



Foto: Júlio Minasi/Secom UnB

Local: Memorial Darcy Ribeiro - Campus Darcy Ribeiro, Universidade de Brasília



REVISTA BRASILENSE DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM CIÊNCIAS SOCIAIS

VOL.15|Nº1|2020

**Volume 15, Número 1, Ano de 2020**



Revista Brasileira de  
Pós-Graduação em Ciências Sociais

Número 1 | Volume 15

Copyright © 2020

by Revista Pós - Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UnB  
É permitida a reprodução dos artigos desde que se mencione a fonte

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Diretor: Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Vice-diretora: Christane Girard Ferreira Nunes

PRODUÇÃO EDITORIAL

Edição

Barbara Marciano Marques (Editora Chefe/PPGAS - UnB)

Flávio Borges Faria (Editor Chefe/PPGSOL - UnB)

Jéssica Zaramella (Editora Executiva/PPGAS - UnB)

Ronypeterson Morais Miranda (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)

Rudiney Ivo Lima dos Santos (Editor Executivo/PPGAS - UnB)

Wanderson Barbosa dos Santos (Editor Executivo/PPGSOL - UnB)

Will Pena (Editor Executivo/PPGAS - UnB)

Yazmin Bheringcer dos Reis e Safatle (Editora Executiva/PPGAS - UnB)

Revisão

Flávio Borges Faria

Wanderson Barbosa dos Santos

Will Pena

Yazmin Bheringcer dos Reis e Safatle

Diagramação e Capa

Flávio Borges Faria

Homepage: <http://periodicos.unb.br/index.php/revistapos>

E-mail: [revistaposunb@gmail.com](mailto:revistaposunb@gmail.com)

Facebook: <https://www.facebook.com/RevistaPosUnb/>

Bases de dados:

SEER - Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas

<http://periodicos.unb.br/index.php/tg>

## **Equipe Editorial**

Barbara Marciano Marques (Editora Chefe/PPGAS - UnB); Flávio Borges Faria (Editor Chefe/PPGSOL - UnB); Jéssica Zaramella (Editora Executiva/PPGAS - UnB); Ronypeterson Morais Miranda (Editor Executivo/PPGSOL - UnB); Rudiney Ivo Lima dos Santos (Editor Executivo/PPGAS - UnB); Wanderson Barbosa dos Santos (Editor Executivo/PPGSOL - UnB); Will Pena (Editor Executivo/PPGAS - UnB); Yazmin Bheringcer dos Reis e Safatle (Editora Executiva/PPGAS - UnB)

## **Conselho Consultivo**

Ana Cristina Braga Martes (Fundação Getúlio Vargas); Ana Maria Fernandes (Universidade de Brasília); Benício Viero Schimdt (Universidade de Brasília); Bárbara Freitag (Universidade de Brasília); Edson Farias (Universidade de Brasília); Ellen F. Woortmann (Universidade de Brasília); Gabriel Cohn (Universidade de São Paulo); Manuela Carneiro da Cunha (University of Chicago); Maria Lúcia Maciel (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Nádia Farage (Universidade Estadual de Campinas); Paulo César Borges Alves (Universidade Federal da Bahia); Renato Ortiz (Universidade Estadual de Campinas); Roque de Barros Laraia (Universidade de Brasília); Tales Andreassi (Fundação Getúlio Vargas); Vilma Figueiredo (Universidade de Brasília); Yanko Gonzalez Cangas (Universidad Austral de Chile)

## **Pareceristas:**

Carla Gisele Macedo Santos Martins Soares – Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB); Cecília de Alencar Serra e Sepúlveda – Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pela École des Hautes Études en Science Sociales (Paris); Elaine Ferreira Lima – Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP); Fernanda Xavier da Silva – Doutora em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); Josué Tomasini Castro (Doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília); Leopoldo Guilherme Pio – Doutor em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); Luena Nascimento Nunes Pereira – Doutora em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP); Luiz Alberto de Souza – Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC);

P

Ó

S

# Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Número 1 | Volume 15

**Volume 15, Número 1, Ano de 2020**

Revista Pós - Número 1, Volume 15, Janeiro de 2020

## Sumário

As grandes cidades e a representação coletiva: o caráter *blasé* como expressão de um *fato social*     *Lucas do Amaral Afonso*     **8**

Porto de expectativas: enobrecimento e resistências nas intervenções do projeto “Porto Maravilha”, cidade do Rio de Janeiro.

