Esta postura se faz necessária em função da complexidade do fenômeno da discriminação racial, que se insere em práticas cotidianas e institucionais variadas, tendo também conseqüências muito diversas.

A partir deste percurso, defenderemos a necessidade de implementação de políticas de combate à discriminação no Brasil e também a de que o contexto brasileiro seja pensado de modo a permitir uma avaliação dos possíveis problemas que podem advir da adoção destas políticas. Uma ampla discussão deve se realizar no país com o maior envolvimento possível da soci-



idade para pensar sobre a realidade brasileira e a implementação de políticas de ação afirmativa.

A política em transformação

O debate contemporâneo que se desenvolve na teoria política tem apontado para um processo de transformação tanto do pensamento quanto das práticas políticas. Esta situação, nos parece, é válida tanto para os estudiosos da política que dirigem sua atenção prioritariamente para os processos políticos no âmbito da sociedade quanto para aqueles que concentram suas atenções no Estado¹.

No primeiro caso, por exemplo, assiste-se, sobretudo a partir da década de sessenta do século vinte, à emergência dos novos movimentos sociais. Com novas demandas, relativamente independentes das questões econômicas, eles introduziram no âmbito político a *dimensão da apresentação direta e pública de reivindicações morais e não-materiais*. (Avritzer e Melucci, 2001, p.2) Com isto lutam por uma expansão das fronteiras do político, com novas práticas e formas de atuação políticas. A teoria, conseqüentemente, se transforma para entender a emergência deste novo processo.

No segundo caso, ou seja, dos estudos das instituições políticas tradicionais, *frequentemente se afirma que a representação política está passando por uma crise nos países ocidentais*. (Manin, 1995, p.5) Os partidos políticos, durante muito tempo, canalizaram a representação que parecia estar fundada num forte vínculo entre o eleitorado e os partidos políticos. Os eleitores se identificavam com os partidos e se mantinham fiéis a eles. Hoje, entretanto, *a eleição de representantes já não parece um meio pelo qual os cidadãos indicam as políticas que desejam ver executadas* (Manin, 1995, p.5).

No âmbito teórico, uma questão que atravessa estas duas "concepções" da política é a forma com que se concebe a democracia e a cidadania. Os teóricos que priorizam o estudo da política a partir da sociedade, normalmente, lutam por um ideal de democracia que seja capaz de incluir a participação do maior número possível de cidadãos. Os que estudam o Estado, amparados no argumento que habitualmente denominam de uma noção mais realista da política, entendem que em sociedades complexas como as nossas é necessário que ocorra um processo de seleção dos membros que irão ocupar as posições de poder.

Pensamos que, em certo sentido, o pluralismo cultural está no cerne deste debate. Se bem observarmos, ele pode ser usado como argumento pelos dois grupos. Por um lado, os teóricos que estudam os movimentos sociais e demais organizações da sociedade civil enfatizam que a diversidade cultural é muito grande, o que torna praticamente impossível a construção de um modelo de representação capaz de garantir minimamente a expressão desta pluralidade. Baseiam-se na análise da experiência do modelo re-

presentativo que foi adotado para demonstrar que ele é insuficiente para atingir a representação esperada. A luta atual por reconhecimento de diversos grupos pode ser usada como um bom exemplo da ineficácia do modelo.

Os estudiosos das instituições formais, por outro lado, recorrem ao pluralismo e à complexidade exatamente para demonstrar que a participação em larga escala é inviável diante da necessidade diária de tomadas de decisão que a complexidade impõe às sociedades atuais. Em outros termos, afirmam a necessidade da democracia política, mas defendem, concomitantemente, que ela deve ser eficaz para solucionar os problemas cotidianos da nação. Isto só seria possível com a composição de governos, tendo os partidos como os canalizadores da participação política. Assim a pluralidade se expressaria por meio da constituição de partidos.

Percebe-se que existe uma certa tensão entre estas duas visões dos fenômenos políticos que pode ser explicitada na leitura de textos de diferentes autores (Avritzer e Melucci, 2001; Best e Kellener 1991; Santos, 2001; Santos e Avritzer, 2002; Torres, 2001). De uma maneira geral, estes textos estabelecem uma relação entre cidadania, democracia e multiculturalismo. Talvez um ponto comum entre eles seja o fato de que todos chamam atenção para um processo de mudanças, que está ocorrendo ou que eles reivindicam como necessário, tanto nas práticas quanto nas concepções teóricas da democracia.

Santos e Avritzer (2002) pensam esta questão a partir de uma contraposição entre o modelo da democracia liberal, por eles denominada de *concepção hegemônica*, e o modelo da democracia participativa, denominada *contra-hegemônica*. A comparação é estabelecida a partir das diferenças que elas apresentam com relação a três pontos específicos: o conteúdo normativo; a participação; e a ênfase no debate ou na decisão.

Enquanto as teorias liberais enfatizam a democracia como um método para compor os governos, as teorias deliberativas preocupam-se mais com o conteúdo ético do modelo democrático. A participação é reduzida no modelo liberal, ao passo que no modelo deliberativo pretende-se um alto grau de participação da população. Por fim, o modelo liberal representativo enfatiza os processos decisórios enquanto o deliberativo entende que é necessário priorizar a argumentação, o debate entre os indivíduos. Como sustentam estes dois autores, a diferença fundamental entre estas duas concepções acerca da democracia está na resposta específica que cada uma delas dá a um dos pontos acima.

Best e Kellner (1991) tratam desta mesma questão a partir da contraposição entre o que chamaram de uma política moderna e uma pós-moderna. A primeira teria como projeto *definir e implementar objetivos universais como a liberdade, a igualdade e a justiça, numa tentativa de transformar as estruturas institucionais da domi-*

¹ Segundo Lipset (1972, p.72) desde que se começou a teorizar sobre os fenômenos políticos os pensadores se dividem entre aqueles que entendem que a natureza da política está na sociedade e aqueles que, ao contrário, pensam que ela se encontra no Estado (mais precisamente nas instituições políticas formais).

nação (Best & Kellner, 1991, p.3). A segunda começa a tomar corpo a partir da emergência de novos grupos e lutas políticas, a partir da década de sessenta, tendo como característica principal a fragmentação que advém da atuação em várias frentes, ao contrário da lógica agregatória e coletiva típicas da política moderna.

Compreende-se portanto, que enquanto a política moderna centraliza-se em metas universalistas, como conquistar liberdades civis, reduzir desigualdades ou transformar estruturas e instituições de dominação, a política de identidade pós-moderna concentra-se em interesses específicos de um grupo e constrói identidades através da identificação com um grupo e suas lutas (Best e Kellner, 1991, p.9).

Estes dois autores sustentam que estas duas formas de políticas têm tanto pontos fortes quanto fracos e defendem uma necessidade de que ambas sejam combinadas de forma criativa para agrupar os elementos que elas têm de melhor. Defendem a criação de uma nova política para o futuro.

O multiculturalismo e as ações afirmativas no Brasil

No âmbito da prática, da vida cotidiana, as reivindicações dos grupos que se organizam em torno de uma identidade comum para lutar por reconhecimento podem ser vistas exatamente como reivindicações por mais democracia, e se inserem nestes dois grandes modos de entender e agir politicamente. É uma luta que se desenrola em vários cenários e pode-se dizer que buscam, ao mesmo tempo, transformações nessas duas dimensões políticas. Se de um lado, reivindicam igualdade de reconhecimento para que suas diferenças sejam aceitas democraticamente, de outro, batalham também pelas concepções universais de cidadania que promoveriam uma distribuição dos bens sociais. Em outros termos, estes movimentos lutam ao mesmo tempo por políticas universalistas e particularistas.

Em função destas características, pensamos que o multiculturalismo tem um lugar privilegiado neste debate. Os movimentos organizados em torno da defesa do pluralismo cultural reivindicam transformações que atingem tanto a concepção de cidadania quanto a de democracia que vigoram no ocidente.

Neste ponto, que enfatiza a necessidade de uma luta por reconhecimento, se concentram as reflexões de Taylor (2001) a respeito do multiculturalismo. Souza (2003, p.35) afirma que, na obra de Taylor, "as formas de reconhecimento são duas: uma universalizante, caracterizada pelo princípio da dignidade; e outra particularizante, caracterizada pelo princípio da autenticidade".

Segundo Taylor (2001), o princípio universal da dignidade foi introduzido no pensamento ocidental pelos escritos de Kant e Rousseau. *A política da dignidade igualitária se baseia na idéia de que todos os seres humanos são igualmente dig-*

nos de respeito. (tradução nossa) *A política da diferença está alicerçada no potencial de moldar e definir nossa própria identidade, como indivíduos e como cultura.* (Taylor, 2001:65).

Esta discussão se insere no Brasil de uma maneira peculiar, principalmente neste momento em que começam a serem implementadas políticas de ação afirmativa. Os estudos de Roberto Da Matta (1981) revelam, já na década de setenta, uma tentativa de conciliar aquilo que ele chamou de duas grandes vertentes de explicação dos fenômenos brasileiros, uma institucionalista e outra culturalista. Em certo sentido, este fato se relaciona com toda esta discussão que apresentamos anteriormente. Souza (2001) considera que:

Na verdade, Da Matta (1991, pp. 24-29) procura relacionar o que ele considera como sendo duas leituras da realidade brasileira que seriam vistas comumente como antagônicas: uma "institucionalista", a qual destacaria os macroprocessos políticos e econômicos, segundo a lógica da economia política clássica e implicando, por isso mesmo, alguma forma de diagnóstico pessimista do Brasil; e outra vertente, a qual se poderia chamar de "culturalista", cuja ênfase seria concedida ao elemento cotidiano dos usos e costumes, da nossa tradição familiar ou "da casa", na linguagem de Da Matta. Sua própria perspectiva seria, portanto, superadora e sintetizadora dessas perspectivas parciais, unindo-as e relacionando-as como duas faces de uma mesma moeda, transformando essas visões unilaterais num "dualismo" articulado. (Souza, 2001, p.48).

A discussão nos interessa em particular, porque pensamos que o processo de implementação das ações afirmativas no Brasil deve levar em consideração o modo singular com que estes debates se inserem na realidade brasileira. Muito tem sido produzido sobre as peculiaridades da cultura brasileira e esta produção pode contribuir para que o planejamento destas novas políticas que serão implementadas possa atender as reais necessidades brasileiras de modo eficaz, ou seja, agindo pontualmente nas origens dos problemas que fazem com a discriminação permaneça. Isto implica em pensar políticas que sejam capazes de agir tanto nas instituições quanto nas questões morais, das ações da vida cotidiana.

Da Matta (1981) demonstra como o brasileiro tende a hierarquizar as relações sociais. Uma das conclusões do seu estudo sobre o *Você Sabe com quem está falando?* é exatamente o fato de que os brasileiros de todas as classes sociais se valem desta forma de hierarquizar as relações na sua vida cotidiana. Esta singularidade brasileira deve ser pensada no momento em que se pretende adotar aqui políticas diferenciadas, uma vez que a busca de uma universalização das regras ainda é fundamental para o país.

Só recentemente, as ações e políticas de combate à discriminação começam a ser deba-

tidas com mais intensidade no Brasil. O Estado brasileiro negou sistematicamente a existência de racismo no país. O mito da democracia racial dava sustentação a esta posição estatal. A partir da década de setenta do século passado esta situação começa a mudar, sobretudo por pressão do movimento negro, que teve uma atuação importantíssima para desconstruir este mito da igualdade racial².

O reconhecimento do preconceito racial por parte do Estado é, provavelmente, um fator relevante para que uma ampla discussão se realize no país. Tendo em vista o número significativo de negros - 45 % da população brasileira segundo o censo de 2000 - que estão sujeitos à discriminação em função de sua cor, percebe-se que se trata de uma questão de máxima urgência a busca de soluções para este problema. A desigualdade entre brancos e negros no país é uma situação que persiste por séculos e já devia ter sido combatida há muito.

Jaccoud & Beghin (2002) diferenciam dois tipos de políticas a serem utilizadas para combater a discriminação e os efeitos gerados por ela: as políticas repressivas e as políticas compensatórias. As primeiras atuam no combate direto à discriminação enquanto as do segundo tipo pretendem restituir os prejuízos sofridos historicamente por determinados grupos em função da discriminação.

As ações afirmativas e as políticas repressivas são entendidas aqui como aquelas que se orientam contra comportamentos e condutas. As políticas repressivas visam combater o ato discriminatório - a discriminação direta - usando a legislação criminal existente. Note-se que as ações afirmativas procuram combater a discriminação indireta, ou seja, aquela discriminação que não se manifesta explicitamente por atos discriminatórios, mas sim por meio de formas veladas de comportamento cujo resultado provoca a exclusão de caráter racial. (Jaccoud & Beghin, 2002, p.55)

As políticas repressivas, de âmbito jurídico, instituem penalidades àqueles que cometem algum tipo de discriminação. A constituição de 1967 é primeira no Brasil que traz uma medida repressiva contra o preconceito de raça. O artigo introdutório aos direitos individuais das constituições anteriores estabelecia a igualdade perante a lei, portanto, proibiam a distinção de raça ou sexo. Mas só na constituição de 1967, curiosamente implementada durante o regime militar, acrescentou-se que o preconceito de raça seria punido pela lei³. Este é um fator importante porque aponta para uma mudança na postura dos legisladores que passaram a reconhecer a existência de um fenômeno que até então era negado pelo Estado.

As políticas compensatórias têm como objetivo atuar sobre o resultado da discriminação, e não propriamente no combate a ela. Visam estabelecer a igualdade de oportunidades. Podem ser elaboradas por meio de ações valorativas ou afirmativas. A partir do ano 2000, o debate so-

bre a implementação destas políticas se acentua no governo brasileiro. Primeiramente o Supremo Tribunal Federal considerou constitucional a ação afirmativa. Em maio de 2002 foi criado um programa nacional de ações afirmativas (Jaccoud & Beghin, 2002, p. 22-24).

As ações afirmativas foram utilizadas em outros países com sucesso, mas também com problemas. Neste momento em que elas começam a ser utilizadas com mais intensidade no Brasil devemos nos valer das avaliações destas medidas que já foram realizadas nestes países para pensarmos numa maneira de adaptá-las à realidade brasileira e torná-las um instrumento eficaz de combate às desigualdades raciais. Nos EUA em particular, existem muitos estudos sobre os resultados destas medidas. Pensemos em uma das características destas políticas que se expressa no trecho seguinte:

As ações afirmativas têm como objetivo, assim, não o combate ao ato discriminatório - no caso da discriminação indireta dificilmente passível de punição pelos instrumentos legais existentes e a exigências de provas que lhe são inerentes - mas sim o combate ao resultado da discriminação, ou seja, o combate ao alijamento dos grupos sociais dos espaços valorizados da vida social. (Jaccoud & Beghin, 2002, p.56).

Uma questão de suma importância para a reflexão, a partir desta concepção, se refere ao campo de atuação na qual estão focadas estas políticas, ou seja, a educação e o mercado de trabalho. Evidentemente, não é por acaso que estes dois campos são os prioritários para implementação de ações afirmativas, sobretudo as cotas. Nos EUA foi assim e aqui no Brasil, provavelmente, também será.

Um dos motivos da focalização das políticas de ação afirmativa nestas duas áreas se deve ao fato de que parte significativa das desigualdades raciais entre brancos e negros no país está diretamente vinculada à discriminação racial vigente tanto na escola como no mercado de trabalho (Jaccoud & Beghin, 2002, p. 35). Outro fator importante apontado por vários estudos é que o principal elemento para explicar as desigualdades salariais é, exatamente, a educação. Os salários superiores estão associados com mais escolarização, ou seja, quanto mais anos de estudos maior a probabilidade de se ter altos salários. Justifica-se a utilização de cotas, sobretudo nos cursos superiores, porque os negros foram alijados deste setor da vida social e a sua inserção teria reflexos nas desigualdades de renda.

Diante destes dois motivos percebe-se que as ações afirmativas têm como objetivo último atuar no âmbito do mercado para reduzir as desigualdades, em favor dos grupos historicamente discriminados. Com isto perde-se de vista a dimensão cultural da educação. Esta não pode ser pensada meramente com fins utilitaristas e instrumentais, na medida em que, muito mais que um fator que aumenta renda das pessoas, é

2. Gilberto Freyre foi um dos principais teóricos defensores deste fenômeno tipicamente brasileiro que seria, segundo ele, a nossa contribuição singular à civilização. Nós teríamos a democracia racial, ou social como ele preferia, em contraposição à norte americana, por exemplo, em que se tinha apenas a democracia política (Freyre apud Souza, 2003:107).

3. "Art 150 - A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: § 1º - Todos são iguais perante a lei, sem distinção, de sexo, raça, trabalho, credo religioso e convicções políticas. O preconceito de raça será punido pela lei" (Brasil, 1967).

a maneira com que se transmite para as gerações mais novas a herança social produzida pela comunidade.

Uma das críticas feitas à implementação de ações afirmativas no Brasil advém daqueles que defendem que o problema brasileiro que deve de fato ser enfrentado é a pobreza, ou seja, é de natureza econômica. Estes críticos entendem que uma política universal de combate à pobreza atingiria também os negros, uma vez que eles são a maioria desta população.

Os defensores das políticas de ação afirmativa, em resposta a esta crítica, argumentam que a raça deve ser priorizada em função do processo histórico de discriminação pelo qual passaram os negros brasileiros. O resultado deste processo foi um elevado grau de marginalização e uma baixa auto-estima da população negra que exige políticas específicas para ela. Uma política universalista de combate à pobreza não atingiria os negros, uma vez que não estaria voltada para a questão da valorização da identidade negra.

Se bem observarmos este argumento, podemos diferenciar dois desdobramentos dele derivados, que correspondem a duas grandes dimensões institucionais da modernidade: o mercado e o espaço público⁴. As desigualdades econômicas - diferenciais de renda, portanto - são relativas à primeira e as desigualdades sociais à segunda, na medida em se referem à identidade. Embora estas questões estejam muito conectadas na sociedade moderna capitalista, porque um dos principais fatores condicionantes do *status* é a renda, elas são diferentes. Deste modo podemos deduzir que os defensores da ação afirmativa recorrem a uma questão de identidade para justificar uma necessidade de intervenção que tem como finalidade última uma atuação no âmbito econômico. Em outros termos, queremos com isto explicitar que é contraditório o argumento, na medida em que nega e afirma, ao mesmo tempo, o fundo econômico das políticas de ação afirmativa.

O resultado de algumas políticas de ação afirmativa nos EUA pode ser usado aqui para explicitar esta dupla face do problema, ou seja, o fato de que as ações afirmativas atuam no âmbito do mercado para restituir os prejuízos sofridos pelos negros, mas isto não garante resultados efetivos de âmbito social, mais precisamente dos valores, das questões morais que se expressam nas ações cotidianas das pessoas e que fazem com que o racismo persista.

[...] depois de adquirirem habilidades competitivas, já se demonstrou que o racismo frequentemente impede que os negros gozem de igual tratamento no mercado de trabalho. De fato, existe o que se chama de um "teto de vidro", pelo qual muitas vezes negros altamente qualificados trabalhando em grandes empresas norte-americanas não são promovidos a níveis gerenciais em função de sua raça e não de sua competência. (Walters, 1995, p.33)

Estas questões explicitam, na realidade, uma contradição das políticas de ação afirmativa que é inerente à própria prática de luta dos grupos que a reivindicam. Se, por um lado, combatem injustiças simbólicas, de âmbito cultural, por outro, lutam também contra as injustiças econômicas, tentando minimizar, no âmbito do mercado, as desigualdades advindas da divisão da sociedade em classes. Em outros termos, no primeiro 'campo' de batalha a luta é por uma igualdade de reconhecimento e tratamento baseada no respeito às diferenças, à pluralidade e especificidade das identidades culturais. No segundo 'campo', ao contrário, a luta é pela redução das desigualdades econômicas advindas do funcionamento do mercado. Enquanto no primeiro caso se luta em favor da desigualdade, no segundo se luta contra ela. Os movimento negro e feminista são bons exemplos desta contradição.

Esta contradição advém exatamente do fato de que estes dois grupos sofrem discriminações tanto culturais quanto econômicas. Parece-nos ser este o fato para o qual chama a atenção Gomes (2002) quando atribui à discriminação a causa da marginalização socio-econômica a que estão submetidas as minorias, sobretudo as raciais. Ele entende que *discriminar nada mais é do que uma tentativa de se reduzir as perspectivas de uns em benefício de outros* (Gomes, 2002, p. 130).

Devemos pensar, entretanto, no fato de que as ações afirmativas também são discriminatórias. As cotas são o exemplo mais patente disto. Gomes (2002) defende a necessidade de uma ampla conscientização que esclareça ou explicito o fato de que as discriminações são a causa das injustiças cometidas em detrimento das minorias. Podemos pensar que ele tem em mente o fato de que estas políticas, embora necessárias e de extrema importância, não são capazes por si só de acabar com a discriminação. Conscientização é uma questão que envolve elementos psíquicos e sociais, o que quer dizer que as mudanças devem acontecer no âmbito dos valores, que se referem àquela dimensão fundamental da sociabilidade humana que acima chamamos da esfera pública. Assim a educação assume um lugar privilegiado nesta questão, e deve ser pensada, como dissemos acima, de uma maneira ampliada.

A universalização do ensino do primeiro grau no Brasil demonstra que as diferenças entre os brancos e os negros persistem.

Como demonstra o exemplo da educação fundamental, o enfrentamento dos fenômenos específicos que alimentam a desigualdade e a discriminação racial, quais seja, o racismo e o preconceito racial, deve ser realizado por políticas específicas. Elas demandam a adoção de políticas persuasivas ou valorizativas, ou seja, políticas públicas que visem a ações que têm como objetivo afirmar os princípios de igualdade e da cidadania, reconhecer e valorizar a pluralidade étnica que marca a sociedade brasile-

4. Jessé Souza (2003) considera mercado, estado e esfera pública as três grandes dimensões institucionais da modernidade.

ira e valorizar a comunidade afro-brasileira, destacando tanto o seu papel histórico como a sua contribuição contemporânea à construção nacional (Jaccoud & Beghin, 2002, p.43).

Nos EUA, os negros que conseguiram atingir habilidades competitivas continuaram sendo, em função da discriminação racial, impedidos de gozar da igualdade de tratamento no mercado de trabalho. (Walters, 1995, p.133) Este fato nos leva a pensar naquilo para o qual chamou a atenção Gomes(2002), ou seja, o fato de que as desigualdades sociais e econômicas em detrimento das minorias, principalmente as raciais, é produto de um mesmo processo: a discriminação racial.

Diante desta questão, é imperativo que pensemos em mecanismos que, para além da compensação pelos danos sofridos historicamente, consigam de fato promover uma mudança no âmbito cultural, dos valores, na medida em que são eles que sustentam estas práticas.

Poderíamos dizer que se trata mesmo de uma questão cultural, se pensarmos com Becker⁵ que a cultura se expressa por meio do que as pessoas fazem e usam, seus *atos e artefatos*. De modo que o ato discriminatório tem certamente uma concepção moral que o sustenta. Se pensarmos que estas concepções são culturais, no sentido de que são *entendimentos compartilhados*, para usar mais uma expressão de Becker, entendemos que para além das políticas de ação afirmativa faz se necessário, em função da complexidade dos fenômenos de discriminação racial, que sejam montadas estratégias de políticas que consigam promover intervenções culturais.

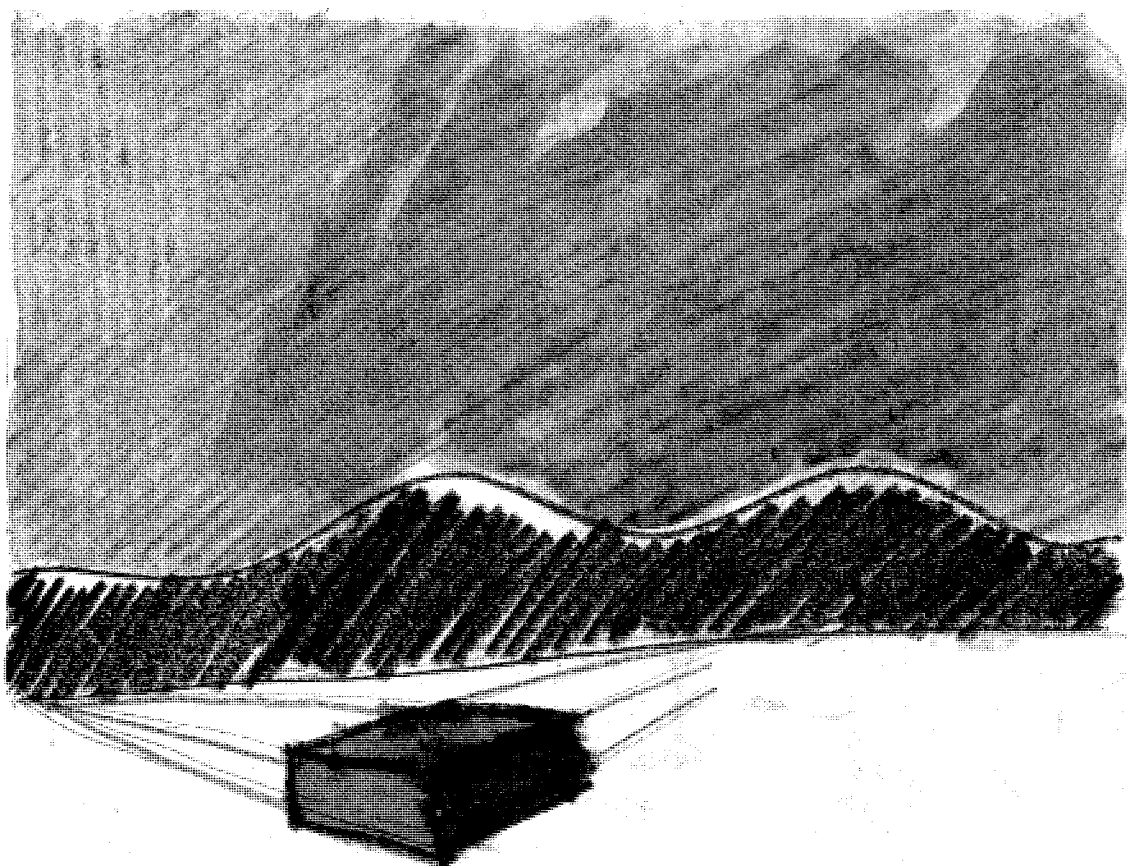
Conclusão

A discriminação é um fenômeno que perpassa toda a história brasileira. A desigualdade racial foi praticamente *naturalizada* nas práticas cotidianas, provavelmente com a contribuição do mito da democracia racial, que como vimos, foi sustentado pela postura do Estado brasileiro até recentemente. Souza (2003, p.21) chama a atenção para a amplitude deste problema no Brasil e pretende realizar um *"esclarecimento das condições sociais da desigualdade em países periféricos como o Brasil"*. Ele recorre primeiramente a obra de Taylor para demonstrar que a naturalização das práticas é uma *tendência moderna de desvincular a ação e a experiência humana da moldura contextual que lhe confere realidade e compreensibilidade*(Souza, 2003, p.23).

Nos parece que as Ciências Sociais brasileira tem um papel fundamental neste momento em que as políticas de combate a discriminação começam a ser implementadas. Trata-se de explicitar como se constrói e se reproduz socialmente o fenômeno da discriminação, para apontar a centralidade dos fundamentos culturais que sustentam estas práticas.

Neste ponto percebe-se que a ênfase na necessidade de uma luta por reconhecimento, como mostram as reflexões de Taylor(2001) a respeito do multiculturalismo, é fundamental. A singularidade e especificidade das práticas culturais brasileiras, entretanto, exigem que reflexões sejam feitas para uma transposição das reflexões deste autor, que pensa sobretudo nos países do norte, para a realidade brasileira.

Souza (2003) chama a atenção para o fato de que a obra de Taylor se concentra prioritaria-



5. Na realidade Becker utiliza a noção de cultura de Robert Redfield que definiu a cultura como "entendimentos convencionais manifestos em ato e artefato" (1941:132) (Becker, 1986:1).

mente no princípio da autenticidade. Este seria o principal elemento para justificar a luta dos movimentos de grupos e indivíduos que se organizam em torno de uma identidade comum e em defesa dela. Souza defende que o princípio da dignidade humana não tem um lugar privilegiado na obra de Taylor porque ele está pensando basicamente nas sociedades que passaram pela experiência do *Welfare State*. Toma-se como suposto, assim, que se atingiu um nível elevado de igualdade real entre os membros destas nações, uma vez que as desigualdades econômicas não são mais relevantes a ponto de constituírem um problema.

Esta ênfase no ideal do reconhecimento acaba por legitimar os mecanismos opacos de hierarquização das práticas sociais. Souza (2003) chama a atenção para este fato com o intuito de

demonstrar os mecanismos que operam na construção do que chamou de "*naturalização das desigualdades sociais*". No Brasil, em particular, esta é uma questão de suma importância. Um país que mantém padrões de discriminação assustadores e que naturaliza em boa medida as desigualdades sociais deve pensar suas singularidades para implementar políticas diferencialistas, sob pena de acirrar problemas já graves.

As lutas do movimento negro nos Eua, que tiveram início ainda no século XIX, foram culminar nas políticas de ação afirmativa apenas na década de 60 do séc XX. Certamente este processo envolveu um longo debate, que precisa ser desenvolvido no Brasil. Pensamos que as Ciências Sociais tem um papel fundamental nesta empreitada.

BIBLIOGRAFIA

- AVRITZER, Leonardo e MELUCCI, Alberto. (2000) "Complexidade, Pluralismo Cultural e Democracia: a ação coletiva no espaço público". *Social Science Information*, 39, 4:507 - 527
- BRASIL, Constituição (1967) *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado, 1967
- BECKER, Howard. (1986) *Cultura: uma visão sociológica*. Em: *Doing Things Together: Selected Papers*. Evanston: Northwestern University Press
- BEST, Steven & KELLNER, Douglas (1991) *A política pós moderna e a luta pelo futuro*. Tradução: Newton Ramos de Oliveira. Londres e Nova Iorque: MacMillan and Guilford Press
- DA MATTA, Roberto. (1981), *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar
- GOMES, Joaquim B. Barbosa. (2002) "Ações Afirmativas: aspectos jurídicos". *Racismo no Brasil*, São Paulo: Editora Fundação Peirópolis; ABONG.
- JACCOUD, L. & BEGHIN, N. (2002) *Desigualdades Raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. Brasília: IPEA
- LIPSET, Seymour M. (org.). (1972) *Política e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores
- MANIN, Bernad. "As metamorfoses do governo representativo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 10, n.29, outubro de 1995.
- SANTOS, B. S. e AVRITZER, L. (2002) "Introdução: para ampliar o cânone democrático". Em: *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- SANTOS, Boaventura. (2001) "As tensões da modernidade: direitos humanos, globalização, culturas, interculturalidades, multiculturalismo, ocidente e islamismo" *Revista da Associação dos Magistrados Brasileiros*, ano 5, 10:
- SOUZA, Jessé. (2001) "A sociologia dual de Roberto Da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?" *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n.45, fevereiro de 2001
- SOUZA, Jessé. A Teoria Crítica Do Reconhecimento. Disponível em: <http://www.iuperj.br/professores/texto5jesse.htm> acesso em 29/01/2004.
- SOUZA, Jessé (2003) *A Construção Social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ
- TAYLOR, Charles (2001) *El Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* México: Fondo de Cultura Económica
- TORRES, Carlos Alberto. (2001) *Democracia, Educação e Multiculturalismo: dilemas da cidadania em um mundo globalizado*. Petrópolis: Vozes, cap.4
- WALTERS, Ronald. (1995) O princípio da ação afirmativa e o progresso racial nos Estados Unidos. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.28, p. 129-140, outubro de 1995.

Identidade e diferença: possibilidades e dilemas

**Daniela
Leandro
Rezende**

Graduanda do
Curso de Ciências
Sociais / UFMG

RESUMO: o objetivo deste trabalho é apresentar a emergência de temas como identidade e diferença como questões políticas, trazendo à reflexão as implicações que tal mudança pode acarretar. Assim, partindo da apresentação de contextos históricos, sociais e políticos que levaram ao que Woodward (2000) chama de "crise de identidade", pretende-se mostrar a relevância de tais temas no cenário político e algumas reflexões acerca de suas limitações e perigos, tendo como base as análises de Pierucci (1999), Montero (1999) e Zaluar (1997).

Palavras-chave:
identidade, diferen-
ça, cultura e política.

Identidade e diferença: emergência na arena política

A construção da identidade e da diferença envolve processos simbólicos (a identidade é marcada por meio de símbolos, como a linguagem, por exemplo), sociais (antecedentes históricos e relações sociais) e psíquicos (emergindo em situações de crise, conflito e contestação).

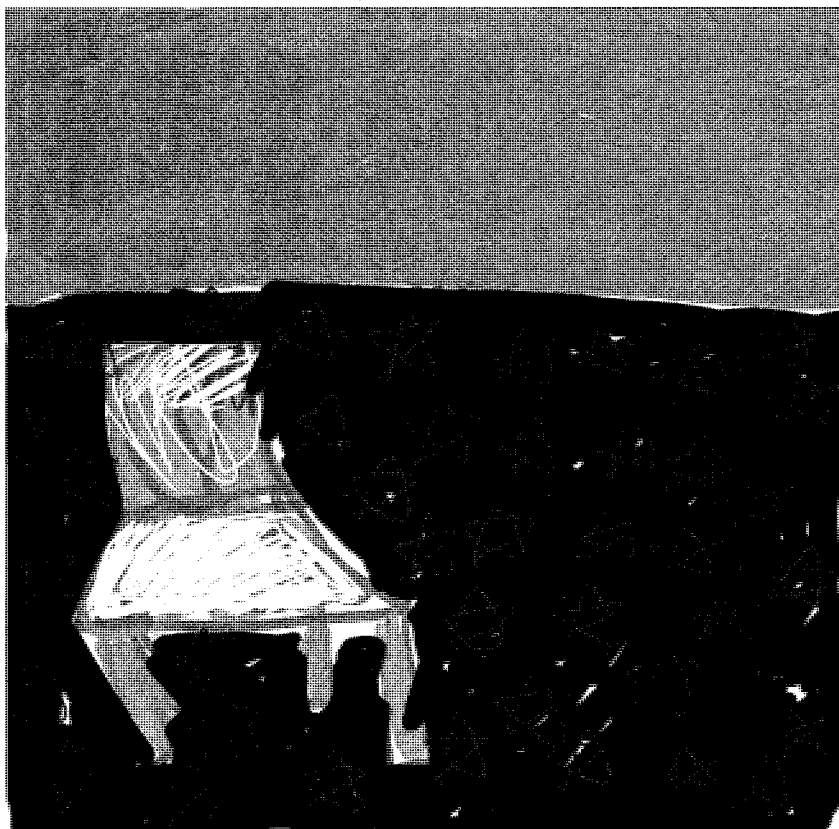
Fala-se que a identidade é relacional, porque ela se dá na relação com a diferença, ou seja, a "identidade-eu" depende, para existir, da "identidade-outro". Isso traz à discussão o fato de que a marcação da identidade e da diferença envolve sistemas de representação/classificação que definem "quem sou eu"/"quem é o outro", ou que incluem/excluem.

Inicialmente não haveria problema em tal classificação, já que ele é a base da marcação da identidade e da diferença. Porém, o sistema de classificação a que recorre-se geralmente é o sistema binário, que polariza as diferenças e

que envolve assimetrias de poder, devido à hierarquização dos termos:

"Uma característica comum à maioria dos sistemas de pensamento parece ser, portanto, um compromisso com os dualismos pelos quais a diferença se expressa em termos de oposições cristalinas - natureza/cultura, corpo/mente, paixão/razão. As autoras e os autores que criticam a oposição binária argumentam, entretanto, que os termos em oposição recebem uma importância diferencial, de forma que um dos elementos da dicotomia é sempre mais valorizado ou mais forte que outro" (Woodward, 2000, 50).

"Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo de diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identi-



dade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com as relações de poder". (Silva, 2000, 81).

Dessa forma, a afirmação da identidade e da diferença se baseia em relações de poder porque o processo de classificação envolve a hierarquização e a distribuição diferencial de poder entre os termos classificados. Essa relação desigual faz com que a identidade subjugada se mobilize contra a identidade hegemônica, com vistas a alterar seu status em tal relação, constituindo, pois, um conflito político.

Como se viu, os processos de identificação e de diferenciação encerram relações de poder e disputas por recursos materiais e simbólicos. É possível afirmar, então, que a identidade e a diferença são formas de organização política localizadas no âmbito da cultura. Ao contrário do que os teóricos marxistas consideravam, a esfera da cultura e a identidade não são aspectos ideológicos ou secundários do conflito fundamental nas sociedades capitalistas, o conflito de classes, o qual daria origem a formas de reivindicação verdadeiramente políticas; são também formas de mobilização política e de resistência, ainda que baseadas em aspectos culturais.

A emergência da identidade como questão política é marcada por várias mudanças econômicas, sociais, históricas e relativas aos movimentos políticos. Woodward (2000) considera que o processo de globalização e as mudanças nas relações de produção e consumo dele decorrentes contribuem para a formação de novas identidades, seja pela tendência à homogeneização (produção de "consumidores globais") e pelo distanciamento com relação à comunidade/cultura locais, seja pelos movimentos de resistência e reafirmação das identidades nacionais e locais. A migração também produz novas identidades plurais, mas também origina identidades contestadas e desigualdade.

O colapso da ex-URSS resultou no ressurgimento de identidades étnicas, religiosas e nacionais, supostamente perdidas, devido à homogeneização imposta aos países do Leste europeu. Também a Europa pós-colonial e os Estados Unidos vêem ocorrer a renovação de certas étnicas, tanto por parte de grupos dominantes (afirmação de uma "inglêsidade" ou dos "velhos e bons valores da família americana") quanto pelos grupos marginalizados (que reafirmam sua identidade de origem).

Uma outra mudança que ocorreu se refere ao que Laclau chama de *deslocamento* (Woodward, 2000), quer dizer, a classe social deixa de ser vista como determinante de todas as relações sociais e, portanto deixa de ser o único centro produtor de identidades, passando a haver uma "pluralidade de centros". Best e Kellner (1997) chamam essa e outras mudanças de "virada pós-moderna", em contraposição a uma forma "moderna" de política:

"A ênfase moderna na luta coletiva, solidariedade e alianças políticas cedeu lugar à extrema fragmentação, como mostrado pelo 'movi-

mento dos anos 60' que se dividia em várias e concorrentes lutas por direitos e liberdades. A ênfase anterior sobre a transformação da esfera pública e das instituições de dominação, cedeu lugar a novas ênfases na cultura, na identidade pessoal e na vida cotidiana, com a substituição da macropolítica em micropolíticas de subjetividades e transformações locais. (...) enquanto a política moderna centraliza-se em metas universalistas, como conquistar liberdades civis, reduzir desigualdades ou transformar estruturas e instituições de dominação, a política de identidade pós-moderna concentra-se em interesses específicos de um grupo e constrói identidades através da identificação com um grupo e suas lutas. (...) Os modelos de política pós-modernos tentam redefinir o político baseado nas mudanças da sociedade, tecnologia e da vida cotidiana. Uma política cultural pós-moderna, construída sobre os insights de Gramsci, dos surrealistas, de Lefebvre e dos situacionistas tematiza a cultura como um terreno crucial de força e combates" (Best e Kellner, 1997, 4, 9, 11, 12)

Essa "política pós-moderna" está intimamente ligada aos chamados "novos movimentos sociais", que surgem no Brasil no fim dos anos setenta e têm como "bandeiras" questões de raça, gênero e temas relacionados ao meio-ambiente:

"Com as rápidas mudanças verificadas a partir do final dos anos 60 na estrutura produtiva, com a crescente institucionalização do conflito de classes nas sociedades de capitalismo avançado e, inclusive, com a crise do próprio pensamento racional, essas antinomias entre reformistas e revolucionários ou entre movimentos políticos e pré-políticos começaram a ruir. (...) a explosão dos movimentos espontâneos que sacudiram a Europa no final dos anos 60, a desmistificação dos regimes socialistas do Leste e a sucessiva erosão dos esquemas teóricos marxistas acabaram por marcar a configuração de um novo tempo: o tempo dos 'novos movimentos sociais'" (Doimo, 1995, 40).

Todas essas mudanças contribuíram para que movimentos que tinham como pauta de reivindicação a identidade (seja ela racial, étnica, de gênero) surgissem na cena política e ganhassem relevância, dando visibilidade a questões até então relegadas a segundo plano ou simplesmente tidas como não significativas politicamente. Por fim, resta lembrar que o uso e a apropriação da noção de identidade são variáveis, de acordo com a configuração política e social, além de a noção de identidade estar extremamente ligada à experiência cotidiana dos indivíduos e grupos sociais sendo, portanto, mutável.

"Ciladas da diferença"

"Não há discriminação racial no país, mas uma diferença cultural e de aptidão: os japone-

ses são mais hábeis em coisas pequenas e delicadas, os negros têm mais facilidade no serviço pesado”

A emergência da identidade e da diferença como questões políticas e legítimas, relacionadas a demandas de grupos marginalizados e até mesmo oprimidos, submetidos ao poder de grupos hegemônicos foi um importante passo na construção de uma sociedade mais democrática, justa e inclusiva. Entretanto, a afirmação da identidade como forma de reivindicação política pode ser problemática, como nos mostram Pierucci (1999), Montero (2001) e Zaluar (1997).

O principal argumento de Pierucci é que a afirmação da diferença pode servir tanto à direita quanto à esquerda, havendo, entretanto, maneiras distintas de concebê-la, já que a direita afirma a diferença com vistas à eliminação do diferente, enquanto a esquerda enfatiza a diferença com o objetivo de acabar com a desigualdade.

Em publicação intitulada *Ciladas da diferença*, o autor afirma que a diferença sempre foi uma “bandeira” da direita, que aciona o diferencialismo para justificar a desigualdade ou ainda para buscar um afastamento (e, em alguns casos, a eliminação) do diferente. Assim, o racismo seria antes uma afirmação das diferenças e sua posterior rejeição. Um outro ponto importante se refere à concretude do diferencialismo à direita, ou seja, as pessoas se percebem diferentes, a diferença é visível, sensível, e assim, ela justifica a desigualdade (algo como “é claro que as pessoas são diferentes”, como base para “e por isso elas são desiguais”):

“as evidências todas da experiência e do dado sensível comprovam que os seres humanos são ‘diferentes, sim... e desiguais’, ‘diferentes e, por isto, desiguais’. A ilusão do sensível encaixa a construção do inteligível. Eis o realismo das direitas: ‘eu não sou racista, mas realista” (Pierucci, 1999, 34).

No entanto, além de um “diferencialismo de direita”, passa a existir um “diferencialismo à esquerda”, quer dizer, a esquerda também passa a afirmar as diferenças e essa defesa tem como mote principal o direito à diferença. Tal diferencialismo possui, além disso, uma espécie de princípio fundamental, que é a afirmação da diferença sem perder de vista a igualdade. Mas, adverte o autor, a busca da igualdade na diferença é uma tarefa mais complexa e que pode ser de difícil tradução prática, o que levaria a outro problema, qual seja, sua elitização:

“Esta última posição [igualdade na diferença] é, sem dúvida, a mais difícil de se traduzir em idéias claras e distintas e, pelas sutilezas que implica e pela complexidade intelectual que exige de quem a abraça, mais difícil ainda de ser vivida e passada adiante, no cotidiano ou em contextos institucionais e políticos mais imediatamente conflitivos. É uma idéia de difícil tradução na linguagem ordinária e na prática do dia-a-dia, porquanto qualquer ligeira traição de suas acuradas distinções e sofisticadas nuances, qualquer deslize significa, fatalmente sua

completa desfiguração” (id, ibid, 37).

Além de sua desfiguração, qualquer deslize pode ser apropriado pela direita, sendo um caminho perigoso, porque o argumento da diferença pode ser apropriado tanto pela esquerda quanto pela direita, levando a um “embaçamento” dos posicionamentos ideológicos (o que poderia favorecer a direita, posto que o diferencialismo que esta afirma é mais próximo da experiência cotidiana) e também podendo levar à busca do direito à diferença como fonte de legitimidade de racismos e chauvinismos, como por exemplo, a hostilidade dos europeus com relação aos imigrantes africanos. E, adverte Pierucci, “a corda sempre arrebenta do lado mais fraco” e o diferencialismo pode descambar da celebração da diferença para a eliminação do diferente:

“Quem pode garantir que, em meio a essa pós-moderna celebração das diferenças, as pulsões de rejeição e de agressão não venham a se sentir autorizadas a aflorar, crispadas de vontade de exclusão e profilaxia?” (id, ibid, 54).

Montero (1999), por sua vez, problematiza a questão da diversidade cultural e sua “tradução política”. Segundo a autora, a diversidade cultural aparece como problema quando o que está em jogo é a integração das diferenças em uma unidade mais homogênea, seja ela a cidadania, a nacionalidade etc.

Assim, como Woodward (2000), a autora cita as transformações do mundo no sentido de uma maior homogeneização que ocorre concomitantemente a uma tendência a se valorizar o local como forma de resistência, à incapacidade do Estado em responder demandas (ou “ingovernabilidade”, como diria Offe), ou seja “tendências contraditórias, que apontam, ao mesmo tempo, para a integração global e a desintegração étnica” (Montero, 1999, 46).

Dois problemas se colocam, pois: o primeiro se refere à busca da igualdade sem desqualificar a diferença cultural. Esta parece ser uma tarefa complexa e antropólogos como Louis Dumont (1985) acreditam que não é possível lutar ao mesmo tempo pela diferença e pela igualdade:

“Para Dumont, a reivindicação de respeito à diferença pelas categorias sociais estigmatizadas, quando acatada, leva, a longo prazo, a tornar a diferença pouco significativa e, conseqüentemente, elemento secundário das relações. É, ao contrário, a hierarquia que garante o reconhecimento da diferença como sinal diacrítico. Assim, existiriam apenas duas vias que asseguram o reconhecimento da diferença: a hierarquia e o conflito; a terceira, que reclama a igualdade na diferença, leva ao apagamento desta última como valor distintivo” (id, ibid, 46)

Mais uma vez coloca-se o problema da relação entre igualdade e diferença. Será possível conciliar essas duas reivindicações?

O segundo problema que a autora apresenta está intimamente ligado ao primeiro e se refere

1. Carlos Eduardo Uchoa Fagundes, diretor da FIESP, em entrevista à Folha de São Paulo, 26/05/95. In: Boletim de Políticas Públicas, LPP/UERJ, jun/set/2002, nº3.

à representação política é à crise da idéia de Estado-nação como entidade capaz de realizar a mediação entre direitos individuais, atributos de indivíduos concretos, e direitos humanos, de caráter mais universal. Segundo Montero (1999), a crise das noções de cidadania e nacionalidade, além da "perda de substantividade" da idéia de representação podem levar à fragmentação do espaço político e da democracia representativa:

"o sistema de representação de interesses se complicou e perdeu relevância em função do surgimento de novas identidades que apresentam diretamente ao Estado suas demandas: por um lado, a fragmentação e a heterogeneidade desses interesses sobrecarrega e bloqueia a gestão governamental; por outro, a não correspondência entre essas demandas e uma base territorial estável, ou um interesse social e profissional definido, as torna de difícil acolhimento e negociação por parte do Estado (Novaro, 1994 apud Montero, 1999, 48)

Então, seria necessário pensar como realizar a mediação entre "o universalismo das utopias políticas e o "particularismo das reivindicações culturais", tendo como base a identidade étnica.

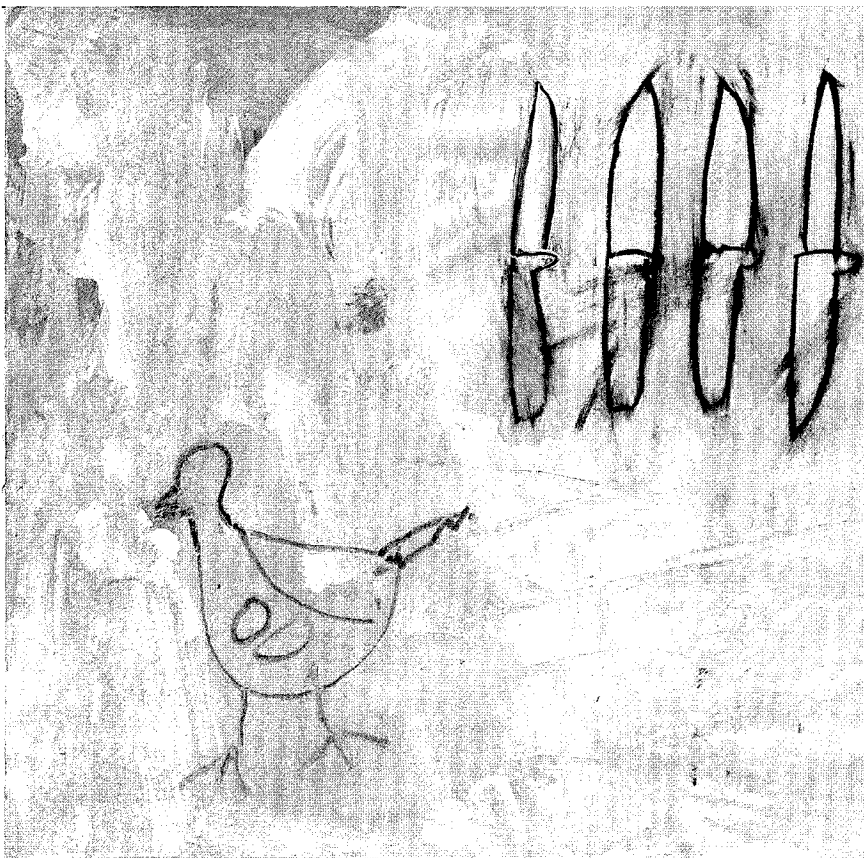
Com relação à representação, há um outro problema, já que, na democracia representativa, o representante não deve estar vinculado a interesses particulares, devendo agir com base no "interesse da nação". Mas, questiona a autora, como diferenciar os interesses particulares (que podem se organizar em ampla escala) dos interesses nacionais num sistema cada mais globalizado?

Zaluar (1997) também apresenta alguns pro-

blemas ou paradoxos trazidos pela questão da identidade. A autora inicia seu texto apresentando a exclusão como traço constitutivo da identidade social, marcada pela classificação binária. A exclusão, não seria, portanto, algo negativo em si, adquirindo tal caráter ao se referir à exclusão sistemática de certos grupos ou indivíduos dos direitos de cidadania. Nesse sentido, processos de inclusão envolveriam a construção de um "patamar comum de identidade e pertencimento", que se sobrepõe às diferenças.

Porém, retomando o paradoxo apresentado por Montero (1999), Zaluar afirma que as identidades nacionais ou de classe não são capazes (ou suficientes para) de estabelecer esse "patamar comum...", já que novas divisões e segmentações vão surgindo na sociedade e gerando (ou explicitando, talvez) outras formas de exclusão. Nesse contexto, dois perigos (novamente) emergem e se referem à tendência a se valorizar direitos locais e específicos em detrimento de direitos universais ou gerais, o que pode levar a uma grande ênfase na autonomia local e ao conseqüente esfacelamento da nação, e um outro perigo que é colocar a identidade nacional acima de todas as outras, o que levaria à eliminação de outros tipos/fundamentos da identidade.

Como solução para esse dilema, Zaluar (1997) apresenta a reciprocidade, que significa uma ampliação dos laços de solidariedade para além das fronteiras estabelecidas pelos diversos grupos sociais, ou seja, a busca de um certo patamar de identidade ou uma certa homogeneidade, que se sobreponha às diferenças, o que poderia levar, como num ciclo, ao problema da diversidade colocado por Montero (1999).



Conclusão

Apesar dos dilemas citados, é importante ressaltar que as reivindicações políticas concernentes a questões de identidade/diferença são extremamente relevantes para a construção de uma sociedade mais democrática e menos desigual. Como se viu, o conflito de classes deixa de ser central (mas ainda é importante, sem dúvida) e sua superação não garante, por si só, o "fim de todos os problemas", como demonstrou a chamada "crise do Welfare State". Isso porque nos países em que o Estado de bem-estar foi instaurado e em que o conflito de classes foi "amenizado", diversas questões "transversais" começaram a surgir, relacionadas não só à identidade, mas também a outras questões como meio-ambiente e a paz mundial, por exemplo. Assim, pode-se pensar que a democracia envolve tanto a redistribuição de renda e ampliação das oportunidades econômicas, quanto recursos simbólicos, como a representação e a construção de imagens positivas, como a mudança da denominação de *deficiente* para *portador de necessidades especiais*, deixando de caracterizar as pessoas pela falta e apontando uma condição especial, diferente e nem por isso negativa.

Por fim, considero que esses problemas, dilemas ou limites que emergem da reivindicação política envolvendo noções de identidade, diferença e diversidade não são, de forma alguma, definitivos e impossíveis de serem resolvidos. O que se deve ter em mente é que a reflexão acerca dessas questões é necessária e indispensável, podendo ser frutífera tanto no que se refere à formulação de políticas que "traduzam" de forma mais apropriada questões como as acima, levando à construção de uma esfera pública multicultural, quanto no que se refere à transformação da sociedade, aproximando-a dos ideais de justiça, inclusão e equidade. Desse modo, há que se pensar em como articular noções universais de liberdade e igualdade com os particularismos e especificidades de identidades localizadas cultural e muitas vezes territorialmente.

É necessário, pois, celebrar a diferença e lutar pelo fim da desigualdade, ainda que a tarefa não seja fácil e que o objetivo esteja longe de ser alcançado, sem esquecer, entretanto, que deve haver sempre espaço para a reflexão que vise à construção de práticas que ultrapassem as concepções "liberais", "terapêuticas" e ou que vejam na diferença algo de exótico e curioso (Silva, 2000).

BIBLIOGRAFIA

- BEST, Steven, KELLNER, Douglas. (1997). "A política pós-moderna e a luta pelo futuro". Tradução de Newton Ramos de Oliveira, mimeo.
- DOIMO, Ana Maria. (1995). *A vez e voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará/ANPOCS, pp.37-70.
- MONTERO, Paula. (1999). "Diversidade cultural: inclusão, exclusão e sincretismo", in J. Dayrell (org.), *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (2000). "A produção social da identidade e da diferença", in T. T. da Silva (org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Vozes.
- TORRES, Carlos Alberto. (2001). *Democracia, educação e multiculturalismo: dilemas da cidadania em um mundo globalizado*. Petrópolis, Vozes, pp. 165-194.
- WOODWARD, Kathryn. (2000) "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual", in T. T. da Silva (org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Vozes.
- ZALUAR, Alba. (1997). "Exclusão e políticas públicas: dilemas teóricos e prático-políticos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 12, 35, 29-47.