*Mayâ Martins*     **33**

Reflexões sobre a modernidade brasileira: inautenticidade ou singularidade?     *Arthur André Lins, Mateus Paula Leite*     **66**

Universidade da Floresta: Uma aproximação etnográfica

*Eduardo di Deus*     **109**

Poder, conhecimento e performance no Marrocos: *moqaddemine* e *jnun* nas arenas rituais da confraria *Hamadsha*     *Bruno Ferraz Bartel*     **135**

Seguindo a herança dos meus ancestrais: negras epistemologias e a descolonização do pensamento     *Aline Miranda*     **167**

COLLINS, Patricia Hill. Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019. 495 p.

*Rosânia do Nascimento*     **189**

URIARTE, Urpi Montoya. Entra em beco, sai em beco, Formas de habitar o centro: Salvador e Lisboa. Salvador: EDUFBA, 2019. 367 p.

*Lorena Volpini*     **197**

P Ó S

**Artigos**

## **As grandes cidades e a representação coletiva: o caráter *blasé* como expressão de um *fato social***

### ***The metropolis and the collective representation: the blasé character as an expression of social fact***

Lucas do Amaral Afonso

#### **RESUMO:**

Partindo da hipótese de uma proximidade entre o conceito de caráter *blasé*, desenvolvido por Georg Simmel, e de representações coletivas, articulado por Émile Durkheim, este trabalho tem como objetivo apresentar os resultados do exercício de colocar à prova a possibilidade dessa aproximação e, para fazê-lo, apresenta-se a seguinte estrutura: a primeira parte consiste em uma interpretação do conceito atitude *blasé* em Georg Simmel; a segunda, uma leitura sobre o conceito de representações coletivas em Émile Durkheim; e, a terceira, os elementos gerais de possíveis aproximações, seguidas de algumas considerações sobre o procedimento realizado neste trabalho.

**Palavras-chave:** Representações coletivas; caráter *blasé*; fato social; Durkheim e Simmel.

#### **ABSTRACT:**

Having as initial reference the hypothesis of a proximity between the concept of character *blasé*, developed by Georg Simmel and the concept of collective representations, articulated by Émile Durkheim. This study has the aim to present result from the approach between the two parts, doing so by the following structure: the first part consists of an interpretation of the concept *blasé* attitude in Georg Simmel the second, a reading about the concept of collective representations in Émile Durkheim; and the third, the general

elements of possible approximations, followed by some considerations about the procedure performed in this paper.

**Key words:** Collective representations; blasé character; social fact; Durkheim and Simmel

## Introdução

Na leitura do texto, *A grande cidade e a vida do espírito*, de Georg Simmel (2005), alguns traços se parecem particularmente próximos ao que Émile Durkheim denominou como *representações coletivas*. Deste modo, este trabalho propõe que essa hipótese seja posta à prova e, para fazê-lo, estrutura-se em três momentos, quais sejam: o primeiro é uma interpretação do conceito *atitude blasé* em Georg Simmel; o segundo, uma leitura sobre o conceito de *representações coletivas* em Émile Durkheim; o terceiro, a fatídica aproximação possível, bem como alguns distanciamentos entre as definições desses dois conceitos apresentados.

As obras de Durkheim tratam de assuntos diversos no campo das ciências humanas, não é por menos que o autor é considerado um clássico das ciências sociais, suas obras transitam nos cursos de direito, filosofia, história, pedagogia, teologia e ciências sociais. Contudo, mesmo ao tratar de assuntos diversos, viveu um contexto específico da consolidação das ciências sociais wcomo disciplina, deste modo, Durkheim concentra em suas obras temas relevantes para a atualidade das ciências sociais, como afirmou Giddens (1997):

Os clássicos, eu afirmaria, são fundadores que ainda falam por nós com uma voz que é considerada relevante. Eles não são apenas relíquias antiquadas, mas podem ser lidos e relidos com proveito, como fonte de reflexão sobre problemas e questões contemporâneas. (GIDDENS, 1997, p. 15).