Capital Social: usos e definições do conceito nas Ciências Sociais*

Fabício Mendes Fialho

Graduando do
Curso de Ciências
Sociais / UFMG

Palavras-chave:

capital social; redes sociais; confiança; reciprocidade; teoria sociológica; teoria política.

* Este texto é uma revisão da primeira parte do trabalho *Capital Social e Seus Indicadores - um estudo teórico e empírico à luz dos dados do BH Area Survey*, desenvolvido em 2003 junto ao PAD/PRMBH e apresentado no 1º Seminário PAD/PRMBH, realizado nos dias 15-16 de dezembro de 2003. Agradeço ao professor Antônio Augusto Pereira Prates pelas sugestões bibliográficas e pelos comentários e críticas e, também, a Thiago Antônio de Oliveira Sá pela revisão das traduções das passagens em inglês.

RESUMO: O objetivo deste artigo é realizar uma revisão sobre as principais contribuições e discussões teóricas acerca do conceito de capital social. Buscamos abordar as diferentes concepções do capital social, formuladas por Pierre Bourdieu e James Coleman - individualista e estruturalista, respectivamente - bem como o diálogo deste conceito com a teoria das redes sociais e o recente debate suscitado por Robert Putnam relacionando capital social com a chamada "cultura cívica". Discutimos, também, a neutralidade valorativa do conceito e os efeitos benéficos e/ou nocivos - potenciais e/ou reais - da existência deste recurso nas redes e grupos sociais.

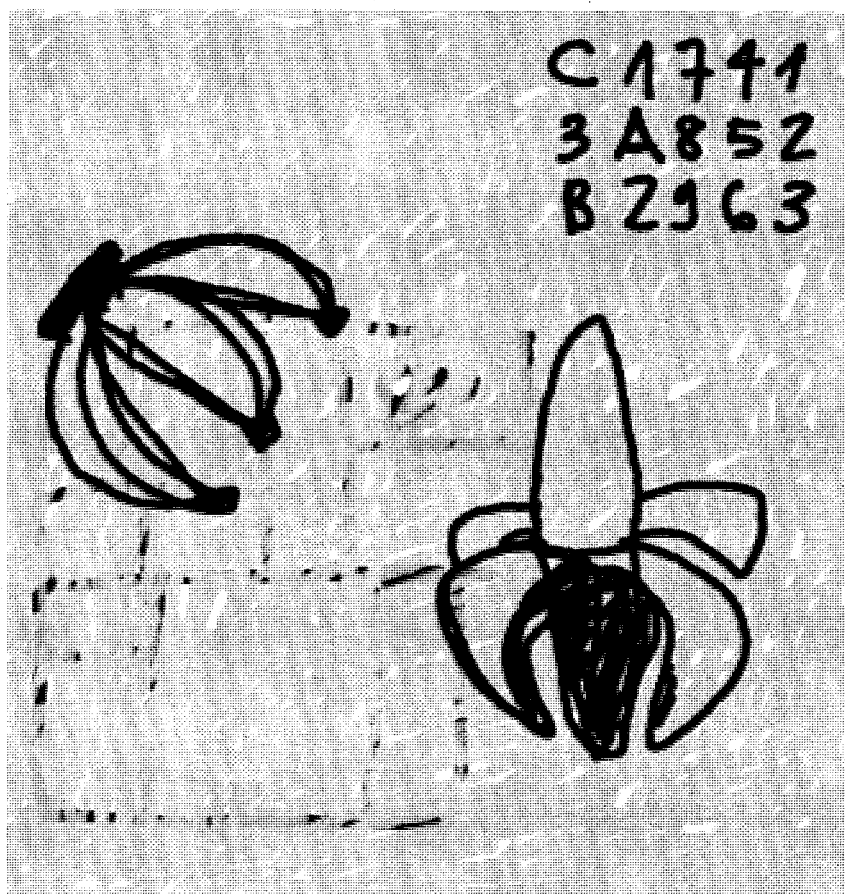
Capital social tornou-se, e ainda continua sendo, um termo "da moda" nas ciências sociais. Depois do célebre *Making Democracy Work* de Robert Putnam, o conceito de capital social transformou-se em uma espécie de curinga, usado como base para a explicação - e, muitas vezes, como sendo a explicação - dos mais diversos fenômenos sociais. Capital social tem sido uma variável central no estudo dos mais variados temas, que vão desde os índices de criminalidade em comunidades de baixa renda, passando por estudos sobre desempenho governamental e democracia, estendendo-se até questões de alocação de capital estrangeiro e crescimento e desenvolvimento econômico. Entretanto, o termo sempre careceu - e continua carecendo - de uma definição, de uma delimitação - enfim, de uma síntese - que o tornasse mais compreensível e, por conseguinte, mais operacionalizável e passível de ser mais bem trabalhado e/ou medido em pesquisas empíricas.

Neste trabalho o que nos propomos é uma discussão breve do conceito de capital social. Nossa intenção, aqui, é apontar as principais contribuições e formulações teóricas que dão sustentação para os estudos até então realizados sobre o assunto. Ao tratarmos de contribuições relevantes sobre um tema, inevitavelmente nos deparamos com certas limitações e/ou equívocos de alguns autores, e é nessa medida que, eventualmente, nos debruçare-

mos sobre elas. Enfim, não pretendemos neste curto espaço desenvolver uma formulação extremamente bem acabada do conceito de capital social. O que fazemos aqui é traçar um caminho entre as contribuições positivas, esquivando-nos sempre que possível - e necessário - das formulações equívocas, de forma a possuímos uma base conceitual e teórica que possa nos servir de referência nas discussões sobre o assunto.

Bourdieu e o capital social como recurso individual

O primeiro cientista social a tratar capital social como uma forma distinta de capital foi Pierre Bourdieu em seu artigo *The forms of capital*.



Como todas as demais formas de capital (cultural, econômico, simbólico, burocrático, dentre outros), o capital social é tratado por ele como um recurso *individual*, que é passível de utilização pela pessoa que o detém. O capital social de um indivíduo seria, segundo Bourdieu, diretamente relacionado à rede de relações sociais que tal indivíduo consegue mobilizar em favor de alguma ação que deseja realizar e/ou de um objetivo que pretende alcançar.

Assim, Bourdieu delimita capital social - um recurso derivado da mobilização de uma rede de relações sociais com fins privados - como sendo "el agregado de los recursos reales o potenciales que están ligados a la posesión de una red durable de relaciones de conocimiento y reconocimiento mutuos mas o menos institucionalizadas"¹. (Bourdieu, 1999, p. 14)

Desta forma, podemos dizer que um indivíduo com capital social seria aquele que consegue mobilizar uma ampla rede de relações sociais em auxílio de suas intenções, pois o volume de capital social de um indivíduo depende do tamanho da rede de relações que ele consegue articular.

A participação nesta rede de relações sociais daria ao indivíduo acesso, quando não real ao menos potencial, ao agregado de recursos possuídos pelos integrantes de sua rede de relacionamentos: "ser miembro de un grupo proporciona a cada uno de sus miembros todo el soporte del capital poseído colectivamente"² (Bourdieu, 1999, p. 14). Assim, evidentemente, o volume de capital (das mais variadas formas) que o indivíduo conseguirá mobilizar dependerá do volume de capital possuído por cada um daqueles que compõem a rede mobilizada.

Dentro desta concepção de capital social como rede de relacionamentos passíveis de mobilização, a idéia de confiança ocupa um papel importante, pois é a confiança entre os membros do grupo de que se pode contar com os recursos dos demais quando for necessário que gera a solidariedade necessária para a mobilização conjunta, seja através da utilização dos recursos alheios, seja através da disponibilização dos recursos próprios em favor de outro membro.

Bourdieu trata ainda das formas de reprodução do capital social, e pressupõe que ele se reproduz através de uma continuada relação de afirmação e reafirmação dos laços entre os indivíduos, ou seja, através de constantes relações de sociabilidade entre os membros do grupo, da troca de objetos e coisas que simbolizem o pertencimento ao grupo e o reconhecimento mútuo: "La reproducción del capital social presupone un incesante esfuerzo de sociabilidad, una serie continua de intercambios en el cual el reconocimiento es infinitamente afirmado y reafirmado"³ (Bourdieu, 1999, p. 17)⁵.

Coleman e o capital social como aspecto estrutural⁶

Posteriormente ao escrito de Bourdieu, o sociólogo norte-americano James Coleman empenhou-se na tarefa de formular uma teoria sobre

capital social que pudesse driblar eventuais limitações e equívocos do trabalho seminal de Pierre Bourdieu (Coleman, 1988 e, posteriormente, Coleman, 1990, que é uma revisão do texto de 1988). Coleman lança mão de diversas contribuições de Bourdieu sobre o tema - como, por exemplo, as idéias de mobilização de uma rede de relações sociais, de reprodução continuada do capital social através de seu uso, de confiança e reciprocidade -, mas distingue-se dele em um ponto crucial da definição de capital social: Coleman diverge decisivamente de Bourdieu sobre o "local de alocação" do capital social.

A principal diferença entre as concepções dos dois autores está no que postulam como foco onde se encontra o capital social. Como já foi dito, Bourdieu tem uma concepção de capital social semelhante às demais formas de capital, concebendo-o como um recurso individual, possuído por pessoas. Diferentemente de Bourdieu, Coleman teoriza o capital social como um aspecto *inerente* à estrutura de relações entre pessoas. Como o capital social não se concentra no indivíduo, mas é uma característica da estrutura do grupo, não é um indivíduo apenas dentro de um grupo que possui capital social e, portanto, pode utilizar os recursos dos demais membros em seu benefício: o capital social pertence *ao grupo*, e assim qualquer membro tem meios de mobilizar o grupo quando necessário.

A exposição que fazemos aqui da idéia de Coleman é extremamente breve, mas acreditamos que o suficiente para compreendê-la. Coleman define capital pelo papel que ele desempenha, como sendo aspectos *estruturais* que facilitam certas ações dos indivíduos e que, diferentemente de outros tipos de capital, estes aspectos são inerentes à estrutura da rede de relações entre os indivíduos, e não aos próprios indivíduos. Segundo o autor,

"they all consist of some aspects of a social structure, and they facilitate certain actions of individuals who are within the structure. (...) Unlike other forms of capital, social capital inheres in the structure of relations between persons and among persons. It is lodged neither in individuals nor in physical implements of production"⁷ (Coleman, 1990, p. 302).

Capital social é, assim, definido como aspectos estruturais inerentes às relações entre indivíduos. Ademais, o capital social pode assumir diferentes formas dentro da estrutura de relações sociais. Coleman enumera seis diferentes formas que o capital social pode assumir, mas todas elas são facilitadoras da ação individual - seja através da forma de previsibilidade e de coerção sobre a ação do outro, seja através da mobilização e/ou apropriação de recursos e estruturas sociais/organizacionais já existentes para os fins necessários - e tornam possível a mobilização da estrutura de relações pelo indivíduo. Essas formas de capital social são: obrigações, expectativas e confiabilidade das estruturas; canais de informação potenciais; normas e sanções efetivas; relações de autoridade; orga-

1. Em português, *As formas do capital*

2. "O agregado dos recursos reais ou potenciais que estão ligados à posseção de uma rede durável de relações de conhecimento e reconhecimento mútuos mais ou menos institucionalizadas".

3. "Ser membro de um grupo proporciona a cada um de seus membros todo o suporte do capital possuído coletivamente".

4. "A reprodução do capital social pressupõe um incessante esforço de sociabilidade, uma série contínua de trocas na qual o reconhecimento é infinitamente afirmado e reafirmado".

5. Nota-se nesta colocação de Bourdieu uma forte influência da Escola Sociológica Francesa, sobretudo da teoria do dom (Mauss, 1974) e do conceito de densidade moral (Durkheim, 1999).

6. Antes de uma abordagem estruturalista do capital social cabe ressaltar que Durkheim foi o primeiro teórico a fazer referência ao capital social (embora não com esta denominação) ao tratar da densidade moral e os elementos não-contratuais do contrato. Sou grato a Antônio Augusto Prates pelo comentário.

7. "Todos eles consistem em alguns aspectos da estrutura social, e eles facilitam certas ações de indivíduos que pertencem à estrutura. (...) Diferente de outras formas de capital, capital social é inerente à estrutura de relações entre pessoas. Não está alocado nem nos indivíduos nem nos implementos físicos de produção".

izações sociais apropriáveis; organização intencional (Coleman 1988; Coleman, 1990). A idéia de capital social como aspecto estrutural pode ser visualizada no desenho abaixo:



Esta formulação de Coleman encontra suas bases na teoria de redes, onde a idéia central é a de que o comportamento do indivíduo, muito mais do que guiado por interesses próprios ou pressionado por normas culturais está alicerçado na rede de relações sociais que ele estabelece e/ou mantém. A formulação mais bem-sucedida da idéia de redes é a noção de *embeddedness*⁸, desenvolvida por Mark Granovetter, segundo a qual

*"actors do not behave or decide as atoms outside a social context, nor do they adhere slavishly to a script written for them by the particular intersection of social categories that they happen to occupy. Their attempts at purposive action are instead embedded in concrete, ongoing systems of social relations"*⁹ (Granovetter, 1985, p. 487).

No modelo de Granovetter, os contatos estabelecidos entre os indivíduos através das redes geram confiança entre eles. Na mesma linha do afirmado no parágrafo anterior sobre a influência da rede no comportamento dos atores, "social relations, rather than institutional arrangements or generalized morality, are mainly responsible for the production of trust (...)"¹⁰ (Granovetter, 1985, p. 491). Isso se dá porque a integração entre atores gera modelos de expectativas de comportamento. Logo, em um esquema típico-ideal, quando há *embeddedness* não há problemas de ação coletiva, uma vez que cada ator conhece e pode prever o comportamento do outro e, assim, adequarem suas ações umas às outras e alcançarem resultados mais satisfatórios.

Putnam: capital social ou cultural cívica?

Foi através do livro *Comunidade e Democracia* (Putnam, 2002) que o conceito de capital social ganhou destaque e passou a ser o centro de um número cada vez maior de artigos, críticas, pesquisas, resenhas e teses no âmbito das ciências sociais. A despeito de todo o conteúdo e dos méritos desta obra, não nos deteremos aqui na análise da pesquisa levada à cabo por Putnam (como, por exemplo, faz Morlino, 1995 em sua crítica metodológica e de fundamentação histórica do trabalho de Putnam) pois tal tarefa não caberia no escopo e nas intenções des-

te texto. Empreenderemos aqui uma breve incursão no modo como Putnam utiliza o conceito de capital social.

Robert Putnam, em sua pesquisa de quase duas décadas sobre o processo de descentralização política na Itália, verifica que certas regiões deste país têm um desempenho institucional (muito) melhor do que outras; desempenho este medido através de diversos índices cuja exploração não nos cabe aqui. Ao final do livro, Putnam vê-se na necessidade de prover uma explicação sobre a diferença de desempenho nas diversas regiões italianas: as províncias do norte possuem um desempenho marcadamente superior às províncias do sul, ao passo que as províncias do centro possuem um desempenho intermediário; ou seja, o desempenho institucional dos governos regionais italianos aumenta quase que linearmente à medida que se vai do sul do país em direção ao norte. Como é possível que regiões dotadas da mesma estrutura político-administrativa possuam desempenhos tão díspares? A resposta por ele encontrada encontra-se no maior estoque de "capital social" existente nas províncias do norte, ao passo que no sul não haveria tal recurso disponível. Mas o que Putnam compreende por capital social?

Segundo Prates (2000) - e a posição defendida por ele neste ponto é totalmente aceita, aqui, por nós -, Putnam identifica capital social como sendo o que é conhecido por "cultura cívica" desde o livro *The civic culture*, de Gabriel Almond e Sidney Verba, publicado em 1963: disposição dos indivíduos em participar de grupos, associações e ações coletivas que buscam objetivos socialmente positivos. A crítica de Prates (1997) feita a Putnam está na identificação que o autor faz entre os conceitos de capital social e de cultura cívica. Através desta ligação entre capital social e civismo, Putnam faz uma associação moral e uma valoração do capital social como algo inequivocamente benéfico para a sociedade como um todo.

Capital social, sua neutralidade moral e sua reprodução

Como vimos anteriormente, Putnam associa o capital social aos efeitos benéficos decorrentes de sua existência. Há uma avaliação inequivocamente positiva do termo, uma associação moral entre capital social e objetivos socialmente desejados. A idéia que se desprende da obra de Putnam é que a existência de capital social (uma vez que ele é sinônimo de civismo) somente pode acarretar e alcançar resultados benéficos, positivos para a coletividade. Entretanto, esta associação equívoca de conceitos substancialmente diferentes leva à omissão de uma característica do capital social: a neutralidade moral.

Embora Putnam alegue basear-se na definição de capital social de Coleman, aquele autor difere deste no que diz respeito à neutralidade valorativa do conceito. Por tratar o capital social

8. *Embeddedness* é um termo cuja tradução aproximada é *pertencimento*.

9. "Atores não se comportam ou tomam decisões como átomos fora de um contexto social, nem aderem compulsoriamente a um roteiro escrito para eles pela particular interseção de categorias sociais que eles vêm a ocupar. Eles tentam em ações intencionais estar inseridos em sistemas concretos de relações sociais existentes".

10. "Relações sociais, mais que arranjos institucionais ou moralidade generalizada, são os principais responsáveis pela produção de confiança".

como um aspecto das relações sociais e não como um valor em si (como faz Putnam ao confundir os conceitos de capital social e civismo), Coleman advoga a neutralidade moral do termo, uma vez que o capital social é encarado como um recurso fornecido pela estrutura social e não como uma causa ou motivo para a ação individual ou coletiva.

Sendo considerado um conceito analítico (desprovido, assim, de qualquer julgamento ou aspecto moral), o capital social deve ser encarado como um recurso facilitador de ações, independente do caráter que essas ações possam vir a tomar. O capital social pode facilitar tanto ações socialmente benéficas (caso os agentes sejam movidos por algum tipo de "espírito cívico" ou algo que o valha), como também pode facilitar ações socialmente indesejadas (caso a ação seja levada a cabo por grupos cujos interesses possam ir contra os que seria desejado pela sociedade, como é o caso de *gangs*, *skinheads*, dentre outros).

Granovetter defende a neutralidade moral deste recurso coletivo gerado pela interação, uma vez que pode ser utilizado para fins escusos e socialmente indesejados. Este autor aponta três problemas potenciais que podem ocorrer em decorrência da utilização do capital social, dependendo de quem lança mão deste recurso: 1) quanto maior a confiança entre os membros do grupo, maior é o ganho potencial de algum membro através de trapaça; 2) pode ser usado para fins socialmente indesejados; 3) a extensão da desordem potencialmente causada, no caso de grupos que desempenhe ações socialmente condenáveis, depende da forma como as relações se estruturam (de forma que gere mais ou menos capital social) (Granovetter, 1985, p. 491-492).

Pamela Paxton também dissocia o capital social de seus efeitos potenciais, indo além da análise de Granovetter, refinando-a. Segundo a autora, ele pode associar-se a efeitos positivos ou negativos: a ação empreendida pode trazer efeitos benéficos para o grupo, mas tais efeitos podem ser tanto positivos ou como negativos para a sociedade - tudo dependerá da natureza do grupo onde existe este recurso. Efeitos negativos da existência de capital social podem ocorrer, por exemplo, caso haja uma grande coesão intragrupos, entre os membros envolvidos (que nós chamamos de *confiança localizada*), mas baixa coesão intergrupos (conhecida na literatura como *confiança generalizada*), o que pode gerar potencialidade de conflitos entre facções, grupos religiosos, étnicos, etc. (Paxton, 2002, p. 256).

Outros autores também dissociam o capital social de seus efeitos potenciais, apontando que o capital social não deve ser tratado, sempre, como facilitador ou benéfico, uma vez que certas formas de capital social podem ser dificultadores de ação - indo assim, contra o "otimismo" de Coleman, que considera o capital como facilitador de ações. Três desvantagens es-

pecíficas da formulação de capital social de Coleman são, ainda, apontadas: ser um recurso de propriedade coletiva; não-distinção entre o acesso e a qualidade destes recursos; e que, por suas potencialidades apresentadas, acabe-se por esquecer das desvantagens trazidas por altos níveis de capital social (Portes e Landolt, 1996). Um dos efeitos negativos do excesso de capital social é que o peso das obrigações com o grupo pode constranger as ações individuais (Portes e Sensenbrenner, 1993; cf. Karner, 2000, p. 2640). Outros "desbenefícios" públicos acarretados por excesso de capital social são: discriminação e ostracismo dos membros do grupo de membros não-conformistas do grupo, que acabam perdendo suas liberdades pessoais, além de que esse grupo hiper-coeso pode "prender" tanto o indivíduo que qualquer ação extragrupo passa a ser percebida como uma ameaça ao grupo e, portanto, reprimida - o que pode levar, em último caso, a um isolamento do grupo e relação aos demais e, portanto, aumentar o potencial de conflito dentro da sociedade (Portes e Landolt, 1996; cf. Karner, 2000, p. 2640-1).

Lúcio Rennó, em estudo de natureza empírica, encontrou pouco suporte à idéia de confiança interpessoal - um dos aspectos constituintes do capital social - como uma variável independente, encontrando, pelo contrário, indícios de que confiança seja o resultado de variáveis sócio-estruturais (especialmente da previsibilidade do comportamento alheio através da aplicação de sanções e recompensas). Através deste resultado, que põe a confiança como dependente de aspectos sócio-estruturais, além do reforço do argumento de Coleman, deve-se reconhecer a neutralidade moral do capital social (cf. Reis, 2003, p. 13).

Uma interessante tipologia da relação entre capital social (reconhecido como moralmente neutro) e civismo (aspecto valorativo das ações) foi exposta por Antônio Augusto Prates (2000, p. 5-6), na qual ele cruza estes dois fatores, chegando ao quadro e à síntese explicativa seguintes:

QUADRO 1
Relação entre Capital Social e Cultura Cívica

| | | Cultura Cívica | |
|----------------|-------|----------------|-------|
| | | Alta | Baixa |
| Capital Social | Alto | a | b |
| | Baixo | c | d |

Fonte: Prates, 2000, p. 5

Em *a*, onde estão sociedades e/ou grupos com altos índices de capital social e cultura cívica, encontramos um ponto ótimo para sociedades que aspiram a um sistema democrático: além de recursos disponíveis para ação - capital social - tem-se *também* alto estoque de cultura cívica, que serve como guia para uma ação orientada para o bem-estar coletivo; e este seria o caso das províncias do norte da Itália, de acordo com os estudos de Putnam (2002). Em *b*, podemos enquadrar grupos com facilidade de articu-

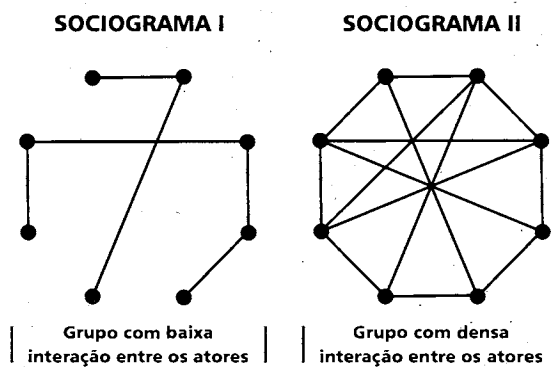
lação, mas cujo resultado da ação não é socialmente desejado ou benéfico, como é o caso de quadrilhas e *gangs*. Em *c*, encontramos grupos sociais onde existe uma tradição cívica, mas não encontramos capital social capaz de mobilizar uma ação coletiva em prol de objetivos cívicos, como o caso da atual sociedade americana, segundo Putnam (1995). Em *d*, encontramos grupos carentes tanto de redes de interação quanto de cultura cívica, o que caracteriza comunidades com alta taxa de anomia (Prates, 2000).

No que respeita à reprodução e/ou manutenção do capital social, encontramos um ponto onde os três mais consagrados estudiosos do conceito não divergem. Tanto Bourdieu, quanto Coleman e Putnam concordam no que respeita à natureza própria do capital social como uma forma de capital que, diferente do que ocorre com o capital físico e com o capital econômico, não se desgasta com o seu uso. Ao contrário, os três autores concordam com Albert Hirschman que, na interpretação deste autor por Araújo, define o capital social "como aquele que aumenta dependendo da intensidade de seu uso, no sentido de que praticar cooperação e confiança produz mais cooperação e confiança (...)" (Hirschman *apud* Araújo, 2003, p. 40).

Ou seja, o capital social é um recurso que aumenta conforme seu uso: quanto mais um grupo utiliza seu estoque de capital social, maior se torna o estoque do mesmo dentro da rede de re-

lações. E a defesa de tal posição é simples e extremamente plausível, pois uma vez que capital social é inerente à rede de relações que os indivíduos mantêm, quanto mais relações e mais contatos os indivíduos mantêm entre si, maior a densidade desta rede social e, portanto, maior densidade de capital social.

Os sociogramas abaixo ilustram o argumento que apresentamos anteriormente. Tomando os pontos como atores (individuais ou coletivos) e as linhas como relações sociais, e considerando que o capital social é inerente à rede de relações que o ator consegue mobilizar para um fim (fator comum tanto à concepção individualista de Bourdieu quanto na concepção estrutural de Coleman e, ainda, na concepção cívica de Putnam), fica patente que, quanto mais relações os atores mantêm, maior o número de linhas e, por conseguinte, maior o volume de capital social.



Bibliografia

- ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney. (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, Princeton University Press.
- ARAÚJO, Maria Celina D. (2003), *Capital Social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BOURDIEU, Pierre. (1999), *Las Formas de Capital*. Lima: Piedra Azul.
- COLEMAN, James S.. (1990), *Foundations of social theory*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- COLEMAN, James S.. (1988), "Social Capital in the Creation of Human Capital". *American Journal of Sociology*, 94 (Supplement):S95-S120.
- DURKHEIM, Émile. (1999), *Da Divisão do Trabalho Social*. Santos: Martins Fontes.
- GRANOVETTER, Mark S.. (1985), "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness". *American Journal of Sociology*, 3:481-510.
- GRANOVETTER, Mark S.. (1973), "The Strength of Weak Ties". *American Journal of Sociology*, 78:1360-1380
- KARNER, Tracy X.. (2000), "Social Capital". In: Edgar F. Borgatta & Rhonda J. V. Montgomery (eds.). *Encyclopedia of Sociology*, v.4:2637-2641. New York: Macmillan.
- MAUSS, Marcel. (1974), "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: *Sociologia e Antropologia*, v.II:39-184. São Paulo: Epu/Edusp.
- MORLINO, Leonardo. (1995), "Italy's Civic Divide - Review of Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy, by Robert D. Putnam". *Journal of Democracy*, 6 (1):173-177.
- OLSON Jr., Mancur. (1999), *A lógica da ação coletiva: bens públicos e a teoria de grupos*. São Paulo: Edusp.
- PAXTON, Pamela. (2002), "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship". *American Sociological Review*, 67:754-778.
- PORTES, Alejandro; LANDOLT, Patricia. (1996), "The Downside of Social Capital". *American Prospect*, 26:18-21.
- PORTES, Alejandro; SENSENBRENNER, Julia. (1993), "Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action". *American Journal of Sociology*, 98 (6):1320-1350.
- PRATES, Antônio Augusto P. (1997), "Resenha - Making Democracy Work. Civic traditions in modern Italy". *Teoria & Sociedade*, 1:193-201.
- PRATES, Antônio Augusto P. (2000), *Capital Social e Cultura Cívica: Seus Efeitos Sobre Indicadores de Qualidade de Vida*. Belo Horizonte: mimeo.
- PUTNAM, Robert D.. (1995), "Bowling Alone: America's Declining Social Capital". *Journal of Democracy*, 6(1):65-78.
- PUTNAM, Robert D.. (2002), *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. 3.ed. Rio de Janeiro: FGV. [1993].
- REIS, Bruno P. W.. (2003), "Capital Social e Confiança: Questões de Teoria e Método". *Revista de Sociologia e Política*, 21:35-49.

Além de Deus e do niilismo

João Henrique Bayão

Graduando do
Curso de Direito /
UFMG

Palavras-chave:

'Morte de Deus', niilismo, náusea, cansaço, ascetismo, doença, ateísmo, valores e arte.

RESUMO: O artigo faz uma exposição sobre o confronto filosófico de Friedrich Nietzsche com um de seus temas mais freqüentes; o conseqüente niilismo, advindo da morte de Deus, que vê se disseminando por toda a Europa de seu tempo. Procede também em curtos diálogos com Albert Camus, em seu ensaio intitulado "O Homem Revoltado", e com Jean-Paul Sartre no que tange ao sentimento da "náusea". O pensamento nietzscheano é em determinados aspectos ilustrado pela figura de Ivan Karamázovi, personagem de Fiodor Dostoi-evski. Por fim, é elucidada uma possível resposta em Nietzsche baseada na sua concepção de arte e sua função para o indivíduo num também breve diálogo com Arthur Schopenhauer.

O século XIX assistiu à morte de Deus. Não era pouco o seu significado. Qualquer espécie de crença, moral, certeza na verdade, toda a metafísica enfim haveria de ruir ou de reavaliar profundamente seus pressupostos. O homem se descobria abandonado como uma criança, ou ainda, como um recém liberto leão de cativo que perdera a sua aptidão para a caça, mesmo a sua aptidão para a liberdade. Nenhum tema causou mais espanto, mais necessidade de se refletir, de se produzir filosofia, do que este. "Dostoiévsky avait écrit: <Si Dieu n'est pas, tout serait permis.> C'est là le point de départ de l'existencialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses."¹

Mas, sobre todas as dores e incertezas, a que se fazia sentir mais forte era a falta de sen-

tido na qual poderia mergulhar a existência humana. Enquanto o homem fora embalado pelos braços divinos, como seu próprio filho, em tal certeza, havia muito o que se indagar sobre 'qual a verdadeira vontade', 'qual o verdadeiro sentido'. Mas a questão mudara fundamentalmente de rosto e o homem se perguntaria agora 'quem sou', 'por que sou', 'qual o sentido de verdade', tão tímido e acometido pela solidão da descrença. "Privé de la volonté divine, l'homme est privé également d'unité et de finalité. C'est pourquoi le monde ne peut être jugé. Tout jugement de valeur porté sur lui aboutit finalement à la calomnie de la vie. On juge alors, de ce qui est, par référence à ce qui devrait être, royaume du ciel, idées éternelles, ou impératif moral. Mais ce qui devrait être n'est pas; ce monde ne peut être jugé au nom de rien."² Tem-se então a indagação, 'sob qual valor julgar-se o mundo e a vida posto que não haja valor absoluto'?. Nietzsche será



um filósofo atento a isso, o problema não está posto em sentir-se dor ou desprazer, mas na falta de sentido destas. *"Faltava a vontade de homem e terra; por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior 'Em vão!'"*⁴ Não sem razão, recorre-se habitualmente para a definição deste problema como sendo a questão de Ivan Karamázovi.⁴

O que se poderia esperar do homem em tal situação, diante deste enorme vazio de sentido? Um primeiro sentimento pode-se adivinhar, aquilo que o filósofo francês J-P. Sartre classificou como 'a náusea': *"C'est que je pense, lui dis-je en riant, que nous voilà, tous tant que nous sommes, à manger et à boire pour conserver notre précieuse existence et qu'il n'y a rien, rien, aucune raison d'exister."*⁵ Sob este título escreve seu primeiro romance. O homem, segundo ele, passa por um certo enjôo da existência, tudo o que existe é demais, a existência borbulha, transborda, atira-se aos olhos sem que o homem possa suportá-la. Qualquer coisa aparenta por si já ser em excesso, pois não há nada por trás, nada que justifique o dia, ou jardim onde Antoine Roquentin se assenta e se admira com a mera existência de uma raiz!⁶ A náusea de que fala Sartre não poderia soar muito distinto daquilo que diz Nietzsche pelo 'nojo'. Nietzsche diagnosticava⁷ o niilismo como um mal do século XIX, uma doença que se adentrava por todo o pensamento ocidental, juntamente com a morte de Deus, mas não se limitava exclusivamente ao ocidente. *"A visão do homem agora cansa - o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos cansados do homem..."*⁸

O niilismo parece surgir como consequência última da morte de Deus, o único sentimento possível, o vazio, isto é, a falta de sentimentos. O homem, abandonado por Deus, carece de todo sentido e significação, e onde poderia encontrá-los posto que estes não existem a priori!? Nada além de Demócrito, nada além de átomos! Lê-se no desespero de Blaise Pascal; *"quando penso que (...) o ser humano (...) está entregue a si mesmo como alguém perdido neste canto do cosmos (...) sinto terror."* Suportar esse terror sem o refúgio de uma religião (como o fez Pascal), mas também sem utilizar numa nova forma de religião o mito artificial ou a arte como *proteção e remédio* - por algum tempo isso se torna o ideal de Nietzsche, que experimenta ter um olhar frio.⁹ Porém, aquilo que cresce e se chamava agora niilismo, nada parecia a Nietzsche além do próprio homem necessitado de fé na objetividade. Nele, finalmente, o homem niilista não está em oposição ao homem de fé que perecia, mas não é nada além de sua última face.¹⁰ Pois o homem niilista sofre justamente de sua descrença, ele não é capaz de ir além, de se sustentar por si. Ele sofre a necessidade de um Deus em que descrê e a impossibilidade de uma verdade. O que lhe causa o sofrer não vai além dos mesmos pressupostos do homem de fé, sua vontade de verdade, sua mágoa por não suportar a descrença. O niilista é aquele que sente sauda-

des de Deus. E esse enjôo por sua própria existência é o que lhe provoca o nojo do homem e da vida, e mais, sua compaixão pelo homem em sua condição.¹¹ Mas por quê? Por que ver no homem um fim, não um meio, como a máxima de Ivan Karamázovi inevitavelmente culminaria!¹²

*"Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos. Isto é sabido?"*¹³ Deste modo, todo aquele que é fraco o suficiente para não se suportar sobre a vida, curva-se diante dela. *"Quisera ser alguma outra pessoa", assim suspira esse olhar: 'mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? E no entanto - estou farto de mim!'"*¹⁴ Mais adiante; *"[...] quando alcançariam realmente seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: 'é uma vergonha ser feliz! Existe muita miséria'"*¹⁵

No romance "A peste" o filósofo argelino-francês Albert Camus expõe as razões do engajamento de um médico contra toda uma peste. Por que haveria de lutar (como o beija-flor contra o incêndio na anedota infantil) contra toda uma desgraça que ameaçava a cidade de Oran sabendo seus atos muito pequenos perto do todo? *"[...] il a fallu voir mourir. Savez-vous qu'il y a des gens qui refusent de mourir? Avez-vous jamais entendu une femme crier; <Jamais!> au moment de mourir? Moi, oui. Et je me suis aperçu alors que je ne pouvais pas m'y habituer. J'étais jeune et mon dégoût croyait s'adresser à l'ordre même du monde. Depuis je suis devenu plus modeste. Simplement, je ne suis toujours pas habitué à voir mourir."*¹⁶ Tem-se aí o homem que se compadece perante o sofrimento alheio, que não suporta sua própria felicidade senão com grande culpa. Natural que uma filosofia de tal expoente se fizesse ouvir no contexto do pós-guerra. Numa sociedade fragilizada em seu próprio âmago e orgulho, como a francesa dos anos 40 e 50, natural é a tendência a se buscar idéias e pensamentos que lhe inspirem o sentimento de comunidade e de união. Ademais, pelo costume francês de escrever filosofia em romances, torna-se mais fácil ao grande público aceder a ela e mesmo expressar seu gosto.¹⁷ Não que signifique isso que o filósofo venda sua filosofia como o artista vende sua arte numa sociedade burguesa, mas que, sobretudo num contexto como o da França do pós-guerra, o apetite filosófico pode ser bastante tendencioso para fazer seu apelo pelo coletivo.

Posto o exemplo, reconhecendo-se ou não o grau de contaminação dos fracos sobre os bem logrados, resta que o existencialismo engajado é uma possível resposta ainda muito distante dos niilistas que Nietzsche combatia num primeiro momento. Ele buscava reagir justamente contra aquele da náusea, aquele que não cabe em sua existência. *"Ce nihilisme <passif>, com-*

1. "Dostoiévski tinha escrito: 'Se Deus não existe, tudo é permitido'. É aí o ponto de partida do existencialismo. Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, e consequentemente o homem está largado, porque ele não encontra nem em si, nem fora de si uma possibilidade de se 'apegar'. Ele não encontra nenhuma desculpa a priori." SARTRE, 1996, p.39 (trad. livre)

2. "Privado da vontade divina, o homem se priva igualmente de unidade e de finalidade. É a razão de o mundo não poder ser julgado. Todo julgamento de valor feito sobre ele 'torna-se' finalmente calúnia da vida. Julga-se, então, o que é, por referência ao que deveria ser, reino do céu, idéias eternas ou imperativo moral. Mas o que deveria ser não é, o mundo não pôde ser julgado em nome de nada." CAMUS, 1967, p.88-8 (trad. livre)

3. NIETZSCHE, 2002, p.148

4. "Ivan Karamázovi acrescentou entre parênteses que nisso está toda a lei natural, de sorte que se destruis o homem a fé em sua imortalidade, não somente o amor secará nele, mas também a força de continuar a vida no mundo. Mais ainda, não haverá então nada de imoral, tudo será autorizado, até mesmo a antropofagia." DOSTOIÉVSKI, 1971, p.57

5. "É que penso, disse-lhe eu rindo, que eis-nos, bem como somos, comendo e bebendo para conservar nossa preciosa existência e que não há nada, nada, nenhuma razão de existir." SARTRE, 2000, p.161

6. "Je ne me rapelaís plus ce que c'était une racine. (...) Ça m'a coupé le souffle. Jamais, avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulait dire <exister>." SARTRE, 2000, p.181 "Não me lembrava mais o que era uma raiz. (...) Isso tirou-me o fôlego. Nunca, antes desses últimos dias, eu havia pressentido o que queria dizer <existir>." (trad. Livre)

7. "Il a reconnu le nihilisme et l'a examiné comme un fait clinique. (...) Il a diagnostiqué en lui-même, et chez les autres, l'impuissance à croire et la disparition du fondement primitif de toute foi, c'est-à-dire la croyance à la vie."

CAMUS, 1967, p.87 "Ele reconheceu o niilismo e o examinou como um fato clínico. (...) Ele diagnosticou em si mesmo e nos outros a impotência em crer e o desaparecimento do fundamento primitivo de toda fé, isto é, a crença na vida." (trad. livre)

8. NIETZSCHE, 2002, p.35

9. SAFRANSKI, 2001, p.139

10. "O ateísmo incondicional e reto (...) não está, portanto, em oposição a este ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas é a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus." NIETZSCHE, 2002, p.147

11. "O que é de temer, o que tem efeito mais fatal que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande nojo ao homem; e também a grande compaixão pelo homem." NIETZSCHE, 2002, p.111

12. "Jamais pude compreender como se pode amar seu próximo. É precisamente, na minha idéia, o próximo que não se pode amar, ou somente à distância." DOSTOIÉVSKI, 1971, p.178

me l'appelle parfois Nietzsche n'est pas un simple object extérieur pour sa philosophie, mais il n'est pas non plus pour elle une qualification possible. Il est le danger, la menace, et parfois la tentation à rejeter: c'est sur ce terrain que doit se jouer la solution du <problème de Nietzsche>".¹⁸ O niilista não o é para evitar o não querer, justamente dá-se o contrário, ele se manifesta como o "não-mais-querer". Mas, como já dito, ele sofre justamente dos maus do homem de fé. Pode-se também alegar contra seu favor o quão sério levavam eles a vida. "Si la vérité de la vie est une vérité terrible et cruelle, nous devons au contraire, soutiendra Nietzsche, avoir la force, non seulement de la supporter, mais de l'aimer, en une joyeuse affirmation, loin de chercher à nous en consoler."¹⁹ "Nietzsche ajudou a difundir-se por toda parte: a idéia de que a vida precisa de uma atmosfera envolvente de ilusões, paixões, amor, para permanecer viva".²⁰

O ateísmo pode se tornar a mais forte e bela resposta à morte de Deus mas, para isso, ele deve se livrar de tudo aquilo o que é nostálgico, doente, dependente. A resposta que justificaria a existência humana não poderia estar além desta. Para isso, o homem deve ser forte o bastante para se suportar, para se afirmar e, também, para se superar. Ouve aceitar seus valores como uma ilusão, mas não tão falha como qualquer outra espécie de crença, pois uma ilusão consciente e que sabe-se necessária. "Si l'homme alors ne veut pas périr dans les nœuds qui l'étouffent, il lui faudra les trancher d'un coup, et créer ses propres valeurs. La mort de Dieu n'achève rien et ne peut se vivre qu'à la condition de préparer une résurrection. <Quand on ne trouve pas la grandeur en Dieu, dit Nietzsche, on ne la trouve nulle part; il faut la nier ou la créer.> La nier était la tache du monde qui l'entourait et qu'il voyait courir au suicide. La créer fut la tache surhumaine pour laquelle il a voulu mourir."²¹

Criar valores, essa é a tarefa do filósofo em Nietzsche. Sem lançar mão de falsas ilusões ou de fantasmas derrubados. "No queremos volver a lo que consideramos superado y caduco, a lo que no juzgamos digno de crédito, ya sea Dios, la virtud, la verdad, la justicia, el amor al prójimo, etc.; no queremos seguir una vía enganosa que nos lleve otra vez a la vieja moral"²² O filósofo buscará criar seus sentidos sem lançar mão a nada que não seja seu, próprio. Nietzsche encontrará na arte uma fonte inesgotável desse sentido. "Nesse sentido, a arte é um tensionar o arco para não se cair na distensão niilista."²³ Se o homem deve ser a medida de todas as coisas, não se deve-se confundi-lo com o "ser humano", trata-se do homem enquanto sujeito. Mesmo tal concepção se equivoca parcialmente; tem-se, na verdade, o homem como palco de impulsos, sujeito passivo de seu próprio agir, que não deve procurar contê-lo.²⁴ E se a arte é um meio de redenção, Nietzsche será um fervoroso defensor de todo o meio em que ela possa florescer, mesmo que em detrimento do próprio homem. Será um defensor da escravidão²⁵, um anti-democrata²⁶, anti-capitalista²⁷ e qualquer sistema que julgue nocivo à produção de gênios. "O público contemporâneo terá de cumprir um longo caminho de enobrecimento antes de levar a arte tão a sério quanto ela merece. Pois essa seriedade da arte, a prontidão para deixar-se enfeitiçar por ela e obter uma alegria superior, pressupõe ainda uma seriedade bem diferente. É preciso ser tragicamente determinado para provar que se é digno da alegria estética. É preciso não ter ilusões, mas continuar apaixonadamente enamorado pela vida, ainda que tenhamos descoberto o quanto ela é em vão."²⁸

O artístico significa na obra de Nietzsche o estado no qual no filósofo pode plenamente prosperar aqueles impulsos que lhe são mais caros e fortes. Nisso, teremos uma flagrante distinção

13. NIETZSCHE, 2002, p.111

14. NIETZSCHE, 2002, p.112

15. NIETZSCHE, 2002, p.114

16. "(...) foi preciso ver morrer. O senhor sabe que há pessoas que se recusam a morrer? O senhor já escutou uma mulher gritar: <Nunca!> no momento de morrer? Eu, sim. E percebi então que eu não poderia me acostumar com isso. Eu era jovem e meu desgosto cria se dirigir à ordem mesmo do mundo. Depois eu me tornei mais modesto. Simplesmente, eu ainda não me acostumei a ver morrer." CAMUS, 1999, p.120-121 (trad. livre)

17. "Até na mais liberal das democracias o artista não se move com perfeita liberdade de desenvoltura; mesmo aí vê-se restringido por inúmeras considerações estranhas à sua arte. A diferente medida de liberdade pode ser da maior importância para ele, pessoalmente, mas em princípio não há diferença alguma entre as ordens de um déspota e as convenções até da mais liberal ordem social." HAUSER, 2003, p.28

18. "Esse niilismo <passivo>, como o chamava às vezes Nietzsche, não é um simples objeto exterior para a sua filosofia, mas ele não é tampouco para ela uma qualificação possível. Ele é o perigo, a ameaça, e às vezes a tentação a rejeitar: é sobre esse terreno que deve se dar a solução do <problema de Nietzsche>." PIMBE, 1997, p.52 (trad. livre)

19. "A verdade da vida é uma verdade terrível e cruel, nos devemos ao contrário, sustentará Nietzsche, ter a força, não somente de suportá-la, mas de amá-la, numa feliz afirmação, longe de buscar nos consolar dela." PIMBE, 1997, p.7 (trad. livre)

20. SAFRANSKI, 2001, p.107

21. "Se o homem então não quer apodrecer nos nós que o sufocam, será-lhe preciso os arrebatam em um golpe, e criar seus próprios valores. A morte de Deus não termina nada e não se pode viver senão na condição de preparar sua ressurreição. <Quando não se encontra a grandeza em Deus, diz Nietzsche, não se a encontra em lugar algum; é preciso negá-la ou criá-la.> Negá-la era a tarefa do mundo que o cercava e que ele via correr ao suicídio. Criá-la foi a tarefa sobre-humana pela qual ele quis morrer." CAMUS, 1967, p.94 (trad. livre)

22. NIETZSCHE, 1994, p.31

23. SAFRANSKI, 2001, p.17

24. "Não é o eu que pensa, mas o pensar que me permite dizer eu." SAFRANSKI, 2001, p.274

25. "Para que haja um solo amplo, fundo e generoso para a evolução das artes, a imensa maioria tem de trabalhar para uma minoria, para além da medida de sua indignidade individual, submetida como escrava à necessidade da vida." SAFRANSKI, 2001, p.65

26. "O Estado democrático, com sua orientação segundo o bem-estar geral, a dignidade humana, a liberdade, a justiça equiparadora, a proteção dos fracos, impede a possibilidade de evolução das personalidades grandes: as imagens luminosas desaparecem da História e com isso também desaparece, depois da morte de Deus, o sentido que ainda pudesse ter restado." SAFRANSKI, 2001, p.64



com o pensamento estético de Schopenhauer. Em Schopenhauer, a contemplação estética é o elemento capaz anular as vontades desenfreadas do homem, sobretudo a sexual, transpondo-no a um *estado sem dor que Epicurio louvava como bem supremo*.²⁹ Desta forma, Schopenhauer pretende aproximar sua idéia de belo artístico daquela definida por Kant; “*o que agrada sem interesse*”. Segundo Nietzsche, o ideal ascético, presente em toda a história da filosofia, representa, na verdade, para o filósofo, um *optimum* de condições favoráveis em que este pode *expandir inteiramente sua força e alcançar seu máximo de sentimento de poder*. Estas condições, às quais busca o filósofo pelo ideal ascético, não se confundem com um *caminho para a felicidade, mas um caminho para o poder* que, muitas vezes, revela-se o próprio caminho para a infelicidade. Isso remete à definição alcançada por Aldous Huxley; “*(...) the purpose of life was not the maintenance of well-being, but some intensification and refining of consciousness, some enlargement of knowledge*.”³⁰ No saber do filósofo jaz o seu poder. O que ocorre, em verdade, é que a espiritualização de um caráter funciona como vontade dominante e travará uma dura batalha interna até que tenha sob suas rédeas todos os demais instintos e poderes subestimados.³¹ O filósofo tem pelo seu pensamento o mesmo sentimento materno que a mãe tem pelo filho e, igualmente, não poupará esforços para defender sua cria. Quando Schopenhauer concorda, então, ser o belo esse sentimento de agrado sem interesse, isto soa demasiado errôneo para Nietzsche. Como pode-se dizer não haver interesse quando o que se tem é justamente um estado no qual o poder maior do filósofo pode prosperar!? Quando suas vontades menores podem ser moldadas e redirecionadas, de forma que todas as suas energias se concentrem em sua espiritualidade dominante!?³² E mesmo a sensualidade não se ausenta neste processo. Pode-se dar que ocorra tão somente sua sublimação, e esta não mais opere na consciência co-

mo estímulo sexual. Finalmente, Nietzsche não pode conceder que haja alguma espécie de ausência de interesse na concepção do belo, mesmo em Schopenhauer, apesar de crer o próprio filósofo. A arte será, no dizer de Stendhal, “*une promesse de bonheur*”.

Se pudéssemos destacar um *leitmotif* da filosofia nietzscheana, esse seria seguramente o “*enamorar-se pela vida*”; nada mais corrente em Nietzsche. Pois sua filosofia é justamente aquela que reconhece o valor da alegria, do estar-se vivo. Por toda a Europa Nietzsche enxergará o niilismo como um mal inaceitável. Assim retrata Ivan Karamázovi; “*Quero viajar pela Europa, Aliócha. Sei que não encontrarei lá senão um cemitério, mas quão querido! Queridos mortos nele repousam, cada pedra atesta a vida ardente deles, sua fé apaixonada nos seus ideais, sua luta pela verdade e pela ciência. Oh! cairei de joelhos diante daquelas pedras, beija-las-ei, derramando lágrimas. Convencido, aliás, intimamente, de que tudo aquilo não é senão um cemitério e nada mais. E não serão lágrimas de desespero, mas de felicidade*.”³³

Para se superar a morte de Deus, deve-se superar o niilismo, sua última consequência. Deve-se desapegar-se de todo ideal de busca por uma verdade, aceitar o perspectivismo que não extrapola o homem. Mas, que importa a coisa-em-si ao homem se a ele é inalcançável!?³⁴ Nada mais digno, por fim, do que deixar com que Ivan Karamázovi fale então ao fim; “*Depois de ter bebido na taça encantada, só a deixaria uma vez esgotada. (...) Muitas vezes tenho me perguntado a mim mesmo se haveria no mundo um desespero capaz de vencer em mim esse furioso apetite de viver, inconveniente talvez (...). Esta sede de viver é chamada de vil por certos moralistas catarrentos e tuberculosos, sobretudo por poetas. (...) A inteligência e a lógica não entram nisso absolutamente, é o coração que ama, é o ventre, gostase de suas primeiras forças juvenis... (...) Amar a vida em vez do sentido da vida*.”³⁵

Bibliografia

- CAMUS, Albert. (1999), *La Peste*. 1ª edição, Paris, Gallimard.
- CAMUS, Albert. (1967), *L'homme révolté*. 1ª edição, Paris, Gallimard.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. (1971), *Os Irmãos Karamázovi*. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. 1ª edição, São Paulo, Abril.
- HAUSER, Arnold. (2003), *História Social da Arte e da Literatura*. Tradução de Álvaro Cabral. 1ª edição, São Paulo, Martins Fontes.
- HUXLEY, Aldous. (1998), *Brave New World*. 1ª edição, London, Perennial.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2002), *A Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo Cezar de Souza. 1ª edição, São Paulo, Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1994), *Aurora*. Tradução de Eduardo Mateos Sanz. 1ª edição, Madrid, M. E. Editores.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2003), *Humano, Demasiado Humano*. Tradução de Paulo Cezar de Souza. 1ª edição, São Paulo, Companhia das Letras.
- PIMBÉ, Daniel. (1997), *Nietzsche*. 1ª edição, Paris, Hatier.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (2001) *Nietzsche, Biografia de uma Tragédia*. Tradução de Lya Luft. 1ª edição, São Paulo, Geração Editorial.
- SARTRE, Jean-Paul. (1996) *L'existencialisme est un humanisme*. 1ª edição, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. (2000) *La Nausée*. 1ª edição, Paris, Gallimard.

27. “A escravidão do capitalismo roubava a dignidade da arte, rebaixava-a a mero instrumento: instrumento de diversão das massas, prazer de luxo dos ricos.” SAFRANSKI, 2001, p.80

28. SAFRANSKI, 2001, p.93

29. “Sobre poucas coisas Schopenhauer fala de modo tão seguro como sobre o efeito da contemplação estética: para ele, ela age precisamente contra o interesse sexual, assim como lupulina e cânfora; ele nunca se cansou de exaltar esta libertação da “vontade” como a grande vantagem e utilidade do estado estético.” NIETZSCHE, 2002, p. 94

30. “(...) o propósito da vida não era a manutenção do bem-estar, mas alguma intensificação e refinamento da consciência, algum engrandecimento do saber” HUXLEY, 1998, p.200 (trad. livre)

31. “Nisso, é bem possível que sua espiritualidade dominante tivesse primeiramente de pôr freios num orgulho indomável e suscetível e numa sensualidade caprichosa (...)” NIETZSCHE, 2002, p.98

32. “(...) evidentemente a visão do belo atuava nele como estímulo liberador da força principal de sua natureza (a força da reflexão e do olhar aprofundado) (...)” NIETZSCHE, 2002, p.101

33. DOSTOIÉVSKI, 1971, p.173

34. “Talvez então reconhecemos que a coisa-em-si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade é-tã vazia, vazia de significado.” (NIETZSCHE, 2003, p.27)

35. DOSTOIÉVSKI, 1971, p.173

Ensaio sobre uma compreensão amorosa do outro

Jacqueline Rodrigues

Graduanda do
Curso de Ciências
Sociais / UFMG

RESUMO: Este ensaio procura refletir sobre a possibilidade do exercício de uma compreensão amorosa do outro na antropologia. Para tanto, aqui se relaciona a experiência da Teologia da Inculturação com as idéias sobre o amor de Edgar Morin e com a concepção da compreensão como um "exercício espiritual" proposta por Pierre Bourdieu.

Palavras-chave:

Teologia da Inculturação, Compreensão, Amor, Auto-ética, Engajamento Corporal.

Este ensaio consiste no esforço de expressar uma paisagem interior, paisagem que está em movimento. De um lado da margem, a experiência dos missionários católicos da Teologia da Inculturação, descrita por Carlos Rodrigues Brandão em seu texto "O rosto do Deus do outro - anotações sobre a Teologia da Inculturação na América Latina". Na Outra margem, o indizível. O Amor, em uma visão antropológica de Edgar Morin, apresentada no livro "Amor, poesia, sabedoria", deste autor. Entre as margens, o rio que corre, e sobre o rio uma "pequena" ponte: uma noção de compreensão dada por Pierre Bourdieu no texto "Compreender". Sobre a ponte, entre as margens, no rio, arrisco um mergulho.