Na obra *Sociologia e Filosofia*, Émile Durkheim dedica um capítulo específico para desenvolver os conceitos *representações individuais e representações coletivas*, dois fenômenos que, no texto citado, aparecem como vis-à-vis. No entanto, entre um fenômeno e outro, tem-se diversos objetos de pesquisa que constituem parte do legado deixado por Durkheim. Como uma representação individual pode se tornar coletiva? Ou vice-versa? A inviabilidade dessas questões está exatamente no fato de que, o que mais importou a Durkheim neste tema, o das representações, tanto individuais quanto coletivas, foram as expressões dos fatos sociais, podendo comportar uma infinidade de outros fenômenos (por vezes, outros fatos sociais), assim, o fundamental não é o “como” a coisa aparece na consciência, mas sim a “relação” da coisa com a sociedade que a torna possível, tanto produzindo-a, quanto possibilitando sua permanência historicamente (reproduzindo-a). Como afirmou Durkheim:

A causa determinante de um fato social deve ser buscada entre os fatos sociais antecedentes, e não entre os estados da consciência individual [...] A função de um fato social deve sempre ser buscada na relação que ele mantém com algum fim social. (DURKHEIM, 2007, p. 112 – grifo nosso)

E é neste sentido que se aborda aqui essa questão, partindo do pressuposto que Durkheim advogava a um campo científico relativamente “novo”, a centralidade de sua produção teórica parecia estar na defesa de abordagens científicas que privilegiassem a construção de objetos nas ciências sociais e, portanto, apontando o fato social como um objeto preciso na sua proposta metodológica. Deste modo, assim como a função de um fato social, a representação coletiva também demanda uma busca na relação estabelecida como algum fim social, o que se verá adiante. Por ora, segue-se

uma introdução ao filósofo e sociólogo alemão, Georg Simmel.

Simmel foi um sociólogo alemão fundante da sociologia das *formas sociais*, apresentando a distinta relação entre “conteúdo” e “forma” social, bem como o caráter de autonomia de ambos. A produção sociológica de Simmel foi acessada pela recente escola sociológica francesa de seu tempo<sup>1</sup>. Durkheim, ao comentar a obra, *Filosofia do dinheiro*, de Georg Simmel apresenta a seguinte crítica:

Neste trabalho encontraremos um grande número de ideias engenhosas, de visões pungentes, de curiosidades, às vezes surpreendendo, até mesmo, por uma certa abundância de fatos históricos e etnográficos, infelizmente sem precisão e sem validade. A leitura do livro, laboriosa, é interessante e, em parte, sugestiva. Mas o valor objetivo das visões propostas não tem relação com a sua sagacidade. (DURKHEIM, 2002, p. 244).

Esse quadro indica algumas pistas sobre a aceitação da sociologia das formas na sociologia francesa da época, embora não haja espaço para o desenvolvimento dessa questão neste trabalho, retornar-se-á a ela posteriormente apenas para refletir sobre a interpretação de Durkheim sobre a obra de Simmel<sup>2</sup>. Seguindo à introdução a Georg Simmel, um dos textos mais repercussivos do autor é *As grandes cidades e a vida do espírito* (GCVE), traduzido também como *A metrópole e a vida mental*. Este texto, proferido em conferência, tem relação com a obra em que Durkheim indica sua crítica na citação acima, *Filosofia do dinheiro*, obra publicada três anos antes da conferência, na medida em que retoma, em tom acentuado, o *espírito* da vida em relações sociais próprias das grandes cidades.

O destaque do texto priorizado aqui é o recurso que se produz no uso da razão em detrimento dos sentimentos nas grandes cidades, este mecanismo de proteção conserva a possibilidade

de circulação dos indivíduos, permitindo um controle maior de suas interações no ambiente caótico dos aglomerados de grupos sociais, este recurso é o caráter *blasé* (SIMMEL, 2005). Pretende-se, a partir de uma interpretação do conceito de *representações coletivas*, verificar a proximidade entre este conceito e a definição daquele recurso, próprio das “grandes cidades”<sup>3</sup>.

Assim, apresenta-se a seguir algumas reflexões da sociologia de Simmel com o objetivo de facilitar o entendimento do caráter *blasé* como forma de sociabilidade. Posteriormente, expõe-se também uma reflexão acerca do conceito *representações coletivas* em algumas obras de Émile Durkheim, compreendendo-o, de antemão, como expressão dos fatos sociais. Adiante, propõe-se uma demonstração da comparação entre os dois conceitos mobilizados neste trabalho: *representações coletivas* e atitude *blasé*.