Dedicado à presença do irmão que indicou esta trilha,
Júlio Caixeta de Queiroz

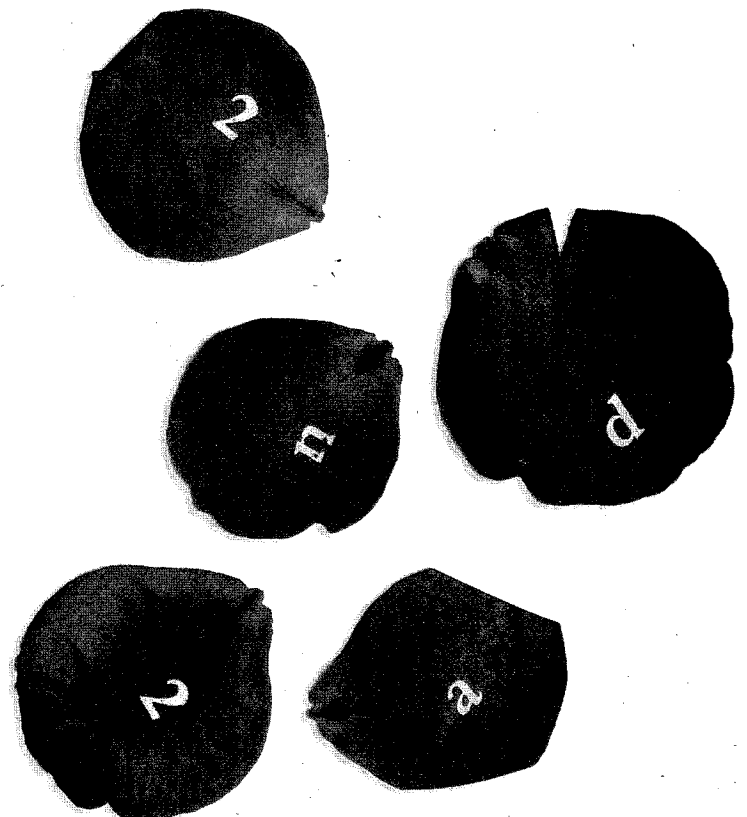
"Quanto mais alto se sobe, tanto menos se entendia que é a sombra tenebrosa que aclarava a noite."

São João da Cruz

lho: o exercício da contemplação desta paisagem está no corpo, na experiência do corpo presente. Corro para o mar...

A Experiência

A Teologia da Inculturação vem sendo desenvolvida recentemente, na América Latina, diferenciando-se das missões católicas tradicionais e protestantes e inserindo-se principalmente entre os povos indígenas. Ela se caracteriza pela busca de um diálogo entre iguais diferentes e, não, entre desiguais a serem tornados idênticos. Promove uma inserção social e política dos missionários na vida das sociedades acolhedoras, através de um engajamento nas questões



desta ordem, tendo como foco a defesa dos direitos humanos. O Evangelho é transmitido através do testemunho de vida dos missionários, em sua "presença amorosa", sendo desvinculado de qualquer proposta de conversão. A missão inculturada se funda em uma concepção cultural e histórica do outro, do Evangelho e da própria igreja, rendendo absoluto respeito ao direito do outro de exercer sua liberdade cultural. Inclusive, no plano religioso, incentivando a preservação das crenças e práticas culturais próprias aos povos indígenas. O Evangelho inculturado permite sua livre apreensão pelo outro, de acordo com seus recursos culturais próprios, abrindo, através do diálogo, a possibilidade da criação de "igrejas indígenas" autóctones. A legitimidade destas missões se funda no respeito pela cultura do outro e no seu diálogo criativo. Este diálogo é também transformador, não apenas dos índios, mas também dos missionários, que pretendem uma postura aberta diante da cultura e crenças do outro, podendo, eles mesmos, se transformarem neste diálogo e buscando uma compreensão da própria fé através das crenças dos outros. Assim, a Teologia da Inculturação, influenciada pela Teologia da Libertação, não associa a transmissão da mensagem do Evangelho a nenhuma cultura em especial, justamente por considerá-lo uma mensagem universal, que deve ser levada com respeito às particularidades culturais de cada povo e apreendida de acordo com as mesmas.

O Amor

Para Morin, é preciso assumir o amor. Isso porque vivemos em busca do sentido, e este não é originário, não provém da exterioridade de nossos seres. O sentido emerge da participação, da fraternização, do amor. Não se pode falar do amor como se ele existisse fora dos sujeitos. Não apenas o amor interindividual, mas o amor, num sentido muito mais amplo.

O amor é um conjunto de componentes diversos. Em um extremo está um componente físico, como componente biológico que não se reduz ao comportamento sexual, mas inclui o engajamento do ser corporal. No outro extremo encontram-se os componentes mitológico e imaginário, como profunda realidade humana. O paradoxo do amor é justamente que ele enraíza-se na corporeidade e, nesse sentido, precede a palavra. Mas, o amor encontra-se, ao mesmo tempo, enraizado em nosso ser mental, no mito, que pressupõe a linguagem e, neste sentido, o amor procede da palavra e precede a palavra.

O amor só vai aparecer e ser tratado como tal numa civilização em que o indivíduo se autonomiza e se desenvolve. A necessidade de amor não pode ser provada empírica e logicamente, podendo-se apenas apostar nele e sobre ele, adotando para com nosso mito de amor uma atitude de desafio que implica a capacidade de uma entrega que resguarda um diálogo crítico. Diante desse desafio, há o risco do erro ontológico, da ilusão, já que o absoluto é, simultaneamente,

o incerto. O amor contém em si um sentimento de verdade que pode ser fonte de graves erros. O amor pode trazer a ilusão da verdade absoluta. O amor é um risco porque não é somente um que se engaja nele, engajam-se também os outros, quer tenham ou não reciprocidade no amor.

O amor contém uma contradição fundamental: a co-presença da loucura e da sabedoria. O amor talvez represente nossa religião e nossa doença mental mais verdadeira. Oscilamos entre esses dois pólos, que são muito reais. O extraordinário dessa oscilação é a nossa verdade revelada e percebida pelo Outro. O amor nos faz descobrir, igualmente, a verdade do outro. Morin sugere para a pesquisa sobre o amor a fórmula de Rimbaud: a da pesquisa de uma verdade que se situe, simultaneamente, numa alma e num corpo.

"A autenticidade do amor não consiste apenas em projetar nossa verdade sobre o outro e, finalmente, ver o outro exclusivamente segundo nossos olhos, mas sim de nos deixar contaminar pela verdade do outro. Não é necessário sermos como os crentes, que acreditam naquilo que procuram, porque projetaram a resposta que esperavam. É aqui que consiste a tragédia. Carregamos conosco uma necessidade tão grande de amor que, por vezes, um encontro, num momento propício - ou mesmo num momento mau - deslança o processo da fulminação e da fascinação. Nesse momento, projetamos sobre o outro nossa necessidade de amor, fixamo-lo e o endurecemos, ignoramos o outro, transformando-o em nossa imagem e totem. Efetivamente, aqui reside uma das tragédias do amor: a incompreensão de si e do outro. Mas a beleza do amor, que reside na interpenetração da verdade do outro em si, implica encontrar sua verdade através da alteridade". (Morin, 2001, pp. 30 e 31)

O amor é fonte de poesia. Prosa-poesia constituem o tecido de nossa vida. A prosa e a poesia só podem evidenciar-se uma em relação à outra. A linguagem prosaica (racional, empírica, prática e técnica) e a linguagem poética (simbólica, mítica e mágica) correspondem cada uma a diferentes estados. O estado prosaico cobre grande parte da vida cotidiana, onde nos esforçamos por perceber e raciocinar. O estado poético pode ser chamado de "estado segundo". A poesia não é apenas um modo de expressão literária, mas esse estado segundo do ser que advém da participação, do fervor, da admiração, da comunhão, da embriaguez, da exaltação e do amor, se expressando também no canto, no culto, nas cerimônias, etc.. Nas sociedades contemporâneas ocidentais operou-se uma disjunção entre os estados da prosa e da poesia. Concomitantemente ao desenvolvimento científico e técnico, o que prevaleceu foi a prosaização da vida cotidiana.

Em relação à sabedoria, Morin nos introduz à noção de *homo sapiens-demens*. Segundo o autor, não se pode definir o homem apenas por es-

sa palavra *sapiens*, que significa "razão" e "sabedoria", ocultando do homem a afetividade.

A afetividade comporta um aspecto "negro" que é o ódio, a maldade gratuita, a vontade de destruir por destruir, e um aspecto "rosa", que consiste na participação, no amor e nas trocas. *Homo sapiens* é igualmente *homo demens*, não havendo fronteira nítida entre esses dois pólos. Através da copulação entre *sapiens* e *demens* tem-se criatividade, invenção e imaginação juntamente à criminalidade e à maldade. O destino antropológico do *homo sapiens-demens* implica em fazer dialogar essas polaridades.

É preciso reconhecer os limites da razão e efetuar o diálogo com o irracionalizável. Os riscos de um delírio da razão sempre existem e a precaução deve ser uma racionalidade autocrítica. É preciso aprender a aceitar a parte irracional da vida.

Morin sugere que o centro da sabedoria atualmente se situa na auto-ética, e principalmente no plano elementar da recusa das idéias de vingança e punição. Isto supõe autocrítica, auto-exame e aceitação da crítica do outro. A auto-ética é antes de tudo, uma ética da compreensão: a compreensão de que os seres humanos são instáveis, dependendo das circunstâncias de cada um. É nessa auto-ética para si e para o outro que se encontram implicadas virtudes como o saber distanciar-se de si mesmo e saber objetivar-se. A linha de força da sabedoria moderna consistiria, para Morin, na compreensão, sendo necessário ensinar e aprender a distanciar-se, objetivar-se e aceitar-se.

Na relação dialógica sempre em movimento de *sapiens-demens*, nenhum elemento destrói ou domina o outro, antes implica na aceitação de sua coexistência e conflito.

"A sabedoria deve saber que contém em si uma contradição; é inteiramente loucura viver muito sabiamente. Devemos reconhecer que na loucura, que é o amor, há a sabedoria do amor. No amor da sabedoria, ou da filosofia, falta amor. O importante na vida é o amor. Com todos os perigos que ele contém. Mas isso não é suficiente. Se o mal que sofremos e fazemos sofrer reside na incompreensão do outro, na auto-justificação, na mentira a si próprio (self deception), então o caminho da ética - e é aí que introduzirei a sabedoria - reside no esforço da compreensão e não na condenação, no auto-exame que comporta a autocrítica e que se esforça em reconhecer a mentira para si próprio." (Morin, 2001, pp. 66 e 67)

A Compreensão

Para Bourdieu (1997), o pesquisador deve se posicionar reflexivamente, no intento de **compreender** seu objeto de estudo dentro dos limites de objetividade/subjetividade que o envolvem e envolvem sua apreensão. Para reduzir ao máximo a *violência simbólica* na interação entre pesquisador e pesquisado, o autor sugere uma relação de *escuta ativa e metódica*, tão afastada da pura não-intervenção, quanto do dirigismo. Tal

postura associa a disponibilidade total em relação à pessoa pesquisada, a submissão à singularidade de sua história particular (podendo conduzir, por uma espécie de mimetismo mais ou menos controlado, a adotar sua linguagem e a entrar em seus pontos de vistas, em seus sentimentos, em seus pensamentos), com uma construção metódica do conhecimento das condições objetivas.

Tentar situar-se, em pensamento, no lugar que o pesquisado ocupa no espaço social não implica em fingir anular a distância que o separa do pesquisador, nem mesmo em executar uma "projeção de si em outrem". "É dar-se uma compreensão genérica e genética do que ele é, fundada no domínio (teórico ou prático) das condições sociais das quais ele é o produto..." (Bourdieu, 1997, p. 700). Tal compreensão não se reduz a um estado de alma benevolente.

Bourdieu afirma, sob o risco de chocar tanto os metodólogos rigoristas quanto os hermeneutas inspirados que "a entrevista pode ser considerada como uma forma de *exercício espiritual*, visando a obter, pelo *esquecimento de si*, uma verdadeira *conversão do olhar* que lançamos sobre os outros nas circunstâncias comuns da vida. A disposição acolhedora que inclina a fazer seus os problemas do pesquisado, a aptidão a aceitá-lo e a compreendê-lo tal como ele é, na sua necessidade singular é uma espécie de *amor intelectual*: um olhar que consente com a necessidade, à maneira do "amor intelectual de Deus", isto é, da ordem natural, que Spinoza tinha como a forma suprema do conhecimento." (Bourdieu, 1997, p. 704)

A Paisagem

O exercício da compreensão, tal qual nos apresenta Bourdieu, pode nos transportar da experiência da Teologia da Inculturação, que associa o diálogo, a total disponibilidade, o respeito à história particular e a adoção do ponto de vista do outro, sem contudo, anular as diferenças que os separam; até a margem do indizível, do amor, que não se reduz a um estado de alma benevolente, mas a essa *conversão do olhar*, *exercício espiritual*, *esquecimento de si*, disposição à aceitação do outro tal qual ele é no intento de compreender a si e ao outro. O amor se realiza no estado segundo ou poético, que permite uma compreensão diferenciada do outro, tal qual propõe as missões inculturadas:

"Uma experiência de evangelização inculturada pretende crer que o diálogo religioso através do Evangelho se dá em um plano de transcendência da própria mensagem evangélica à realidade cultural e ao testemunho cultural de uma única religião. De algum modo não muito fácil de se compreender, o diálogo plenamente amoroso do evangelho." (Brandão, 2003, pp. 24 e 25)

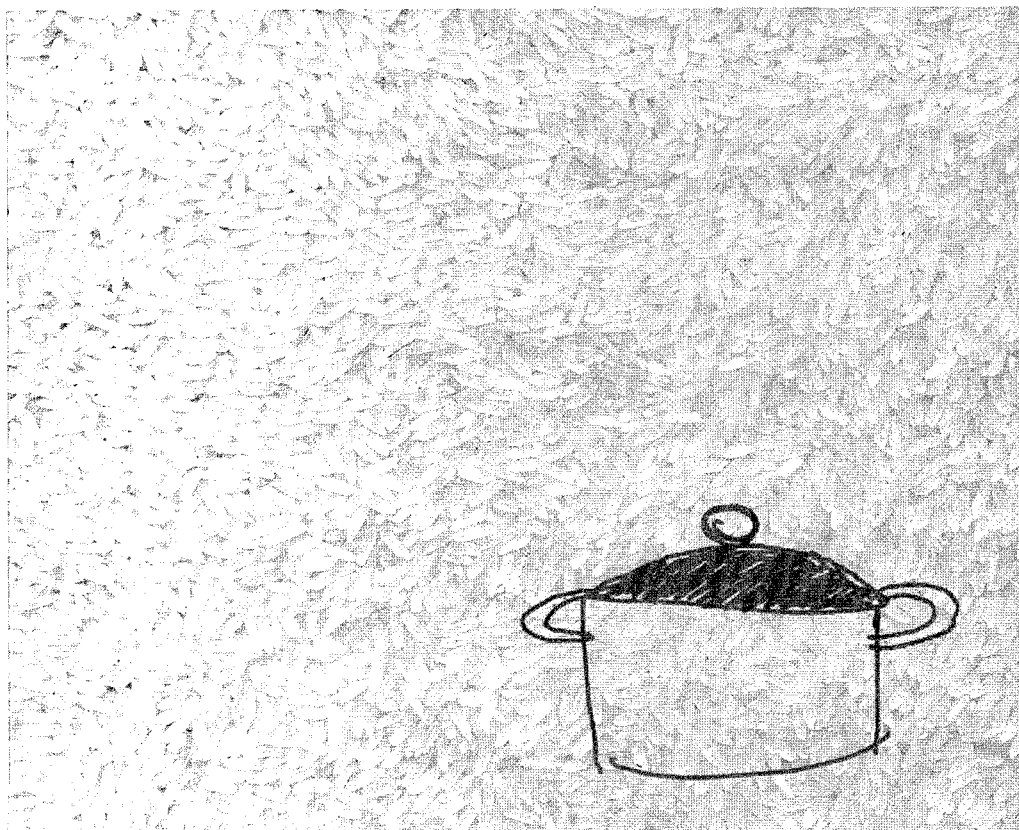
É neste mesmo sentido que Morin nos revela que o amor procede da palavra e precede a palavra; bem como a evangelização inculturada, em-

bora fundada no diálogo, vai além do diálogo, buscando seu sentido na fraternização e no amor, contaminando-se pela verdade do outro ao procurar, através desse espelho invertido, sua própria verdade através da alteridade.

Podemos também, por meio desta mesma "ponte da compreensão", transitar no sentido contrário, partindo da sabedoria entendida como auto-ética, ou ética da compreensão, que nos propõe Morin, para a atitude desses missionários, num esforço de distanciar-se de si mesmos, objetivar-se e aceitar-se, não cessando de dialogar em si mesmos o *homo sapiens-demens*, enquanto dialogam com o outro. A evangelização inculturada propõe a isenção de atividades conversionistas, como por exemplo, a pregação; visando uma proximidade respeitosa em face da alteridade, crítica frente ao pecado e solidária no sofrimento. Supõe o direito dos povos indígenas à vivência autônoma de suas crenças, tomadas em "pé de igualdade" com todas as outras. Somente respeitando o direito do outro à liberdade de ser como ele é, que se pode dizer a ele sobre uma outra crença. O Evangelho é a palavra dos missionários no diálogo: "Não para que o outro aceite e se faça, através dele, como eu. Mas para que aceitemos um ao outro, em seus termos e nos do outro." (Brandão, 2003, p.24). Eles não negam o seu ser cristão, mas anunciam o Evangelho com o testemunho de sua vida, tornada uma presença amorosa; bem como reconhecem o direito do outro, também sujeito do diálogo, de receber a mensagem em seus termos e ser criador de sua experiência. Destarte, as missões inculturadas realizam o esforço da auto-ética de que nos fala Morin, realizando o auto-exame, a auto-crítica e se esforçando em reconhecer a mentira para si. Tal fato se dá a pon-

to dos porta-vozes da Teologia da Inculturação, assumirem em um documento público, referente à IV Conferência do Episcopado Latino-Americano, de 1992, os erros passados e presentes das missões católicas de evangelização; além de fazerem um enfático pedido de perdão.

Quanto à disposição, de que nos fala Bourdieu, de fazer seus os problemas do outro e a submissão à sua história particular, fundada nas condições sócio-históricas mais amplas, das quais ele é produto, encontramos na margem da Teologia da Inculturação um ativo envolvimento em todos os campos e planos da realidade do outro, como o lugar social de sua atuação. Isso se dá, principalmente através da defesa dos direitos humanos e do comprometimento com todas as imediatas e históricas dimensões da vida de seus destinatários. O outro é reconhecido como sujeito de sua própria história e protagonista de sua própria cultura. Desta forma, o exercício de uma compreensão amorosa do outro, associado a uma concepção histórica e cultural dos fatores envolvidos no diálogo, procura escapar, através da fórmula subjetividade/objetividade, da fixação e do endurecimento que transformam o outro na nossa própria imagem e totem, de que nos fala Morin. Esta fórmula pretende evitar a total incompreensão do outro, tanto através da possível falácia amorosa que pode advir da ilusão da verdade absoluta (risco do amor), quanto da falácia de uma racionalização que suponha que o único caminho para o entendimento seja sua própria lógica. Compreender, para Bourdieu, significa articular o conhecimento objetivo com o conhecimento subjetivo. As missões inculturadas, sem ter como objetivo a articulação de uma compreensão teórica e a produção do conhecimento, ao pretende-



rem uma compreensão antropológica baseada em um diálogo que considera tanto a realidade concreta na qual se insere, quanto a dimensão amorosa envolvida neste processo, nos fornecem o exemplo de uma experiência amorosa que pretende compreender o outro, fundamentando-se em uma auto-ética que supõe: respeito, aceitação, humildade, receptividade e amor.

Um outro ponto salutar na experiência destas missões é a abertura para um processo criativo a partir do diálogo com as sociedades indígenas, considerando-se sempre a possibilidade da transformação de ambos os interlocutores através do diálogo. A possibilidade da criação de "igrejas indígenas", baseadas na livre apreensão do Evangelho a partir de diferentes culturas, coloca não apenas à Igreja Católica este desafio, mas remete ao desafio da antropologia de dialogar criativamente com a apreensão de seu saber pelos mesmos sujeitos que procura compreender. Lembrando-nos sempre do diálogo existente entre as missões religiosas e a antropologia. Percebendo a livre e criativa apreensão do saber antropológico pela Teologia da Inculturação, arrisco uma livre e criativa apreensão daquilo que a antropologia teria a aprender com essa experiência.

Falo do Amor. O amor num sentido mais amplo, para com o qual devemos resguardar um diálogo crítico, sob o risco da ilusão da verdade absoluta, mas, o mesmo amor que se contamina pela verdade do outro, que reside na experiência da alteridade de um modo poético. O mesmo amor que nos coloca em um estado segundo quando temos nossos sentidos embotados pelo estado prosaico do cotidiano. Este estado amoroso que advém da participação, do fervor, da admiração, da comunhão e da embriaguez. Claro está que tal proposta caminha na contra-mão do desenvolvimento das sociedades contemporâneas ocidentais, onde observamos uma disjunção entre os estados da prosa e da poesia, valendo a supervalorização do estado prosaico (modo de vida monetarizado, cronometrado, compartimentado, no qual os especialistas consideram-se competentes para todos os problemas e temos a expansão econômico-tecnoburocrática).

Para tanto, sugiro uma reflexão das implicações do amor sobre a compreensão do outro, situando-me na antropologia, por observar e inquietar-me com a possibilidade deste diálogo através da alteridade, mas no vislumbre de que

esta questão diz respeito a todas os saberes que pretendam conhecer algo sobre a vida e sobre o homem. Resta-nos o esforço pela auto-ética que nos faça dialogar *homo sapiens-demens*, e um breve mergulho no corpo.

O Mergulho

A fórmula de Rimbaud: a da pesquisa de uma verdade que se situe, simultaneamente, numa alma e num corpo.

Morin nos fala que um dos componentes do amor é o engajamento do ser corporal; outro dos componentes seria a realidade mitológica e imaginária do homem. O amor estaria enraizado nestes dois componentes, sendo que o primeiro precede a palavra e o segundo procede da palavra. Bourdieu sugere uma disponibilidade total em relação à pessoa pesquisada. Meu mergulho consiste na associação desta disponibilidade total com este engajamento corporal como condição para a experiência do amor como estado segundo que permite o exercício da compreensão. Porém, ao falar de engajamento corporal, não o considero separado do componente mítico e imaginário, pelo fato de que, embora social, este componente está inscrito em uma mente, em um coração, em um corpo e em um espírito, que embora disjuntados, formam uma unidade.

O que seria esse engajamento corporal, se não uma disponibilidade física, mental, emocional e espiritual de estar inteiramente **presente** no tempo e no espaço em que se situa a experiência? O mesmo posicionamento no aqui e agora que propõe os missionários da inculturação, considerando não apenas as dimensões mais imediatas do contato, mas as dimensões cultural e histórica do contexto em que se inserem. No entanto, minha atenção se volta para a parte mais desprezada: a dimensão do engajamento corporal no momento do encontro com o outro. Este engajamento amoroso no presente está também ligado à aceitação. Aceitação corporal de um tempo/espaço sempre presentes embora negados por um homem dividido. A presença reveladora de si e do outro exige que a mente, as emoções, o espírito e o corpo (enquanto dimensão física) estejam em consonância, aprendendo e vivendo juntos a experiência do presente através de um corpo (no sentido mais amplo desta conexão). Esta seria a busca de uma re-união do homem em si mesmo, nas dimensões que nele se manifestam e que têm uma expressão corporal, na qual se enraíza o amor.

Bibliografia

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. "O rosto do Deus do outro - anotações sobre a Teologia da Inculturação na América Latina". in *Teoria e Sociedade* (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia - UFMG), Belo Horizonte, n. 10, julho-dezembro de 2002.

MORIN, Edgar. (2001), *Amor, poesia, sabedoria*. Tradução de Edgar de Assis Carvalho. 3ª edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

BOURDIEU, Pierre. (1997), "Compreender", in P. Bourdieu (org.), *A miséria do mundo*, Petrópolis, Vozes.

Cook e Collor, Lono e o Messias

Marshall Sahlins e a articulação entre estrutura e história. Um possível caso brasileiro: Collor e a reprodução do mito messiânico na eleição presidencial de 1989.

**Diogo Neves
Pereira**

Graduando do
Curso de Ciências
Sociais / UFMG

RESUMO: Este artigo está dividido em três partes. A primeira delas pretende realizar uma síntese da teoria de Marshall Sahlins a respeito da relação existente entre estrutura e história. A segunda parte - com base nos limites já conhecidos dos estudos eleitorais brasileiros - tem como objetivo apresentar a eleição presidencial brasileira de 1989 como um caso paradigmático no que tange à aplicação no Brasil da perspectiva de Sahlins exposta no item anterior. Procurarei realizar tal feito através de uma abordagem comparativa entre os eventos ocorridos no Havaí que culminaram na morte do capitão Cook e os eventos ocorridos no Brasil que resultaram na eleição de Fernando Collor de Mello como presidente. Finalmente, a terceira e última parte se arrisca a sugerir um tipo de estudo especial sobre a eleição de governantes no Brasil e, nesse sentido, toda uma teoria da reprodução do mito messiânico ao longo da história política brasileira.

Palavras-chave:

Estrutura e história, messianismo, eleições presidenciais, comportamento eleitoral brasileiro.

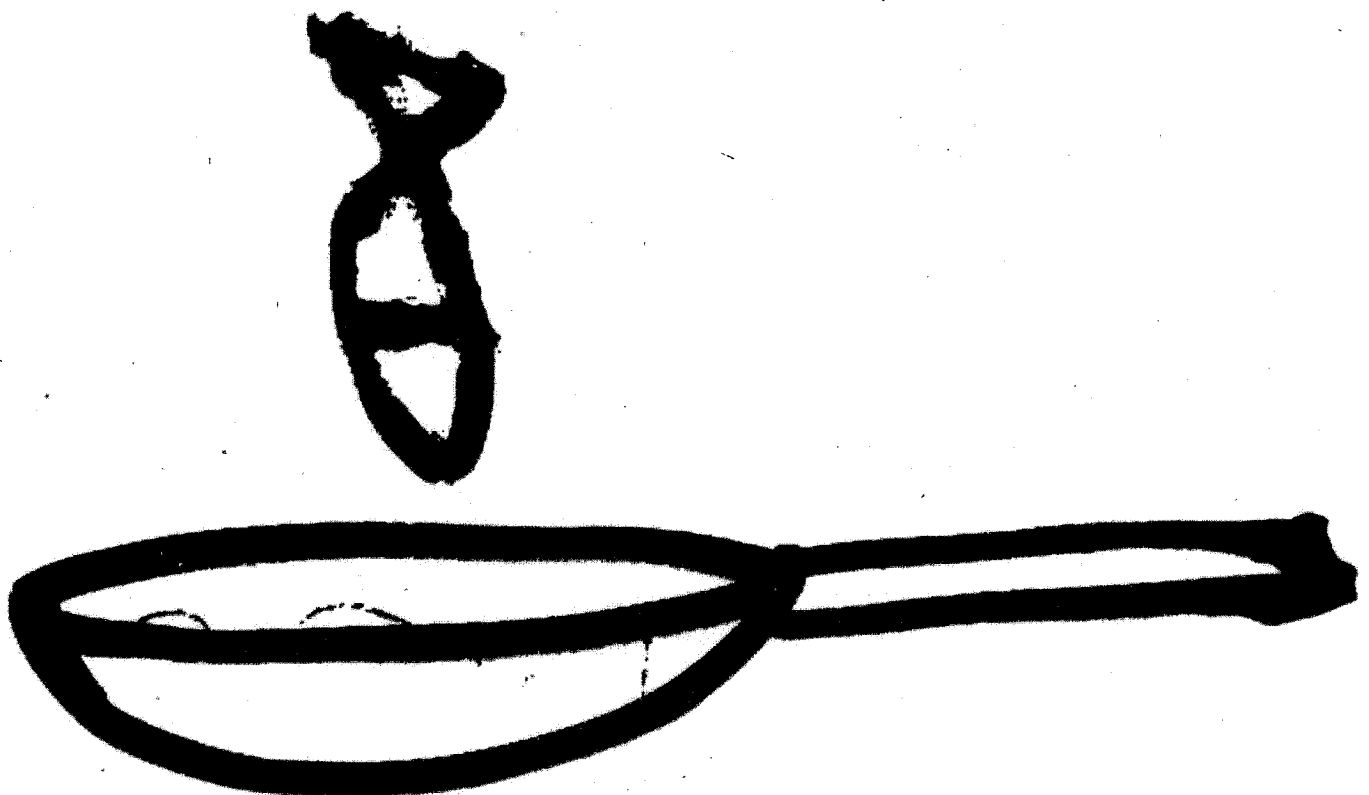
Estrutura e história

"um passo a frente e você não está mais no mesmo lugar"

Quando o capitão Cook desembarcou nas ilhas havaianas, nem ele nem os tripulantes dos navios sob o seu comando e tampouco os habitantes daquela região da Polinésia poderiam imaginar que os eventos que ali ocorreriam a partir daquele momento serviriam de base para a construção, no final do século XX, de uma das mais sofisticadas teorias antropológicas modernas. Pois foi fazendo uso, principalmente, da história da chegada e morte de Cook no Havaí que Marshall Sahlins criaria sua tese sobre a articulação entre estrutura e história.

Pode-se dizer que o que Sahlins fez foi reler o estruturalismo (perspectiva então dominante no início da segunda metade do século passado) de Lévi-Strauss, inserindo nele o *fator história*. Contrariamente à proposta estruturalista de seu principal ícone na França, Sahlins não nega e nem separa estrutura e história. Para ele, a estrutura é histórica, ou seja, é mutante, enquanto para Lévi-Strauss a estrutura é algo como uma realidade a-histórica.

Além de unir estrutura e história, Sahlins também se propôs a questionar toda uma outra série de pares dicotômicos com os quais as ciências sociais teriam erigido boa parte de suas teorias. Essa *dicotomização teórica*, apesar de



aparentemente ser fundante para o pensamento sociológico, seria, porém, impertinente. Conceitos tradicionalmente antitéticos como teoria e prática ou mesmo conjuntura e estrutura seriam necessariamente aproximados ao se levar em conta a vida tal como é vivida na realidade cotidiana dos sujeitos (Sahlins, 1999, p. 46).

Mas é para, por um lado, facilitar o entendimento do leitor acerca do argumento do autor aqui analisado e, por outro lado, organizar minha explanação, que irei, antes de analisar com maior profundidade o modo como estrutura e história são relacionadas por Sahlins, expor a distinção feita por ele entre acontecimento e evento. Vale destacar que esta distinção é importante pois será de grande utilidade quando chegarmos à segunda parte deste artigo.

Os fenômenos empíricos identificáveis e passíveis de descrição são aquilo que Sahlins chama de acontecimentos. Já as interpretações e, no limite, as vivências destes acontecimentos, se configuram como os eventos. No caso da história havaiana, a chegada do capitão Cook revela um acontecimento; por sua vez, a interpretação deste acontecimento - enquanto a representação do mito do deus Lono - revela um evento. De modo sucinto, a recepção de Cook expressa o acontecimento, e o desfecho da história expressa o evento.

Isto posto, podemos então partir para a explicação da problemática central deste momento do texto, ou seja, porque para o autor não existe antinomia entre estrutura e história, mas sim uma relação dinâmica entre estas duas categorias. Segundo ele, na lógica cultural sempre há a possibilidade de que haja uma mútua influência entre as categorias culturais e os tipos de ações. Em suma, não só as categorias influenciam a ação, mas a ação também influencia as categorias.

É evidente que "as categorias pelas quais a experiência é constituída não surgem diretamente do mundo, mas de suas relações diferenciais no interior de um esquema simbólico" (Sahlins, 1999, p. 183). No entanto, o que Sahlins defende é que a própria experiência pode modificar a forma como as categorias estão dispostas no esquema. Anteriormente, muitos autores consideravam esta relação como unilateral, e unicamente no sentido da determinação do esquema simbólico para com a prática, consistindo a contribuição de Sahlins na abertura desta nova via.

Sob este prisma, qualquer ação que vise reproduzir a tradição por si só já modifica a própria tradição. De uma forma geral, a prática, ao mesmo tempo que reafirma a tradição, por nela se fundamentar, também reorganiza, recria, ou seja, modifica a tradição². É então nesse sentido que a transformação da cultura é também um modo de sua reprodução (Sahlins, 1999, p. 174).

Destaca-se daí o fato de que a repetição é mudança e não somente reprodução. Por meio da repetição as categorias culturais podem ad-

quirir valores funcionais novos que, ao modificar o conjunto das relações entre as categorias de um modo geral, modificam também a estrutura. Nas palavras de Sahlins: "enquanto a categoria dada é reavaliada no curso da referência histórica, as relações entre as categorias também mudam: a estrutura é transformada" (1999, p. 50).

As mudanças de ordem prática, circunstanciais e motivadas por ações deliberadas, apesar de na aparência tenderem a desfazer a estrutura, na verdade reproduzem a cultura, já que qualquer ação histórica gera efeitos estruturais, assim como a história não pode escapar da estrutura. Vale ressaltar então que as mudanças culturais não implicam inevitavelmente em revoluções ou coisas do gênero. Em geral elas se dão de forma sutil, germinadas por micro-ações que muitas vezes "pretendiam" apenas reiterar a realidade existente.

Aliado a isso, podemos destacar também que, apesar de se poderia pensar, as mudanças não ocorrem apenas quando as categorias mudam, pois também há mudança quando a relação entre as categorias se modifica. Dito de outra forma, as categorias culturais, ao continuarem as mesmas num dado movimento histórico, podem fazer com que um observador desatento acredite que nenhuma mudança ocorreu. Contudo, apesar de as categorias terem permanecido as mesmas, a relação que é constituída entre elas pode ter se modificado, o que implica igualmente numa transformação estrutural.

A estrutura para Sahlins então não perde valor nem muito menos desaparece. Ao contrário, ela ganha vida ao ser concebida não como algo estéril alheio à realidade da vida humana, mas sim como um elemento da história que se efetiva enquanto história.

Todo este louvor à mudança constante, à transformação, à reorganização funcional, etc., que visualizamos na junção que o autor realiza entre estrutura e história não deve nos levar a crer que o mundo social se apresenta como um confuso e indeterminado conjunto de mutações. Como escreve o próprio Sahlins, "as coisas devem preservar alguma identidade através das mudanças, ou o mundo seria um hospício" (1999, p. 190). E esta ligação do presente com o passado se faz, sobretudo, por meio do fato de que não existem rupturas históricas, ou seja, toda mudança resgata algo do passado, já que na mudança há reprodução e, igualmente, na reprodução há mudança. As reavaliações funcionais por meio das quais muitas vezes as estruturas se transformam "sempre aparecem como extensões lógicas dos conceitos tradicionais" (Sahlins, 1999, p. 186).

Não obstante, algo de notável importância para a tese a ser apresentada logo abaixo neste artigo - a saber: o fato de que a mudança estrutural através da história ocorre por meio da prática - requer maiores considerações. Segundo Sahlins, apesar dos signos serem arbitrários em relação à realidade objetiva, eles podem ser

1. CHICO SCIENCE & NAÇÃO ZUMBI. Um Passeio no Mundo Livre. Chico Science [Compositor]. In: *Afrociberdelia*. Rio de Janeiro: Sony Music, 1996. 1 CD (70 min. 29 seg.) Faixa 6.

2. Fica claro que para Sahlins a tradição não se constitui num esquema estático nos moldes evolucionistas, mas sim num esquema dinâmico definido que organiza a ação.

modificados ou questionados na ação prática. Nada impede (ao contrário, como veremos, muitas coisas incentivam para que isto ocorra) que ao reproduzir um modelo o sujeito o reproduza inserindo nele elementos novos. O autor é claro ao afirmar que "no final, quanto mais as coisas permaneciam iguais, mais elas mudavam, uma vez que tal reprodução de categorias não é igual. Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico" (Sahlins, 1999, p. 181).

E é nesta assimilação de novos conteúdos empíricos que reside a chave para compreendermos como a prática reiterativa da estrutura modifica esta última. Para Sahlins, a ação, que inevitavelmente se enquadra em categorias culturais, sempre carrega consigo riscos que podem, se acionados, gerar mudanças das mais diversas. O autor esclarece bem esta idéia ao dizer que "o esquema cultural é colocado em uma posição duplamente perigosa, isto é, tanto subjetiva quanto objetivamente: subjetivamente pelo uso motivado dos signos pelas pessoas para seus projetos próprios; objetivamente, por ser o significado posto em perigo em um cosmo totalmente capaz de contradizer os sistemas simbólicos que presumivelmente o descreveriam" (1999, p. 186).

O primeiro destes riscos, o subjetivo, é realizado quando, apropriando-se de um determinado esquema cultural, o indivíduo, ao agir numa determinada conjuntura, busca objetivos particulares criando novas condições não esperadas no interior da estrutura. Já o segundo risco é realizado quando na reprodução normal de determinada categoria ou prática cultural, o ambiente empírico, social ou, no limite, cosmológico, impõe situações tão novas que a distância entre o que era previsto e que foi encontrado se torna insuportável.

Enfim, se posso me arriscar a sintetizar em poucas linhas a articulação realizada por Marshall Sahlins entre estrutura e história, diria primeiramente que a cultura e a estrutura não existem enquanto tais por elas mesmas, mas apenas na efetivação de pequenos episódios ocorridos na comunidade em questão como um todo, sendo que estes episódios as tomam como organizadores de suas existências. Portanto, enquanto são concretizadas, elas também são, ao mesmo tempo, transformadas por dois motivos: primeiro, porque o agente apropria-se delas de seu modo próprio e então engendra novas situações; segundo, porque a realidade empírica pode não corresponder ao ideal cultural e/ou estrutural.

O mito messiânico na eleição de 1989

"repetir repetir - até ficar diferente..."³

Antes de mais nada, faz-se necessário deixar claro que o argumento a ser apresentado a seguir sobre os mecanismos causadores da elei-

ção de Fernando Collor de Mello à presidência da República em 1989 não pretende eliminar ou subjugar as outras explicações existentes, mas tão somente explorar - fazendo uso da perspectiva de Sahlins - um novo caminho analítico para uma questão já tão estudada.

É sabido que existem muitos estudos que procuram analisar as eleições com base somente no contexto do momento do pleito (Castro, 1997, p. 127). No entanto, é verdade igualmente partilhada pelos estudiosos deste campo que, ao se supor analiticamente que somente fatores de momento influenciam o voto dos eleitores, surgem muitos problemas de interpretação. No caso aqui em questão, reconheço que fatores conjunturais influenciaram a eleição de Collor, mas isto a meu ver não quer dizer que não existam fatores estruturais e de longo prazo que tiveram uma influência preponderante neste processo.

Dentre aqueles estudos que procuram explicar os resultados eleitorais com base em fatores que transcendem o momento eleitoral (são os estudos explicativos), podem ser construídas três categorias: os que têm ênfase sociológica, os que têm ênfase psicológica e os que têm ênfase institucional. De acordo com os estudos sociológicos, fatores sociais estruturais diversos influenciariam o voto dos indivíduos. Dentro desta corrente, inúmeras trabalhos apontam para o fato de que realmente existem elementos estruturais influentes no voto do brasileiro (Castro, 1997, p. 129).

Não obstante, enquanto os estudos brasileiros privilegiaram indicadores econômicos, educacionais e geográficos, em síntese, indicadores de classe (Castro, 1999, p. 128-151), este artigo sugere um elemento cultural como sendo central no que tange aos processos eleitorais brasileiros, em especial os relacionados ao poder executivo. O que procuro fazer é sugerir que seja acrescentada mais uma variável, a saber, o mito messiânico do salvador da pátria, às inúmeras utilizadas nas análises sociológicas.

Por outro lado, no que se refere à eleição presidencial de 1989, poder-se-ia levantar também, como vetores causadores, fatores que se refeririam ao momento de transição/mudança pelo qual passava o Brasil. No entanto, mesmo tomados em conjunto, o contexto mundial que tinha como principal fenômeno a queda do bloco socialista e o contexto nacional com o fim da ditadura militar, bem como resquícios de processos modernizantes relacionados à industrialização e à urbanização, não podem por eles mesmos explicar o evento em questão. Como já expomos acima, Sahlins demonstrou que a atualização cultural se dá através de um resgate com o passado e, sendo assim, a eleição de Collor deve possuir uma relação com elementos tradicionais de nossa história e que podem até mesmo remontar ao nascimento do povo brasileiro.

Mônica de Castro já aponta nesta direção ao afirmar que "desde logo ficou claro que variáveis estruturais globais influem sobre o comporta-

mento eleitoral, mas não dão conta de explicar, sempre, a distribuição de votos. Se a situação socioeconômica do eleitor é importante para explicar sua opção, nem sempre podem ser identificadas relações claras entre indicadores de posição social e o voto ou a preferência partidária dos eleitores. Apesar de necessários, estes fatores não são suficientes para explicar o comportamento eleitoral" (Castro, 1997, p. 146). Reconhecendo os limites da abordagem estritamente sociológica, além dos fatores sócio-estruturais, descobriu-se que seria relevante levar em conta aspectos psicossociológicos - ou seja, aspectos relacionados aos processos individuais de se perceber a dinâmica política - para se entender o comportamento eleitoral.

Destaca-se como indicador psicossociológico mais utilizado pelos pesquisadores o grau de satisfação, em geral, com o *status quo* (Castro, 1997, p. 152). No entanto, ao se pensar o caso da eleição de Collor, estando ela em um contexto de clara transição política, este fator pode nos ajudar a entender a adesão popular ao novo regime emergente, mas não a adesão a um candidato no lugar de outro.

Ao se aproximar as perspectivas sociológica e psicossociológica, percebeu-se que o eleitorado brasileiro, especialmente o mais pobre, não apresentava um forte grau de preferência partidária, sendo que os ideais políticos dos eleitores não se prendiam a discursos próprios dos partidos. Sendo assim, "como explicar a falta de consistência ideológica especialmente do eleitorado popular? Uma resposta parece estar nos degraus de sofisticação política, isto é, de informação e capacidade de conceituação política e de envolvimento - interesse e atenção à política - desta parcela da população" (Castro, 1997, p. 156). Além desta, surgiram outras teses que defendiam a idéia de que o comportamento eleitoral do brasileiro não seguia nenhum padrão (Castro, 1997, p. 157):

Segundo Castro, "na verdade, as opções eleitorais no Brasil seriam em grande parte previsíveis, desde que se leve em conta a articulação complexa entre a situação dos eleitores na estrutura da sociedade, em termos das dimensões horizontais (rural *versus* urbana e regional) e vertical (sua situação de classe), e as suas características subjetivas, especialmente as imagens que têm a respeito dos partidos políticos e dos candidatos e os graus de interesse, informação e envolvimento no processo eleitoral (a sofisticação política, dimensão subjetiva da centralidade)" (1997, p. 159-160). Aliada a esta perspectiva encontra-se a tese aqui defendida sobre a importância de uma análise culturalista baseada na perspectiva de Marshall Sahlins que funde estrutura e história numa mesma realidade, reconhecendo assim a relevância do ideal messiânico efetivado através da prática política do eleitor.

Além dos estudos sociológicos e dos psicossociológicos, "outra corrente teórica que orientou os estudos sobre o comportamento eleito-

ral no Brasil deu ênfase aos fatores político-institucionais. A proposta central é de que as instituições políticas, especialmente as leis eleitorais e partidárias, o formato do Estado, sua maior ou menor capacidade de controle e repressão, bem como as características organizacionais dos partidos políticos e os traços do sistema partidário afetam o comportamento dos atores políticos, incluindo o eleitorado" (Castro, 1997, p. 160). Assim como ocorre com as outras abordagens, esta também se mostrou relevante ao se obterem os resultados dos *surveys* realizados com base na perspectiva individualista metodológica que lhe dá sustentação. Apesar de demonstrar sua importância, esta perspectiva também não conseguiu provar ser suficiente para se compreender o voto dos brasileiros.

Tendo em vista que no Brasil permaneceu vivo o voto "personalista" "mobilizado por lideranças de tipo carismático", haja visto o exemplo paradigmático da eleição de Fernando Collor de Mello e, mais recentemente, de Lula, resta a questão de como este processo se mantém vivo na realidade brasileira. Duas respostas foram dadas a esta questão: a primeira delas centrava seu argumento na sobrevivência de características pretéritas da prática política brasileira fundamentada no autoritarismo, enquanto a segunda delas centra seu argumento numa possível prática manipuladora das elites. Sabendo-se que estas duas perspectivas são altamente questionáveis ou, ao menos, limitadas (Castro, 1997, p. 165), esta problemática ainda carece de uma solução.

Com base na noção de que o voto brasileiro não é irracional e segue uma lógica que lhe é própria (Castro, 1997, p. 166), surge a necessidade de se aproveitar de todas as ferramentas para explicá-lo. Como afirma Mônica de Castro, "é preciso reconhecer que todas as correntes teóricas têm contribuição a dar em uma teoria suficientemente ampla para explicar o voto no Brasil" (1997, p. 167). Conscientes disto é que então me dedico à tarefa de analisar o episódio da eleição de Collor sob o prisma da reprodução do mito messiânico existente no Brasil, tendo como pano de fundo a junção entre estrutura e história operada por Marshall Sahlins, além de suas observações acerca da chegada e morte do capitão Cook no Havaí.

Com base nestas observações, podemos focar, mais intensamente, nossa atenção na vitória política de Fernando Collor de Mello em 1989. Este episódio é, na minha opinião, paradigmático porque na sua trajetória eleitoral pode ser encontrada uma série de elementos mítico-religiosos, ou seja, apelos ao sagrado, que explicitaram toda uma forma popular de pensar e agir.

Estes elementos se relacionariam com um contexto cultural resgatado e transformado com a intenção de se conectar ao passado de uma maneira específica capaz de gerar resultados determinados. Dito de outra forma, "a cons-

trução do mito Fernando Collor de Mello foi erigido sobre bases já alicerçadas por representações semelhantes, em outros momentos da história nacional. A fala do candidato à presidência da República, em 1989, resgatava mitos bastante conhecidos do imaginário popular e sua condição de 'salvador' apenas retoma a expectativa geral por acontecimentos que se apegava à ordem do sagrado" (Tavares, 1998, p. 122).

Assim como a chegada de Cook ao Havaí mobilizou uma série de crenças ainda vivas, o discurso de Collor fez ressurgir, ou melhor, atualizou um mito messiânico presente em boa parte da história brasileira. "Gilberto Velho observa que 'as motivações que levam muitos brasileiros a votar em Collor de Mello estão ligadas a dimensões profundas da história e da cultura nacionais. Ignorá-las não é boa prática científica e política. O Brasil, na sua vertente mais tradicional, está fortemente ligado a um conjunto de crenças que, provindas da Europa, aqui se transformaram, se fortaleceram e tomaram formas próprias. Refiro-me, basicamente, à crença em um herói salvador, tocado por carisma, possivelmente, santidade e, certamente, por poderes sobre-humanos; que tem como missão resgatar o povo da pobreza, da opressão e da miséria. [...] É óbvia dentro da tradição judaico-cristã a crença na figura de um messias ou até de vários, mas cuja característica seria a potencialidade de restabelecer um paraíso perdido e criar uma sociedade onde correm o 'leite e o mel'" (in "O Fenômeno Collor", *Jornal do Brasil*, 17/11/1989, p. 11 *apud* Tavares, 1998, p. 46).

E toda a história do messianismo no Brasil se inicia com outra chegada de marinheiros europeus em terra estrangeiras. Além do cultivo do solo, os portugueses trouxeram para as terras brasileiras a semente do messianismo e do salvacionismo. A prática colonizadora portuguesa, altamente comprometida com a conversão dos pecadores e dos hereges com o objetivo de salvá-los da maldição da "barbárie", demonstra como o início do processo de colonização do Brasil já veio acompanhado daquilo que, transformado no decorrer da história, seria resgatado no final da década de 1980.

É interessante observar que a proporção de eleitores de Collor revela o quanto o messianismo possui raízes profundas no interior da cultura brasileira. No contexto da eleição de 1989, 70% do eleitorado brasileiro (estrato este composto pelos mais pobres) se identificou com sua fala messiânica (Tavares, 1988, p. 14-15).

O ponto colocado acima pode ser melhor entendido se levarmos em conta que a realidade conjuntural da década de 1980 favoreceu o surgimento de um determinado tipo de discurso que se afinizou com os apelos populares. Após vinte e cinco anos de ditadura; o contexto de transição e redemocratização da política brasileira fornecia um esquema de organização social favorável à instalação de um novo populismo. Segundo Olga Tavares, Tancredo preenchia esse vazio, mas a sua morte legou um vazio ainda maior.

Nesse sentido, Collor "foi quem surgiu para preenchê-lo e imprimir um populismo que ressurgia com algumas novas facetas" (1998, p. 107).

Nas primeiras décadas do século passado, Vargas construiu um Estado forte que tinha ao mesmo tempo um grande apelo social. Essa era a fórmula do populismo varguista. O golpe militar de 1964 rompe com esse esquema entre Estado e povo e dá continuidade à construção de um Estado com grande presença nos espaços público e privado, porém sem um grande embasamento social. Assim, instituições como o Congresso e os partidos se enfraqueceram. Por outro lado, boa parte da sociedade não percebia no governo militar uma correspondência às suas demandas culturais e econômicas. Os altos índices de desemprego e miséria indicavam para isso. Segundo Tavares, tudo isso abriu precedentes "para que o clamor das massas populares apelasse para um novo líder que as conduzisse para o país que elas gostariam de ter" (1998, p. 108).

Vemos aí um dos lados de uma proposta histórica de explicação dos fundamentos políticos da vitória de Collor. Enquanto por um lado temos a estrutura possuidora de uma lógica fundamentada num mito messiânico, por outro temos as contingências históricas nas quais a estrutura é transformação pela ação, surgindo assim o neo-populismo.

Observa-se que da mesma forma como um evento singular como a chegada de navegadores estrangeiros em terra havaianas já era "esperada" pelo povo, a conjuntura histórica do momento precedente ao que Collor foi eleito ativava no imaginário brasileiro determinadas expectativas que, ao serem realizadas com Collor, nada mais eram do que antigas reivindicações sendo satisfeitas.

Se um salvador era esperado pelos brasileiros, Collor soube se aproveitar bem disso para conseguir atingir seus objetivos. Vemos aí como a estrutura se coloca em risco ao ser apropriada pelo sujeito e reproduzida de modo a satisfazer seus desejos. Assim como os sacerdotes havaianos nada mais faziam do que reproduzir a tradição ao comercializar com os ingleses, Collor, ao proferir seus discursos, nada mais fazia do que efetivar um anseio brasileiro existente há centenas de anos.

O nome da campanha que percorre o país em busca de votos para Collor deixa claro o caráter de seu discurso. A "caravana da esperança" não tinha pudores em apresentar seu líder como aquele que restauraria a ordem esperada pelo povo. De um líder carismático, como Collor se fez reconhecer, não se deveria esperar algo diferente de figuras de retórica como "minha gente", "caçador de marajás" e "chegou a nossa vez". O messias é o precursor de uma nova era, de novos tempos regenerados pela força de seu poder de mobilização e transformação.

Atentemo-nos para o primeiro discurso proferido por Collor na propaganda eleitoral gratuita da televisão:

"Manhã de 26 de abril de 1500. Poucos dias após o descobrimento, foi realizada num altar improvisado, na beira da praia a primeira missa em território brasileiro, pelo Frei Henrique Soares Coimbra. Naquele dia, minha gente, ficou marcado o nosso compromisso com Deus, nosso compromisso com a fé. Este é o símbolo da nossa fé [neste momento Collor dá pequenas palmadas na cruz ao seu lado], a mesma fé que me faz acreditar que poderemos juntos construir um futuro melhor para todos os brasileiros. Mesma fé que me faz continuar nessa caminhada, vencendo os obstáculos, vencendo os desafios, superando as injúrias, as calúnias e difamações. Mesma fé que faz com que eu acredite que, juntos, eu e você poderemos promover, neste país, as reformas de que estamos a necessitar para fazer da sociedade brasileira uma sociedade fraterna e solidária e com o compromisso com a justiça social" (Tavares, 1989, p. 30).

Nada mais próximo da figura messiânica que começou a ser germinada com a tradição judaico-cristã trazida ao Brasil pelos portugueses. No seguinte trecho bíblico podemos verificar a proximidade existente entre o messias divino e o alagoano:

"Mas, naqueles dias, após a referida tribulação, o sol escurecerá, a lua não dará a sua claridade, as estrelas cairão do firmamento, e os poderes dos céus serão abalados. Então, verá o Filho do Homem vir nas nuvens, com grande poder e glória. E ele enviará os anjos e reunirá os seus escolhidos dos quatro ventos, da extremidade da terra até a extremidade do céu" (Mc 13:24-27).

O discurso de Collor não pretende mobilizar a razão e o bom senso de seus eleitores para que

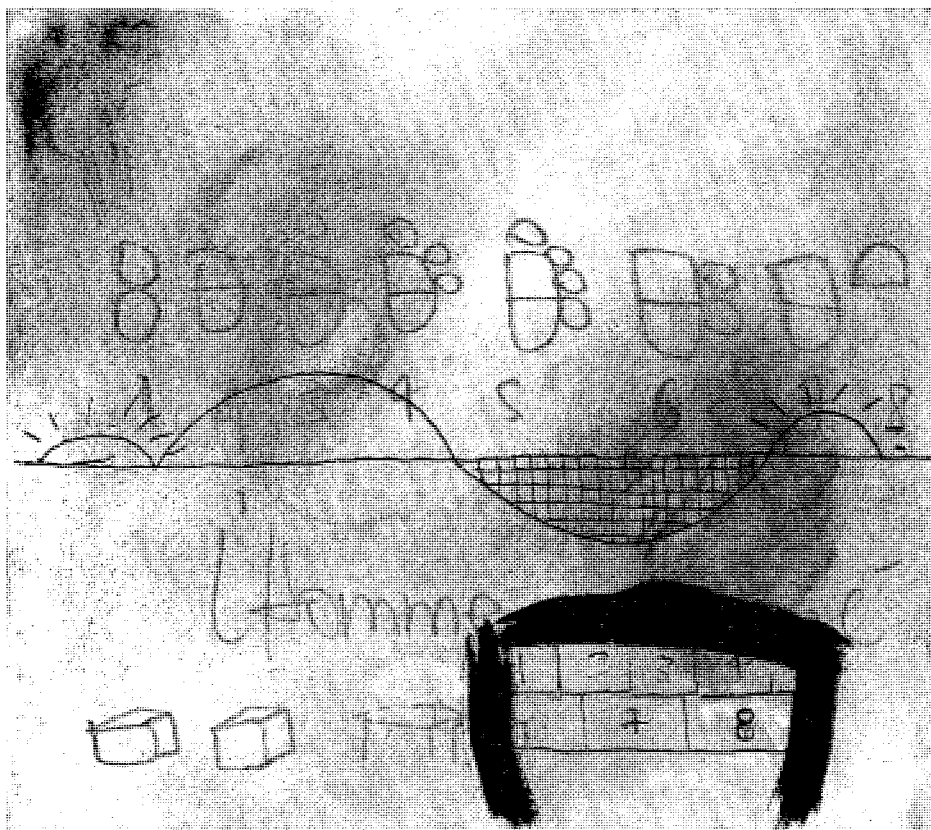
votem nele por ele possuir a melhor das propostas no que tange à resolução dos conflitos sociais brasileiros. Tão grandes eram estes problemas que apenas um ser dotado de qualidades especiais poderia resolvê-los. Por isso, aquele que vem ao plano da política para concretizar o compromisso do povo brasileiro com Deus não precisa dizer como irá fazer tal ou qual coisa, mas apenas afirmar que vai fazer. Como no discurso religioso, o centro do argumento se localiza na autoridade daquele que faz a promessa.