### **Como as formas se mantêm**

Para visualizar o caráter *blasé* na condição de uma forma de sociabilidade, acredita-se ser necessário explicitar, mesmo que de modo breve, o que vem a ser “forma” na sociologia de Simmel. Para tanto, este tópico se concentra na preocupação do autor na conservação de formas sociais, ou, de modo mais genérico, como a própria sociedade se mantêm enquanto tal. A princípio, é necessário fazer uma distinção: não se trata aqui da “forma” com a intenção de colocá-la à prova enquanto um elemento da sociologia “pura”, – do ponto de vista essencialmente teórico do termo – mas sim enquanto um elemento da prática sociológica proposta por Georg Simmel em algumas de suas obras.

Simmel dedica um artigo para “investigar as formas específicas pelas quais as sociedades, como tais, se conservam”

(SIMMEL, 1983a, p. 48), intitulado *Como as formas se mantêm*, as reflexões do autor giram em torno deste objeto. A permanência das formas sociais é o problema pelo qual Simmel sugere modos específicos de observar as funções de certas interações sociais. Trazendo, vez por outra, o oposto da permanência. O autor sublinha a posição da sociedade em relação aos indivíduos, na qual ela “se coloca diante dos indivíduos em particular como algo que os domina e que não depende das mesmas condições que a vida individual.” (Ibid., p. 48 – 49).

Ainda do ponto de vista da permanência, Simmel disserta sobre o “sentimento de unidade” do grupo quando este se empenha em um conflito contra uma força (potência) estrangeira e desperta a “urgência” na defensiva das oposições que se apresentam a determinado grupo. Neste caso, a oposição mostra-se como um “princípio de união”. (Ibid., p. 55).

No entanto, o “princípio de união” não é uma regra geral, pois, ao refletir sobre o *conflito como força integradora do grupo*, Simmel se atenta ao fato de que a oposição, por exemplo, pode ser um elemento constituinte de uma determinada relação social e, previamente, a relação-em-si não tem a oposição como “princípio de união”, mas sim como um recurso possível para relações “puramente externas”. O que pode ser observado no fenômeno da “antipatia”, uma proteção aos incontáveis estímulos nervosos propiciados pela vida na cidade grande que, ao encará-los com aversão, os indivíduos tornam possível a vida neste ambiente caótico. (SIMMEL, 1983b, p. 126 – 128).

Assim, Simmel afirma, na obra GCVE, que “na medida em que o grupo cresce [...], então justamente afrouxa-se a sua unidade interior imediata; a pregnância da delimitação

originária frente aos outros se atenua mediante relações mútuas e conexões.” (SIMMEL, 2005, p. 584 – grifo nosso). Este fenômeno, de acordo com Simmel, permite ao indivíduo um ganho de liberdade ampliada de movimento em relação àquela que tinha anteriormente e, ainda, fornece “peculiaridade e particularidade”, nas quais a “divisão do trabalho” possibilita tanto em oportunidade, quanto em necessidade. (Ibid., p. 584).

Moraes Filho, em comentário sobre o fenômeno apresentado acima, afirma que “tanto mais rica é a participação do indivíduo na vida social, tanto maior o número de círculos sociais a que pertença, quanto mais forte é a sua independência, quanto mais nítida se destaca a sua personalidade.” (MORAES FILHO, 1983, p. 23-24 – grifo nosso). Deste modo, toca-se aqui no que Simmel denominou como “base das sociedades humanas”, segundo ele, o agrupamento dos indivíduos em unidades que “satisfazem seus interesses” é a forma da sociação e, os interesses, por sua vez, são condições que tornam possíveis as sociedades humanas. (SIMMEL, 1983c, p. 166).

Dessa maneira, o problema da permanência das formas sociais pode ser observado pelo “sentimento de unidade” que, como um modo específico de observação das interações sociais, empenhado em determinada situação de conflito com alguma força contrária, permite destacar na ação de oposição entre grupos sociais o princípio da união. E o agrupamento social pode ser observado pela faculdade de interesses das unidades grupais como um dos elementos garantem a permanência das formas sociais. O próximo tópico tem o objetivo apresentar uma forma social de natureza específica, a forma de sociabilidade, destacada por Simmel no estudo das grandes cidades.

## **Caráter *blasé* como forma de sociabilidade (ou sociação)**

Compreender a categoria sociabilidade relacionada ao caráter *blasé* permite destacar uma importante observação de Georg Simmel, que possibilita uma aproximação ao conceito de *fato social e representação coletiva* de Émile Durkheim, essa observação é a proteção dos indivíduos na vida das grandes cidades como um elemento de concentração dos interesses da sociedade.