Nesse sentido, no caso da eleição de Collor o apelo ao messianismo é explícito. Cito mais um trecho de um discurso do então candidato:

"Venho em nome da fé, como mandatário da Verdade e sob a inspiração da Liberdade com Justiça, para promover a prosperidade coletiva, retomar o desenvolvimento, restaurar a dignidade da vida pública, assegurar a soberania nacional, reformar as velhas estruturas e banir de vez os vícios da incompetência, da corrupção e das práticas espúrias que infelicitam o País, degradam a atividade política e envergonham a Nação" (Tavares, 1989, p. 31)⁴.

De uma maneira geral, o que pretendi demonstrar até aqui é que, assim como já havia sugerido anteriormente, nas eleições presidenciais de 1989 o candidato Fernando Collor de Mello reviveu e, em certa medida, incorporou o mito messiânico existente na cultura brasileira de que em um dado momento surgiria do povo um líder que redimiria este mesmo povo do mal que o assola. No entanto, na medida em que Collor se aproveitou desta reiteração do mito e a população o aceitou e aprovou, este mesmo mito se refez, refazendo a própria estrutura social.

Saídos de um regime de ditadura que havia durado vários anos, o brasileiro se "atirou" no regi-



4. Compare este trecho do discurso de Collor com os seguintes conselhos de Maquiavel, observando o quanto a religiosidade pode ser o resultado de ações deliberadas: "Assim, é bom ser e parecer misericordioso, leal, humanitário, sincero e religioso; mas é preciso ter a capacidade de se converter aos atributos opostos, em caso de necessidade. [...] Deve o Príncipe ter muito cuidado para que suas palavras nunca deixem de aparentar estar ele repleto das cinco qualidades acima indicadas, de forma que quem o veja e ouça pense ser todo ele piedade, fé, integridade, humanidade e religião. Nada é mais necessário do que a aparência da religiosidade" (Maquiavel, 2002, p. 104).

me democrático - e assim deu força às instituições que lhe são próprias - em parte porque acreditava no regime em si, mas em parte também porque percebia naquele regime a residência do messias redentor. Por outro lado, aquele que (poderíamos na época admitir tal proposição com menos hesitação) realmente emergia do povo - o candidato perdedor no segundo turno que mais tarde se tornaria presidente - foi derrotado e o mito que previa um popular no poder colocou lá um representante dos latifundiários nordestinos.

Muitos outros aspectos podem ser observados no sentido da reprodução mítica enquanto modificação estrutural. Vejamos o caso da atitude do povo perante o messias. Ninguém busca as suas origens e o seu passado. Ele é um "mito vivo", tal como definido por Olga Tavares (1998), ou seja, ele é inquestionável, já trazendo em si a verdade. Desta forma, a figura de Collor já estava presente no esquema cultural dos brasileiros, assim como Cook já era esperado pelos havaianos mesmo que eles nunca o houvessem visto antes de sua chegada de fato. Assim, Collor não surge como algo novo, ele é apenas uma categoria cultural recuperada da tradição do mito messiânico, da mesma forma como Cook era apenas mais uma aparição anual de Lono.

Porém, o messias, enquanto salvador deve trazer consigo a mudança, o novo, o original. Collor deixava-se ser visto assim. Jovem, belo, bem-educado, no limite, moderno. Nada mais correto aos eleitores do que acreditar que ele era sim o messias e, desta forma, nada mais correto do que elegê-lo. No entanto, apesar de aparentar representar o avançado, o novo, a realidade sócio-histórica do ex-presidente revela o que há de mais atrasado e arcaico em termos do campo político brasileiro: uma organização oligárquica latifundiária monocultora. Essa realidade objetiva é obliterada na medida em ele assume, por meio de um grandioso projeto de *marketing*, o papel do "salvador da pátria", ou o do "caçador de marajás". Enquanto o povo reproduzia o mito, Collor colocava a estrutura em risco ao se apropriar interessadamente de sua lógica e, assim, a relação entre as categorias se modificou, a tal ponto que o messias precisou ser deposto.

Crítica similar à que Gananath Obeyesekere proferiu contra a análise de Sahlins acerca da divindade do capitão Cook (Sahlins, 2001) poderia ser feita à esta perspectiva que encara Collor como a encarnação do messias esperado pelo brasileiro. Isto poderia ser feito pois é possível argumentar que a construção da imagem de Collor como o messias revela certas ambigüidades. Ele não tinha congruência com a imagem que o povo fazia de si mesmo. Este é basicamente o argumento que Obeyesekere usou para afirmar que os havaianos não poderiam enxergar Cook como Lono (Sahlins, 2001, p.16). Entretanto, como afirma Sahlins, no caso havaiano a figura mítica não tem que corresponder a uma imagem social pronta. O messias é um personagem que não

tem rosto nem forma, mais sim funções e expectativas. Assim como Lono vem de terras estrangeiras desconhecidas, o messias convence pela "imagem simbólica" e não pela física. Collor soube então construir a sua imagem de modo a se adaptar ao mito e o mito se adaptar a ele.

Outro aspecto que não pode ser deixado de lado é que o discurso mítico não é racional-utilitário, ou seja, não precisa corresponder, explicar ou evidenciar nada objetivamente. No caso de Collor, tal como expus anteriormente, ele não precisou explicar como faria as coisas, mas apenas dizer que as faria. O indivíduo que aceita determinado discurso mítico, ao contrário do que Obeyesekere concebe (Sahlins, 2001), não precisa perceber nele uma lógica racional/utilitária que o convença por meio da razão. Basta a ele que aquele discurso pertença ao seu universo cultural.

No final das contas, Cook morreu e Collor foi deposto. Contudo, os mitos sobrevivem: Lono continua a ser esperado e com certeza retornou nos outros anos sob novas formas, assim como vieram FHC (o intelectual) e Lula (o trabalhador), sendo que, nos nossos dias, "a esperança venceu o medo". Em boa medida, assim como Lono fertilizou as terras havaianas, continuamos aguardando o "espetáculo do crescimento" que virá nos redimir de todas as nossas maldições.

Chegamos então à terceira parte deste artigo.

Os messias brasileiros

*"Ei você sonhador que ainda acredita... liga nós! Eu tenho fé, amor e a fé no século XXI, onde as conquistas científicas, espaciais, medicinais e a confraternização dos homens e a humildade de um rei serão as armas da vitória para a paz universal."*⁵

A história do Brasil é repleta de características que corroboram para a tese do clamor ao sagrado como um importante fator nos processos políticos. Aliado a este apelo à religiosidade, se encontra subjacente uma constante e forte reprodução do mito messiânico em uma grande parte dos casos em que o povo escolheu ou adotou indivíduos como seus líderes.

Podemos perceber com maior nitidez este fenômeno em movimentos como o de Canudos e na eleição de presidentes como Getúlio Vargas, JK, Jânio Quadros, Tancredo Neves, Fernando Collor e, mais recentemente, Lula. Ainda no século passado, destacou-se como o "pai dos pobres" aquele que seria em vida, tal como Lono, aquele que sana a fome, e em morte aquele que sobrevive à história para voltar num futuro vindouro. Aquilo que é conhecido como populismo e neo-populismo são também fenômenos similares nos quais percebemos a busca popular por um líder heróico.

"[...] Duço o clamor dos vossos apelos mais prementes: Calam-me fundo na alma o desamparo, a miséria, a caréstia da vida, os salários baixos [...] É profundo, sincero e incansá-

5. RACIONAIS MCS. Vivão e Vivendo. In: *Nada como um dia após o outro dia*. São Paulo: Cosa Nostra Fonográfica. 1 CD (55min. 58seg.) Faixa 2.

vel o meu esforço para atender a esses reclamos e achar solução para essas dificuldades que vos afligem (...) preciso de vós, trabalhadores do Brasil, meus amigos, meus companheiros de uma longa jornada; preciso de vós, tanto quanto precisais de mim (...). O Povo me acompanha na esperança de que meu governo possa edificar uma nova era de verdadeira democracia social e econômica..."⁶

"(...) Nada mais posso dar a não ser meu sangue. Se as aves de rapina querem o sangue de alguém, querem continuar sugando o povo brasileiro, eu ofereço em holocausto a minha vida. Escolho esse meio de estar sempre convosco. Quando vos humilharem, sentireis minha alma sofrendo ao vosso lado. Quando a fome bater a vossa porta, sentireis em vosso peito a energia para a luta por vós e vossos filhos (...) Cada gota do meu sangue será uma chama imortal à vossa consciência e manterá a vibração sagrada para a resistência (...) o ódio, as infâmias, as calúnias não abateram meu

ânimo. Dei-vos a minha vida. Agora, ofereçonos a minha morte. (...) Serenamente, dou o primeiro passo no caminho da eternidade."⁷

Tenho consciência de que em todos estes processos descritos acima, e também em muitos outros que poderiam ser citados, fatores econômicos, políticos ou institucionais estão presentes. No entanto, o que argumento é que estas questões, ao menos no que tange à massa popular, são operadas no plano mítico através da crença de que não importa qual é o problema, o messias saberá resolvê-lo.

Elementos como o voto personalista, a pouca importância concedida ao valor da legenda política e à filiação ideológica, além do patriarcalismo urbano germinado nas novas formas de relações de trabalho capitalistas, são exemplos de questões ligadas ao fato de que a prática política comum brasileira se centra na esperança popular de que o messias, ao chegar, além de redimir o povo, também redimirá a própria política, salvando assim a ele próprio e à história.

Bibliografia

- CASTRO, Mônica Mata Machado de. "O Comportamento Eleitoral no Brasil: diagnóstico e interpretações". 1997. *Teoria e Sociedade*. Belo Horizonte. Editora UFMG.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 2002. São Paulo, Editora Martin Claret.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. 1999. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores.
- SAHLINS, Marshall. *Como pensam os "nativos". Sobre o Capitão Cook, por exemplo*. 2001. São Paulo, EDUSP.
- TAVARES, Olga. *Fernando Collor. O discurso messiânico. O Clamor ao sagrado*. 1998. São Paulo, Annablume editora.

6. Discurso proferido por Getúlio Vargas no dia do trabalhador em 01/05/1951, em um campo de futebol (Tavares, 1998:103).

7. Carta-testamento de Getúlio Vargas em 28/04/1954 (Tavares, 1998, pg. 104).

Representação e diferença: um estudo sobre as guardas de congada do município de Sete Lagoas, Minas Gerais

**Taís Diniz
Garone**

Graduanda do
Curso de Ciências
Sociais / UFMG

RESUMO: Este ensaio tem como objetivo analisar “o modo pelo qual um grupo social representa a si mesmo”, a partir de entrevistas e observações diretas das diversas guardas de congada do município de Sete Lagoas, Minas Gerais. Procurei identificar as formas de representação da diferença entre tais guardas, através de um “trabalho de campo exploratório” (Marconi & Lakatos), tendo em vista que sua natureza se manifesta de forma relacional. Afinal, como nos sugere Stuart Hall (1994), as práticas de representação sempre variam de acordo com as diferentes maneiras que nos posicionamos, e que somos posicionados, na nossa relação com os outros.

Palavras-chave:
catolicismo popular,
comunidades bairristas,
representação, diferença e diáspora.

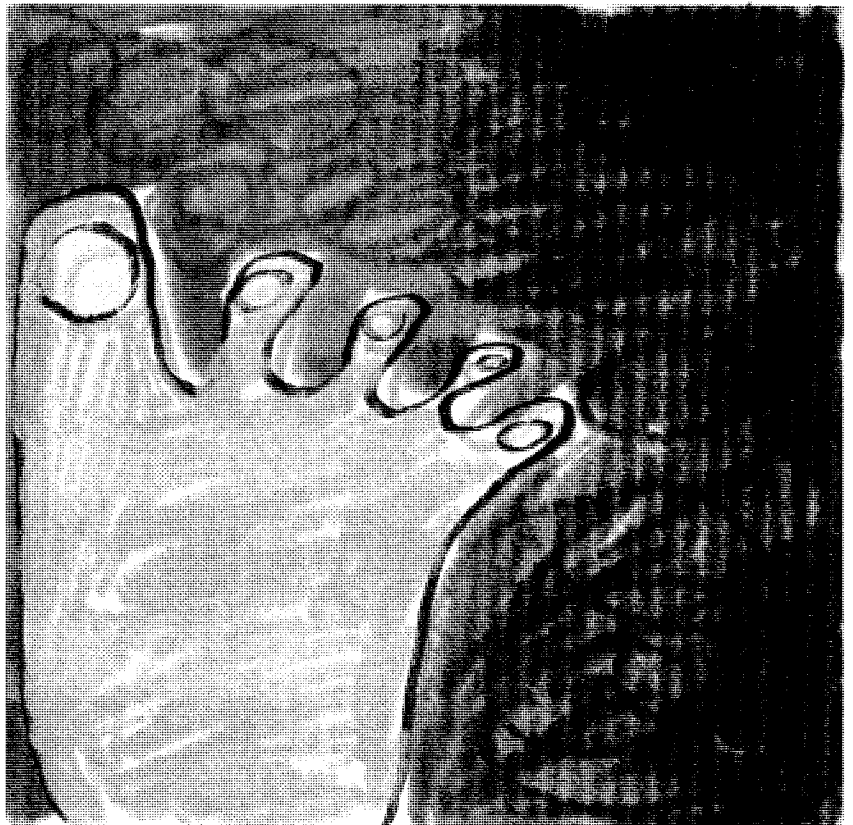
As guardas de congada em seu contexto na cidade de Sete Lagoas

No mês de maio de 2003, tive oportunidade de acompanhar as apresentações de certos grupos rituais de dança, conhecidos como “guardas de congada”, em virtude das comemorações da festa de Santa Helena e Santa Cruz na cidade de Sete Lagoas, Minas Gerais. Tal festa, mais popularmente conhecida como “festa da serra”, tem tradicionalmente a duração de nove dias, sendo que no sétimo dia, que deverá cair sempre num sábado, um cortejo com várias “guardas de congo”¹, e algumas “guardas de moçambique”, parte do centro da cidade em direção ao alto da Serra de Santa Helena, para que, lá de cima da serra, cada guarda recite sua “embaixada”² em frente à capela de Santa Helena. Esta festa de Santa Helena e Santa Cruz é um dos acontecimentos religiosos de maior repercussão em Sete Lagoas, e foi através deste evento que tive notícias da existência desses grupos rituais de dança. Todos os anos centenas de pessoas vão à Serra de Santa Helena assistir as apresentações das guardas de congada. Tais apresentações fazem parte do que Mário de Andrade classificou como “danças dramáticas” e são essas mesmas apresentações que Edílson Carneiro e os folcloristas contemporâneos preferem chamar de “folguedos”.

Acompanhar o cortejo da festa de Santa Helena

e Santa Cruz foi uma experiência muito impressionante, afinal de contas, a subida é bastante “puxada”, e as mais de vinte guardas rumaram para Serra de Santa Helena a dançar e a tocar ininterruptamente. Foi a partir desse evento que tive idéia de fazer uma pesquisa sobre representação e diferença entre os grupos de dança da congada do município de Sete Lagoas, sendo minha ida a referida festa minha primeira “observação direta assistemática” deste meu “trabalho de campo exploratório” (Marconi & Lakatos, 1996).

No começo de setembro desse mesmo ano, fiz contato com Dona Maria, a rainha conga da guarda Santa Rita do bairro Esperança. Minha estratégia de aproximação foi devolver algumas fotografias da sua guarda que eu havia tirado no



jem no entendimento desses sistemas religiosos comunitários.

Não obstante, e a despeito da minuciosa organização das guardas, o público que em geral prestigia as apresentações da congada demonstra ter uma relativa dificuldade em identificar a especificidade dos grupos, bem como de compreender a tradição em que as guardas de congada se inserem. Parte desta dificuldade pode ser explicada pela riqueza de detalhes previstos na tradição dessa dança e pelo contexto dos eventos que os congadeiros costumam se apresentar. Em Sete Lagoas, os acontecimentos religiosos de maior repercussão sempre contam com a participação de diferentes agentes do catolicismo popular como fogueteiros, congadeiros, carolas, romeiros, capelões, além da não tão rara participação de agentes eclesiásticos. Tamanho ecletismo provocará repetidas confusões por parte do público. Até mesmo o locutor da festa da serra desse ano, que deve ser sempre uma pessoa "esclarecida no assunto", chegou a confundir a apresentação de uma guarda de congo com uma apresentação de moçambique. Segundo ele a confusão "era porque a roupa parecia".

No entanto, para os dançantes da guardas não só as diferenças entre os grupos são bem mais visíveis, como é fundamental a sua observância. Na festa da serra, por exemplo, antes da apresentação da embaixada de cada guarda, o locutor deve sempre ter o cuidado de anunciar no microfone a especificidade do grupo que irá se apresentar: de que bairro ou distrito provém a guarda, seu fundador, o ano de sua fundação, as características do bailado, enfim, um conjunto de informações para que espectadores e protagonistas possam se situar diante da apresentação. Essa apresentação prévia é de suma importância para os congadeiros, pois nesse momento são condecorados os regentes das guardas pelo trabalho que vêm desenvolvendo, são homenageados os fundadores das guardas, muitos deles já falecidos, são apresentados os novatos e são presenteados os mais velhos com uma imagem da Santa Helena.

Os congadeiros utilizam muitos mecanismos para demarcação das diferenças entre os grupos de dança da congada, e mesmo se apresentando em eventos, por assim dizer, "carregados de referências", há o interesse, por parte dos dançantes, e até mesmo uma manipulação ritual para que o público consiga perceber as particularidades de cada grupo. Dentro dos eventos do congadeiros, as guardas de congada se distinguem por vários aspectos como musicalidade, tipo de bailado, roupas, emblemas, nomeação, entre outros. Já em relação aos moradores dos bairros mais valorizados, ou seja, a elite setelagoana, ser congadeiro é ter orgulho de ser descendente dos povos africanos, que foram trazidos para o Brasil na condição de escravos. Em nossas conversas, Dona Maria, rainha conga da guarda Santa Rita, sempre se referia aos seus companheiros de guarda como

"uma gente escura, mas de muito valor". E, de maneira geral os congadeiros fazem sempre bastante questão de enfatizar que a dança da congada é um "costume muito antigo, desde os tempos do cativo".

Para as pessoas mais ricas da cidade, os festejos dos congadeiros, quando não são invisíveis, representam o "atraso", a "crendice" ou o "folclore de Minas". Pode-se dizer que existem, entre as pessoas da elite setelagoana, basicamente dois tipos de posicionamentos frente às festas dos congadeiros: ou se é indiferente, ou se aposta no "exotismo" das manifestações religiosas "dos pretos".

Todavia, a dinâmica que envolve a organização das festas dos congadeiros é muito mais complexa do que se possa supor, pois é através da memória da escravidão dos seus ascendentes que os congadeiros têm feito à crítica aos processos históricos pelos quais os negros têm passado em solos americanos. Suas falas, letras de músicas e versos de embaixada estão repletas de alusões à deportação atlântica dos negros, às humilhações da escravidão e à condição de miséria das suas famílias. Como exemplo desse posicionamento crítico, cito um fragmento da fala do locutor da festa da serra de 2003:

"Cada congadeiro traz no peito um rosário, símbolo maior de cada um, marca registrada na luta dos escravos, na busca da liberdade (...)"

Carlos Rodrigues Brandão (1998), escrevendo sobre as teorias da história de Walter Benjamin, nos mostra como o passado das pessoas, através da memória, é importante na construção da vida. Para Benjamin a geração atual tem uma espécie de "dívida solidária com o passado". De alguma forma as expectativas da geração passada não foram realizadas por injustiças históricas. Esta não realização das expectativas da geração passada é que atua na memória das pessoas, e não a tradição cultural composta do que foi realizado. Por isso a memória não impele as pessoas à simplesmente repetir o passado, mas a buscar novas formas de vida que levem em consideração as injustiças no projeto da geração passada. Nesse sentido, a memória tem uma carga sentimental muito grande.

Contudo, é preciso não perder de vista que, como nos mostra muito apropriadamente Mário de Andrade (1982), a dança da congada comporta tradições culturais de diferentes povos; como os povos europeus, especialmente os latinos, povos americanos e várias etnias africanas, já que a cultura afro-brasileira só se definiu enquanto tal a partir de articulações e desarticulações criativas de elementos de várias culturas. Como nos coloca Pierre Sanchis:

"Ao contrário de certa visão folclorizante, o mundo religioso afro no Brasil não constitui somente permanência, cópia ou repetição. Também ele vive, quer dizer, se recria constante, dinâmica e conflitualmente, segundo um eixo complexo de representação identitária que, algumas vezes, o faz reivindicar a autenticidade dos "fun-

damentos" da sua tradição, outras vezes o joga nos caminhos da assimilação de outras influências, latentes ou ativamente presentes no espaço religioso do Brasil" (Sanchis, 2003:21)

Na verdade, a religiosidade afro-brasileira não se faz a partir de uma leitura ou de uma interpretação livre dos acontecimentos. O que se pode observar é uma estrutura cognitiva e sentimental "aberta à contingência", como diria Sahlins. Lévi-Strauss (1987) escreveu que não existem culturas isoladas, o que existe são *afastamentos diferenciais* das culturas: as verdadeiras contribuições das culturas entre si. Nestes termos a ação criativa de uma cultura depende da diversidade cultural da humanidade, sendo a própria tradição da dança da congada marcada por "pontos de similaridade" e "pontos críticos de diferenças" (Hall, 1994) entre as guardas particulares e suas diversas influências culturais.

É este relacionamento dialógico, entre os vetores "similaridade e continuidade" e "diferença e ruptura", que atua na construção das diversas imagens forjadas por cada grupo de dança da congada. Nossa Senhora do Rosário é grande patrona de todos os dançantes da congada, mas somente os moçambiqueiros, como disse Dona Maria, minha entrevistada, conseguiram resgatá-la "detrás do monte".¹⁰

"Tem o grupo negro (Moçambique), né. Tem o grupo que é negro, é ele que abre a porta da igreja. Nossa Senhora do Rosário só acompanha eles. Porque eles que tiraram ela detrás do monte. Eles que tiraram ela, ela é do lado dos negros. Eles viram ela, foram lá e buscaram ela, ela é companheira deles. É só eles que podem tirar, mais guarda nenhuma tira,

*só os preto. Aí vai a guarda de só gente preta buscar ela na igreja."*¹¹

Quando Dona Maria se refere a "guarda de só gente preta", esta imagem não evoca apenas, por assim dizer, o "tom da pele" dos dançantes, mas uma maneira particular de se vestir, tocar e dançar. Nesse sentido, para ser um moçambiqueiro é preciso trajar saio, ter chocalhos amarrados à canela e dançar batendo os pés, ao som de um "ritmo quente", produzido por variados instrumentos de percussão. O conjunto dessas características é que fazem dos moçambiqueiros, a "ala mais africana do congado".

Já os dançantes do congo trajam capes na cabeça e dançam arrastando os pés, ao som de outros ritmos, produzidos tanto por instrumentos de corda quanto de percussão, sendo essas as características que marcam a especificidade das guardas de congo.

Estes diferentes estilos de se dançar a congada desencadeiam uma série de procedimentos rituais e orientam a disposição das guardas, e dos dançantes, tanto no plano espacial quanto temporal, sistematizando o conhecimento do conjunto de todas as relações entre os símbolos e os procedimentos rituais das congadas.

Enfim, neste breve ensaio pude apresentar algumas notas a respeito de um grupo social, os congadeiros de Sete Lagoas, que, embora compartilhando de um mesmo universo simbólico - o catolicismo popular no seu contexto relacional ao mundo africano e à diáspora africana -, não representam a si mesmos de uma maneira coesa e idêntica, mas, ao contrário, nesta representação, falam e expressam com vigor as diferenças internas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1998. "A Dívida Solidária como Passado". In *Memória e Sertão*. São Paulo, Editora Cone Sul.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1985. *A Memória do Sagrado*. São Paulo, Edições Paulinas.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1980. *Os Deuses do Povo*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1981. *Sacerdotes da Viola*. Petrópolis, Editora Vozes.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. "O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever". In *Revista de Antropologia*, USP: 39(1).
- DE ANDRADE, Mário. 1982. "As Danças Dramáticas do Brasil". In *As Danças Dramáticas do Brasil - 1º Tomo*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia Ltda.
- DE ANDRADE, Mário. 1982. "Os Congos". In *As Danças Dramáticas do Brasil - 2º Tomo*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia Ltda.
- DRUMMOND, José Dias. O Passado Descompassado de Sete Lagoas. Impresso sob os auspícios da Prefeitura Municipal de Sete Lagoas e publicado no 110º aniversário de criação da vila de Sete Lagoas, em novembro de 1977.
- HALL, Stuart. 1994. "Cultural Identity and Diáspora". In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Nova York, Columbia University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1987. "Raça e História". In *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro.
- MARCONI & LAKATOS. 1996. *Técnicas de pesquisa*. São Paulo, Editora Atlas S.A.
- MARCUS, Georges. 1991. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, número 34, pp. 197-221.
- MEYER, Marlyse. 1996. "Mês do Rosário: Indagações Sobre Congos e Congadas" in; *Caminhos do Imaginário*. São Paulo, Edusp.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História* Rio de Janeiro, ED. Jorge Zahar.
- SANCHIS, Pierre. 2003. "A Religião dos Brasileiros" In, *Teoria & Sociedade. Revista do Departamento de Ciência Política e Sociologia e Antropologia da UFMG*. Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira.

10. Existe uma certa lenda histórica que diz que há muitos anos Nossa Senhora do Rosário apareceu sob as águas do mar. Imediatamente, os congos e os marujos tentaram resgatá-la, mas não conseguiram. Somente os moçambiqueiros, os mais pretos e mais humildes, conseguiram fazer com que a santa viesse até eles.

11. (Fonte: encarte da capa do CD "A Festa do Rosário. Serro MG. 1724-2000", produzido por "Nas Montanhas Estúdio" com os congadeiros da região do Serro. Apoio Cultural: Secretaria Estadual de Cultura-Minas Gerais. Patrocinador: Água de Cheiro Ltda).

11. Nas palavras do locutor da festa da serra.



Sangue, Fedor Triste: Tiros em Columbine, o documentário enquanto uma visão inicial

**Kleyton Rattes
Gonçalves**

Graduando do
Curso de Ciências
Sociais / UFMG

RESUMO: Esta resenha busca evocar o estado de indiferença com relação à morte e ao mundo autista da sociedade moderna, a partir da perspectiva do documentário, "Tiros em Columbine" de Michael Moore, enquanto uma visão inicial -- i.e., o documentário enquanto uma categoria do discurso que possibilita o pensar social em sua multiplicidade. Em um sentido mais metafórico, é o dizer sobre o sangue como o sentimento aporético do paradoxo ocidental. Na concretude múltipla e instigante do orbe social, conforme nos conta Theodor Adorno, uma "massa solitária", um "enturmar-se de pessoas frias", são realidades contemporâneas que necessitam de uma melhor compreensão. Neste bojo, até que ponto pode-se dizer que os torrenciais tiros em Columbine (EUA) representam essa realidade contemporânea?

Palavras-chave:

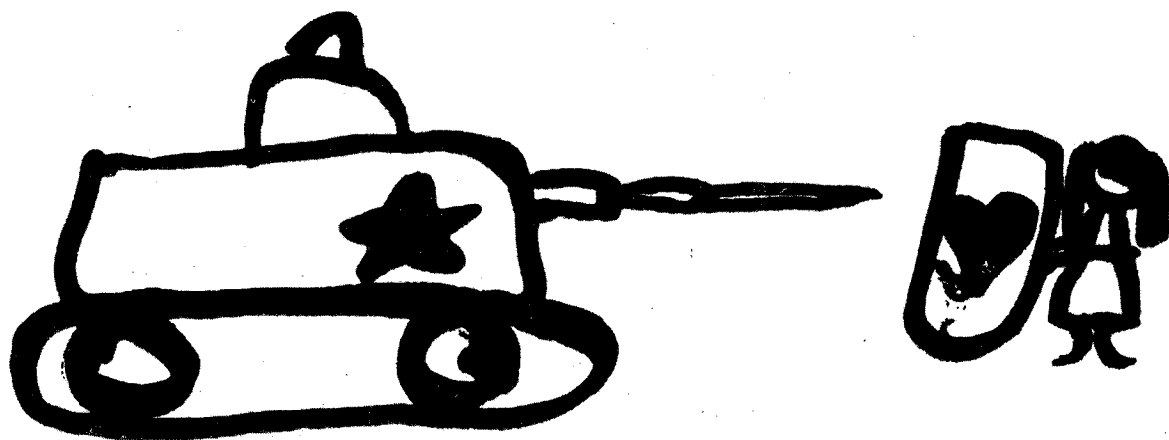
Tiros em Columbine, "pensamento por tíquetes", morte, Adorno, Guimarães Rosa.

Um vão espanto, que se edifica sobre a mitificação da concretude do absurdo - aquele estado do Ser, do humano, demasiadamente humano que Nietzsche dissera - mimeticamente engendra um ego solitário, buscando sossego de um coração eivado pelas ruínas do medo. Um estado de espírito, fomentado por um mercado sem marcas, marcando indivíduos, individualmente, coletivos, que converte em lona, prego e beligerância qualquer manifestação humana, é o corolário de nossa excitante e atemorizada existência. Walter Benjamin já alertara, há um bom tempo, sobre a ebulição cortante do cosmo social moderno:

"Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a

nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso" (Benjamin, 1987, p.226).

A sociedade moderna não é só tempestade - parece-me que pessoas, com um mínimo de sensatez, autenticam esse postulado -, contrariamente, é convulsiva, é uma fusão de incoerências potencialmente explosivas ao progresso, assim como, à hecatombe. Seu fogo, embora não adestrado, cintila em convergência com um romance, e, por fim, dialeticamente, se potencializa em um baile promíscuo. Mesmo que muitos assim não a vejam, a realidade não é homogênea, nem está fadada à castração iluminista e cartesiana, haja vista o grave defeito de fabricação do mundo, parafraseando Brecht, que é seus homens, aquelas bestas - em um sentido irô-



nico - que são condicionadas por *pathos* e não só por *logos*. Há humanos - por certo, não?

A previsibilidade do mundo administrado é tão falaciosa, quanto *o fim da história*; assim como, os universais valores morais e sociais que se, enfadonhamente, auto-proclamam eternos. Esses belos - e tão necessários!, cabe ressaltar - postulados universais - a liberdade, a igualdade, a harmonia e os etcéteras ocidentais - como Tocqueville alertara, são valores que necessitam de uma constante vigilância, uma constante obrigatoriedade, um incessante comprometimento das *bestas humanóides*, para sua real existência; caso contrário, se limitaram a um conjunto de leis abstratas e recônditas, inertes no vácuo. Somos modernos e, às vezes, nos convertemos em fortes réus ingênuos, circunscritos em sociedades anedoticamente alagadas em pântanos calculistas, que se mostram inaptos da capacidade reflexiva individual e do incessante comprometimento que fiz alusão com Tocqueville. No frigidar dos ovos, somos alguns amontoados de indivíduos atômicos, devotos ao imediatismo e condenados às nossas próprias contradições - tudo se converte em uma espécie de agora *irrefletido*, em um estado de excessivo inchamento da esfera *privativa*.

Nas palavras de Adorno, "a indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, ele é mero exemplar" (Adorno, 1985, p. 136). A sociedade pântano-calculista, a sociedade industrial-cultural, a sociedade estadunidense, a sociedade moderna ocidental, a nossa sociedade, induz a uma individualização homogeneizante e a um corolário perverso: a subjetividade falsa, a universalidade da total adaptação. Dito de forma distinta, o sujeito contemporâneo murmura com suas faculdades psíquicas, isto é, como um *mero exemplar*, no lugar de interiorizar normas, refleti-las e dinamizá-las subjetivamente, os indivíduos murmuram, adotam uma identificação pronta e imediata a uma série de valores estereotipados - os indivíduos massificados com seus "pensamentos por tíquetes". O "pensamento por tíquetes", na proposição adorniana, equivale-se a um conjunto de pontos ideológicos organizados em carnês, em blocos; um indivíduo ao afirmativamente aderir um tíquete, adere, irrefletidamente, a todos os outros constantes no carnê. Enfim, um acolhimento, sem reflexão, de *pacote de valores*, que engendra um estado em que não há a menor preocupação com o conteúdo, com as substâncias dos fenômenos. Não se trata de verdadeira escolha - num sentido liberal - mas somente um imperativo de sobrevivência, de conservação, de adaptação, semelhante à escolha de um produto. Um sapato sem sola!

Como dissera Adorno, "quem dá uma chance qualquer ao fascismo subscreeve automaticamente o resto" (ibidem, p. 187). "A escolha do tíquete comunista ou do fascista depende da impressão que o exército vermelho ou os laborató-

rios do Ocidente deixam no indivíduo. A reificação, graças à qual a estrutura de poder, possibilitada apenas pela passividade das massas, aparece às próprias massas como uma realidade indestrutível, tornou-se uma aparência petrificada como a realidade a que se prolonga a perder de vista graças a esta adaptação" (ibidem, p. 191). Senão vejamos.

O que se vê? Ecos. Um mundo cego ao sofrimento parece nos reger, assim como nós o regemos. Glorificando a contínua e instigante instituição do mercado, esquecemo-nos de qualquer telos. Uma espécie de amor-ódio impregna a modernidade hipocondríaca. Como, também, Adorno nos diz: "O olhar fixado na desgraça tem algo da fascinação. Mas também algo de uma secreta cumplicidade. A má consciência social latente em todos os que participam da injustiça e o ódio pela vida realizada são tão fortes que, em situações críticas, eles se voltam imediatamente contra o interesse do próprio indivíduo como uma vingança imanente" (ibidem, p. 215). Ou em palavras mais precisas, "o que é decisivo é que a destruição biológica foi acolhida conscientemente na vontade social. Só uma humanidade à qual a morte tornou-se tão indiferente quanto seus membros, uma humanidade que morreu para si mesma, pode infligi-la administrativamente a incontáveis indivíduos" (ibidem, *grifo meu*).

Os torrenciais *tiros em Columbine* representam o quê, senão essa subjetividade falsa, essa inflexibilidade dos indivíduos, esse cálculo egocêntrico, essa incapacidade de se ater com o outro? Parece-me um estado social - e não uma sociedade, cabe salientar, posto que não consigo ignorar a multiplicidade de um país e de seus homens, restringindo a completude a um todo homogêneo, ou seja, generalizar meramente através de uma cegueira dogmática - de matéria bruta, isto é, um estado social sem qualquer capacidade de dialogia, sem pessoas autônomas, o mundo irremediavelmente voltado ao onanismo egocêntrico. Somente para enfatizar, novamente, trata-se um *estado social*, não de um *mundo administrado* - talvez, a sutil cela *weberiana* em seu estado larvário?

Tiros em Columbine, o documentário, caracteriza-se por uma clarificante visão dos apuros e da adesão sem reflexão ao bloco de valores mais soberbos da contemporaneidade ocidental - e não só estadunidense. Uma retratação do episódio sintomático da atualidade dita moderna, cuja análise sobriamente ultrapassa o engodo maniqueísta dos "analistas". Olhos voltados à dinâmica concreta da sociedade, rechaçando os cômodos clichês das explicações e justificações em voga, em louvor da valorização de uma visão que reconhece a pluralidade de condicionantes, que evidencia o caráter ruminante da análise - enfim, o caráter não acabado da explicação, sempre susceptível à dinâmica da realidade no qual se baseia. Em exemplo: a contraposição às teses que buscam justificar a barbárie ocorrida através de meras questões econômicas ou culturais, isto é, buscar mecanicamente nos índi-

ces econômicos de uma conjuntura ou na história de um país um quadro de chavões para explicar o belicismo *ocidentalis*; o realce ao estado de medo, amplamente fomentado por instituições e pela própria sociedade - o estado de natureza; a desmistificação da alegação da legalidade do uso de armas, somente pelo caráter constitucional; a precisa ligação entre a indústria do medo e a indústria armamentista; a valoração de aspectos sócio-culturais e políticos na explicação, entretanto de forma mais conjectural, ou seja, reconhecendo que tais não são os únicos elementos fomentadores desse processo, não se constituem como os primordiais e nem são vistos por uma análise cartesiana retilínea.

Acrescento à interpretação (se é que realmente se constituirá como relevante?): os indivíduos domesticados e sem subjetividade, a sociedade míope ao sofrimento letárgico, o calculismo frio, a guerra das corporações pelas mentes encarceradas, a apodíctica certeza da incerteza, *a morte sob a ótica da indiferença* - enfim o ocidente náufrago em suas próprias lágrimas.

Conjuntamente a tudo isso, uma instância política fundamentalista, que há duas, ou três, décadas se mostra herdeira da filosofia de Leo Strauss. Aquele conjunto de idéias que postula que os verdadeiros valores do conhecimento e da moral só são assimiláveis por uma elite; para o filósofo, fazendo eco a uma potente tradição do pensamento ocidental, só uma elite virtuosa pode - e deve - obter o real conhecimento, caso contrário o mundo se irrompe em um potencial niilismo. Enfim, uma legitimação robusta e requintada para o retorno de um estado de barbárie, controlado por meia dúzia de administradores, sustentados pelas estruturas econômi-

cas, administrativas e pela grande quantidade de indivíduos sem subjetividades. Para quem acha que isso - a caracterização que estou dando à instância política norte-americana - é mera fraseologia ou invenções de minha parte, recomendo a leitura de Noam Chomsky, *Novas e Velhas Ordens Mundiais* (Editora Página Aberta, Scritta, 1996).

Por fim, deliberadamente não quero me deter ao documentário *"Tiros em Columbine"*, alternativamente tento esboçar, de forma um tanto quanto sumária, alguns elementos que me parecem importantes salientar - ignoro, aqui, quaisquer críticas técnicas e estéticas referentes ao documentário. Na verdade, tal silenciamento, referente ao documentário, constitui-se uma estratégia textual de minha parte, visto que tenho uma relação um tanto quanto permeada de escrúpulos com obras artísticas; isto é, acredito que qualquer *forma de discurso* - em um sentido foucaultiano - fala por si só, e minhas posteriores palavras sobre o mesmo redundam em interpretativismos, limitantes da riqueza vigente em tal empreendimento. Embora o caráter documentar de *"Tiros em Columbine"*, simultaneamente o mesmo está penetrado por elementos sublimes, poéticos e letárgicos, o que lhe confere um *status* artístico. Desta forma, minha explanação sobre o mesmo foi abortada por meus próprios receios frente à obra.

É como diria Foucault, pelo princípio do comentário (o que na verdade se constitui esse texto), a multiplicidade aberta de um discurso, de uma obra, com seus imprevistos, poderes e perigos, é transferida daquilo que corria risco de ser dito para as máscaras dos comentários - o comentário é, por natureza, a circunstância da repetição, do retorno; é, por natureza, um



princípio de rarefação, de limitação, dos discursos, por atenuar os poderes múltiplos de um discurso aberto. Por fim, acredito que os esboços realizados por mim, neste atual, só têm sentido em complementaridade ao documentário supracitado; ou seja, os pontos que algo, sumariamente neste texto, somente edificam-se, ou melhor, apenas corporificam-se com o alicerce oferecido por "Tiros em Columbine" e seu caráter artístico e documentar. Por assim dizer, reconheço que, em algum grau, esse texto efetiva a rarefação do discurso, do documentário, conforme dito acima; embora uma rarefação admitida, que não visa a pretensão de esgotar o caráter do documentário *enquanto uma visão inicial*.

Somente para concluir, uma vez Nietzsche mostrara o caráter sublime existentes no "estado dionisíaco" de percepção do mundo - aquele estado permeado por ilusões e representações lúdicas.

"o homem dionisíaco tem semelhança com Hamlet: ambos lançaram uma vez um olhar verdadeiro na essência das coisas, conheceram, e repugna-lhes agir; pois sua ação não pode alterar nada na essência eterna das coisas, eles sentem como ridículos ou humilhante esperarem deles que recomponham o mundo que saiu dos gonzos. O conhecimento mata o agir, o agir requer que se esteja envolto no véu da ilusão" (Nietzsche, 1983, p.9).

Nossa sociedade decrepita, com seu racionalismo autista, não consegue fomentar um estado social, em que se vigore um sonho antigo dos humanóides: o reencontro do *Ser* com o *Ser*. Um retorno ao estado dionisíaco não se constitui a solução - não há retorno ahistórico - longe disso, mas bons ensinamentos nele se pode buscar. Um bom começo é a desistência do caminho suicida em que se caminha a humanidade; a morte necessita de véus e fantasias, precisa irremediavelmente do sublime - não sendo algo ordinário, não se caracteriza como supérflua. Conforme as célebres palavras do Mestre Guimarães Rosa: *o mundo é mágico, as pessoas não morrem, ficam encantadas*. (Rosa, 1983, p. 457) Ou em uma metáfora, ainda mais bela, do escritor - *o sangue fede, todo sangue, fedor triste* (Rosa, 1965, p.11-12). Majestosamente triste!

A esquizofrenia é pulsante, e de igual modo merece atenção - merece mais do que as *explicações da moda*. Estamos, todos, solitários em nossas bolhas de ácido, que nos corroem gradativa e milimetricamente. Ao *Reich-Ego* - é o que nos resta? Aguardemos a história e, talvez, quicá, não concordemos com Walter Benjamin: *nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie* (Benjamin, 1987, p.225).

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. (1985), *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ADORNO, Theodor W. (1995), "Educação Após Auschwitz", in: *Palavras e sinais*. Petrópolis: Vozes.
- BENJAMIN, Walter. (1987), "*Sobre o Conceito de História*", in: *Obras Escolhidas: Magia Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- CHOMSKY, Noam. (1996), *Novas e Velhas Ordens Mundiais*. São Paulo: Editora Página Aberta, Scritta.
- FOUCAULT, Michel. (1996), *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola.
- NIETZSCHE, Friedrich (1983). "O nascimento da tragédia no espírito da música", in: *Os pensadores*. 3ª edição, São Paulo: Editora Abril.
- ROSA, João G. (1965), *Noites do Sertão*. Rio de Janeiro: Livraria Jose Olympio Editora.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1962). *A democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- ROSA, João G. (1983). "O Verbo e o Logos", in Rosa, Velma G. Relem Bramentos: João Guimarães Rosa, meu pai. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. 204 P.

César Soares Jardim

Graduando do
Curso de Ciências
Sociais / UFMG

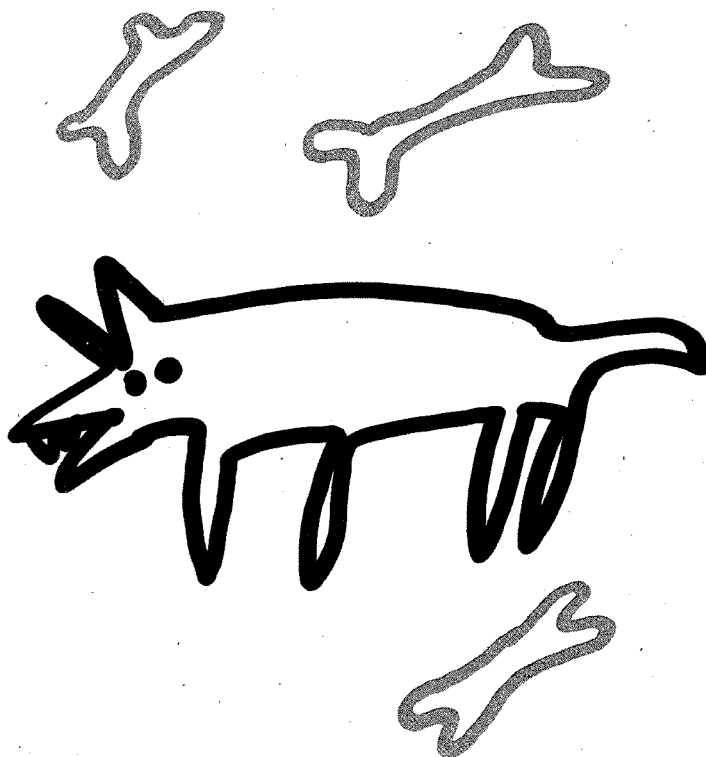
Em seu livro *Obras e vidas*, polêmica de 1988 acerca do estatuto do texto etnográfico, recentemente traduzido para o português, Clifford Geertz, antropólogo norte-americano responsável por uma das mais influentes defesas do método interpretativo nas ciências humanas e por sua constituição como um novo paradigma em antropologia, consagrado sobre a rubrica de Antropologia Interpretativa, persegue as implicações de sua proposta de se conceber a etnografia como uma espécie de texto e tratá-la como tal.

Geertz realiza um exame da etnografia enquanto texto a partir de excertos de obras específicas de Claude Lévi-Strauss, Edward Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski e Ruth Benedict - a cada qual dedica um capítulo do livro -, procedendo como uma espécie de crítico literário: os autores e excertos não são apenas examinados em seus próprios termos, mas também situados em relação a tradições estilísticas exteriores ao campo da antropologia.

No caso de Lévi-Strauss a obra examinada é *Tristes Trópicos*. Embora seja um livro singular em relação às demais obras "científicas" do autor, Geertz justifica a escolha argumentando ser este livro constituído por diversos livros ao mesmo tempo, e que, por fim, toda a obra "científica" de Lévi-Strauss poderia ser desdobrada

a partir dele. Em *Tristes Trópicos* haveria um livro de viagem, um texto etnográfico, um texto filosófico, um tratado reformista e uma espécie de texto literário simbolista. Geertz não hesita em situar esses aspectos do livro de Lévi-Strauss como em continuidade com tradições literárias: o aspecto "livro de viagem" de *Tristes Trópicos*, por exemplo, é vinculado à literatura francesa de viagens; o seu caráter de "tratado reformista", inspirado por uma repugnância estética em relação à vitória da vida moderna, é vinculado a Flaubert e Nietzsche, estando Lévi-Strauss, de acordo com o autor, claramente interessado em situar-se na tradição literária de Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud e Proust pelo seu modo de escrever.

Embora acione repetidamente essas vinculações entre os textos etnográficos e as tradições literárias, tanto para Lévi-Strauss quanto para os demais autores, esse não é o ponto essencial de Geertz ao tratar suas obras ao modo de um crítico literário. Se essas vinculações entre estilos e estratégias de construção dos textos etnográficos e dos textos literários existem, elas apenas nos apontam para uma outra coisa, essa sim essencial à proposta de Geertz: a investigação de como os autores obtêm seus efeitos através de seus textos. Se há semelhanças entre a escrita de Ruth Benedict em *O*



crisântemo e a espada e as *Viagens de Gulliver* de Jonathan Swift ou *Cartas persas* de Montesquieu, elas referem-se à presença, em todas essas obras, de um modo semelhante de se obter um mesmo tipo de efeito, no caso específico, ao modo de se promover uma crítica social e um apelo moral a partir de uma "nativização de si mesmo".

E, para Geertz, o caráter persuasivo das etnografias - ou antes, daquelas que conseguem tê-lo - é garantido pela suas capacidades de obterem um tipo específico de efeito: o convencimento de que os textos são os resultados de os etnógrafos terem realmente "estado lá", ou seja, penetrado realmente numa outra forma de vida, não necessariamente através de uma experiência de campo. Selecionando quatro autores fundamentais - e persuasivos - em antropologia, uma vez que suas obras persistem como paradigmáticas, mesmo nos casos em que elas encontram-se superadas em nível teórico, Geertz envereda na análise de como cada um desses autores nos convencem de terem "estado lá" a sua própria maneira a partir de suas estratégias de construção do texto.

Analisando um trabalho de Evans-Pritchard onde este descreve suas atividades como membro de uma tropa irregular nas matas sudanesas durante as fases iniciais da Segunda Guerra Mundial, *Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940-1941*, Geertz identifica como característica da abordagem da exposição etnográfica do autor, estendida a suas outras obras propriamente antropológicas, sua capacidade de construir representações visualizáveis dos fenômenos culturais e de obter, a partir delas, a demonstração da adequação das estruturas aceitas da percepção social na compreensão da alteridade. Enquanto que no caso de Malinowski, Geertz, a partir da análise do diário pessoal do autor, publicado após sua morte e em grande polêmica como *Diário no Sentido Estrito da Palavra*, identifica a principal maneira do autor lidar com a tarefa de construir um texto científico a partir de uma experiência biográfica - Malinowski compromete-se com uma concepção biográfica do "estar lá", ao defender como método de trabalho de campo a observação participante e a convivência com os nativos - na projeção de duas imagens antitéticas de si mesmo - o "Cosmopolita Absoluto" e o "Investigador Completo". "Para ser uma 'testemunha ocular', um 'eustestemunho' convincente, ao que parece, primeiro é preciso tornar-se um 'eu' convincente" (GEERTZ, 2002: 106). Excepcionalmente no capítulo dedicado a Malinowski, Geertz se dedica também a examinar algumas das produções etnográficas contemporâneas em moda, como a de Vincent Crapanzano, a de Paul Rabinow e da Kevin Dwyer, demonstrando como eles não conseguem escapar do "dilema literário" herdado por Malinowski e implicado pela concepção biográfica da construção do texto etnográfico: o dilema da "descrição participante", ou seja, de como representar o processo de pesquisa no seu

produto.

A proposta sugerida por Geertz de se conceber as etnografias como uma espécie de escrita e tratá-las como tal visa à crise da escrita etnográfica, não simplesmente para aprofundá-la, conduzindo a um relativismo corrosivo e tornando a etnografia impraticável, como se objetiva aos que adotam essa posição ou posições similares, mas, ao contrário, para esboçar uma resposta apaixonada em defesa da etnografia no contexto contemporâneo de perda de confiança nas representações etnográficas.

Tanto a perda de confiança quanto a crise da escrita etnográfica são fenômenos contemporâneos e se devem a desenvolvimentos contemporâneos. Situando seu trabalho como uma tomada de posição em relação a esses fenômenos e desenvolvimentos, Geertz não deixa de refletir sobre suas genealogias. A configuração social do contexto histórico da formação da antropologia parece ter-lhe imprimido sua forma, a do encontro colonial, e com a entrada das ex-colônias na economia global e a conseqüente capacidade dos nativos ex-colonos de se representarem, o próprio direito a escrever sobre a cultura alheia foi levantado como uma questão moral. A forma do encontro colonial, impressa no encontro etnográfico, não parece mais correta, e, de qualquer forma, não é mais possível. Por outro lado, o declínio do cientificismo, no mundo acadêmico, implicou, por sua vez, "o declínio da confiança em fatos brutos, procedimentos preestabelecidos e conhecimento descontextualizado no campo das ciências humanas [...]" (op. cit.: 172). A questão moral - Isso é correto? - veio acrescentar-se a questão epistemológica - Isso é possível?

Entretanto, Geertz não se lamenta pelo que foi "perdido", e parece antes acreditar que essa suposta perda anuncia o fim de pretensões e a possibilidade de uma visão mais realista do que é a etnografia: "a representação de um tipo de vida nas categorias de outro" (op. cit.: 188), portanto uma representação necessariamente perspectiva. E uma representação cujo estatuto é necessariamente intermediário entre o discurso literário e o discurso científico. "A incerteza que aparece, em termos de assinatura, como um até que ponto e de que maneira invadir o próprio texto, aparece, em termos do discurso, como um até que ponto e de que maneira compô-lo imaginativamente" (op. cit.: 34-35).

Conceber a etnografia como ocupando essa posição não perturba Geertz, que defende, ao contrário, a necessidade de produzirmos a etnografia como uma espécie de "arte comparada", o que a faz depender tanto de sua concepção enquanto escrita quanto de sua crítica em termos literários, e enuncia a tarefa que restou disponível à antropologia no mundo contemporâneo, desmanteladas as grandes pretensões: "facultar a conversa entre linhas societárias [...] que se tornaram progressivamente mais matizadas, mais imediatas e mais irregulares" (op. cit.: 192).

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 da revista e que deverão ser publicados junto ao Edital de Convocação à Inscrição de Textos. A comissão será formada por doze (12) integrantes, sendo seis (6) alunos, nomeados pelo Centro Acadêmico de Ciências Sociais de acordo com princípios estabelecidos por essa entidade estudantil, 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, destacá-se:

- Reunir-se periodicamente, com a convocação previa de todos os membros da comissão;
- Fazer a avaliação e seleção dos textos a serem publicados;
- Promover a publicidade da revista em livrarias, faculdades de ciências humanas e sociais, bem como no próprio ambiente acadêmico;
- Estabelecer um cronograma de atividades que deverão ser colocadas em prática para a realização e promoção da revista;
- Realizar as atividades programadas pelo cronograma dentro do período estabelecido.
- Definição dos pareceristas.

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

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

N O R M A S P A R A P U B L I C A Ç Ã O

Os artigos apresentados devem ser entregues com original e cópia, texto datilografado em espaço duplo, com margens razoáveis e sem emendas. Não devem ultrapassar 20 laudas (20 linhas de 72 toques), ou 5 mil palavras; as resenhas não devem ultrapassar 5 laudas.

Cada artigo deve ser acompanhado de um resumo e de palavras-chave nas línguas portuguesa e inglesa, bem como de dados sobre o autor (instituição, cargo, áreas de interesse, últimas publicações etc.).

Os autores entregarão seu trabalho em disquete, com cópia impressa em papel, no formato padrão IBM-PC, de preferência no programa Word for Windows, com a seguinte organização:

- As menções a autores, no correr do texto, seguem a forma - (Autor, data) ou (Autor, data, página), como nos exemplos: (Jaguaribe, 1962) ou (Jaguaribe, 1962, p.35). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles são diferenciados por uma letra após a data: (Adorno, 1975a), (Adorno, 1975b) etc.
- Colocar como notas de rodapé apenas informações complementares e de natureza substantiva.
- A bibliografia entra no final do artigo, em ordem alfabética.

CRITÉRIOS BIBLIOGRÁFICOS

Livro: sobrenome do autor (em caixa alta) /VÍRGULA/ seguido do nome (em caixa alta/baixa) /PONTO/ data entre parênteses /VÍRGULA/ *título da obra em itálico* /PONTO/ nome do tradutor /PONTO/ nº da edição, se não for a primeira /VÍRGULA/ local da publicação /VÍRGULA/ nome da editora /PONTO. Exemplo:

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

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, *satate-building* e autoritarismos". *Dados*, 25, 3: 275-96.

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 dos(s) organizadores(es) /VÍRGULA/ *título da coletânea, em itálico* /VÍRGULA/ local da publicação /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 (org.), *As origens da crise*, São Paulo, IUPERJ/Vértice.

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 que 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.



Avenida Antônio Carlos, 6627
Campus da Pampulha - Prédio da Fafich 3º andar sl 3086
Telefone: 3441-4603