Para desenvolver a categoria sociabilidade, em artigo intitulado *Sociabilidade – um exemplo de sociologia pura ou formal*, Simmel trata da questão dos “interesses dos indivíduos”, a propósito, essa é a premissa que inicia o texto *GCVE*<sup>4</sup>, sabe-se que, segundo a sociologia formal, esses interesses específicos podem estar em cooperação (quando o grupo mobiliza o “sentimento de união” por interesses coletivos) ou em conflito (quando uma força oposta ameaça o grupo – por exemplo, o fenômeno da antipatia), no entanto, de acordo com a força social da permanência das práticas sociais, tanto o conflito quanto a cooperação podem exercer as mesmas funções. Deste modo, a sociabilidade, na condição de uma categoria sociológica, é designada por Simmel “como a *forma lúdica* da sociação”. (ibid., p. 169 – 170).

Simmel articula ainda três conceitos distintos para dissertar sobre a *forma lúdica* da sociação, sendo eles: irrealidade, tato e impessoalidade. Assim, o autor ilustra da seguinte maneira:

Mas além desses elementos objetivos que, por assim dizer, circundam a personalidade, aqueles traços mais genuína e profundamente pessoais da vida de alguém, o caráter, a disposição e o destino, devem igualmente ser eliminados como fatores de sociabilidade. É falta de tato – pois se opõe a interação que monopoliza a sociabilidade – a manifestação de disposições meramente pessoais de depressão, excitação, desespero - em resumo, o claro e o

escuro da vida mais íntima. Essa exclusão dos elementos mais pessoais se estende até mesmo a certos aspectos externos do comportamento. (SIMMEL, 1983c, p. 171).

Essa passagem remete ao que Simmel desenvolveu posteriormente no texto *GCVE*, no qual a “elevação” dos tipos de individualidades presentes no fenômeno da grande cidade é constituída pela “intensificação da vida nervosa, que resulta na mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores. (SIMMEL, 2005, p. 577 - 578). Este pressuposto permite ao autor a comparação entre o indivíduo habitante da cidade grande e o indivíduo habitante da cidade pequena, na qual, segundo Simmel, o primeiro assume um “caráter intelectualista”, tendo em vista a intensificação de sua “vida nervosa”, enquanto o segundo, mantendo o sentimento como base de suas relações, assume um caráter sensível. (Ibid., p. 578).

O caráter *blasé*, afirma Simmel, “é inicialmente a consequência daqueles estímulos nervosos [...] a partir dos quais nos parece provir também a intensificação da intelectualidade na cidade grande. (Ibid., p. 581). Dado a intensificação da intelectualidade como uma resposta aos estímulos nervosos, concentra-se aqui três questões fundamentais: *o conflito como força integradora do grupo*; o “sentimento de união” e; a dissociação como forma de socialização. Se, por ora, defendesse o caráter *blasé* como forma de sociabilidade, a motivação é que este recurso de proteção do indivíduo no todo caótico da cidade grande concentra os interesses de uma sociedade e, portanto, torna possível a existência desta no fenômeno urbano, priorizando os interesses coletivos para a permanência das formas de sociabilidade. Em citação larga, para articular a reflexão sugerida, reproduz-se a seguinte afirmação de Simmel:

Decerto, se não me engano, o lado interior dessa reserva exterior não é apenas a indiferença, mas sim, de modo mais frequente do que somos capazes de perceber, uma leve aversão, uma estranheza e repulsa mútuas que, no momento de um contato próximo, causado por um motivo qualquer, poderia imediatamente rebentar em ódio e luta. Toda a organização interior de uma vida de circulação ampliada de tal modo baseia-se em uma gradação extremamente multifacetada de simpatias, indiferenças e aversões, das mais efêmeras como das mais duradouras. A esfera da indiferença não é assim tão grande como parece superficialmente; a atividade de nossa alma responde, contudo a quase toda impressão vinda de outro ser humano com uma sensibilidade determinada de algum modo, cuja inconsciência, fugacidade e mudança parece suprimi-la em uma indiferença. [...] isso forma, com os motivos unificadores em sentido estrito, o todo indissociável da configuração da vida na cidade grande: o que aparece aqui imediatamente como dissociação é na verdade apenas uma de suas formas elementares de socialização. (ibid., 2005, p. 583).

Tal como um grão de areia, o indivíduo aparece como uma “quantidade insignificante” no todo caótico do fenômeno urbano (ibid., p. 588). A subjetividade se canaliza na objetividade, negando as intenções pessoais como forma de sociabilidade, restando ao indivíduo os interesses, sobretudo, dos grupos que compõe o cenário dos grandes centros urbanos. Essa é a imagem produzida por Simmel sobre a tensão entre os fluxos sociais na significação da vida cotidiana, na qual o espírito coletivo impõe-se sobre qualquer forma de interesse individual, neste mesmo cenário, o caráter *blasé* aparece como recurso a evitar os estímulos e sensações incontáveis da vida coletiva nas grandes cidades.

A iminência dos interesses da sociedade sobre os indivíduos no contraste dessa interpretação de Simmel se aproxima, de modo geral, da noção de representações coletivas e fato social em Émile

Durkheim, pois, embora os meios de articulação e conceituação entre interesses individuais e coletivos sejam distintos, este último destaca três elementos que fundamentam a iminência dos interesses da sociedade sobre os interesses individuais: coercitividade, exterioridade e generalidade. Neste tópico, foi possível visualizar como a proteção dos indivíduos no contexto das grandes cidades aparece na condição de um elemento que concentra interesses da sociedade e, a seguir, ver-se-á como os fatos sociais e as representações coletivas são recursos teóricos com o mesmo objetivo, contudo, não necessariamente aplicado em algum contexto específico, como, por exemplo, as grandes cidades.

### ***Representações coletivas como expressão dos fatos sociais***

Na defesa de algumas *regras* para a produção científica no âmbito da sociologia, Durkheim apresenta um dos principais conceitos de sua obra intelectual, o *fato social*, e, na mobilização deste, em *As regras do método sociológico*, fica evidente seu caráter coletivo, na medida em que é definido, fundamentalmente, por três elementos, sendo: exterior, coercitivo e geral. Essa definição desafia a individualidade e fornece ao conceito de fato social características fundantes que, sem elas, este objeto não se representaria coletivamente. Ao exemplificar o fenômeno da coerção como um elemento constituinte de um fato social, Durkheim deixa uma pista para a compreensão das representações coletivas como expressões dos fatos sociais, afirmando que:

O sistema de signos de que me sirvo para exprimir meu pensamento, o sistema de moedas que emprego para pagar minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo em minhas relações comerciais, as práticas observadas em minha profissão, etc. funcionam independentemente do uso que faço deles. Que se tomem um a um todos os membros de que é composta a sociedade; o que precede

poderá ser repetido a propósito de cada um deles.  
(DURKHEIM, 2007, p.02)

Nessa passagem, a distinção entre as consciências individuais e coletivas expressam uma distinção parecida entre os fenômenos da representação individual e representação coletiva, na medida em que as consciências individuais<sup>5</sup>, como afirmou Durkheim, “apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele” (DURKHEIM, 2007, p.02). Deste modo, a coerção, como um dos elementos constituintes de um fato social, aparece como uma expressão da representação coletiva.

Do ponto de vista da generalidade de um fato social, a representação coletiva aparece na gênese deste elemento, de modo que, segundo Durkheim (2007), um fenômeno, para ser geral, tem como exigência a sua aparência comumente a maior, se não todas, parte da sociedade. Assim, a circunstância de sua generalidade é sua coletividade e não o contrário. A correnteza dos modos de agir, pensar e sentir, que existe “fora das consciências individuais” confirma sua expressão na coletividade, o que não permite, por exemplo, analisar comportamentos individuais em “sentimentos coletivos”, aqueles que sintetizam o espírito de uma reunião de indivíduos em uma dada situação.

Por fim, o terceiro elemento que define um fato social e que confirma seu caráter coletivo como expressão é a exterioridade. Este elemento aparece de modo mais presente como proximidade de outras definições. Isso pode ser confirmado na ocasião em que a generalidade assume “tipos de conduta” que “não apenas são exteriores ao indivíduo, como também são dotados de uma força imperativa e coercitiva em virtude da qual se impõem a ele, quer

ele queira, quer não” (Ibid., p.02). Neste sentido, a exterioridade da generalidade é a força mesma da coercitividade, o fenômeno se impõe ao indivíduo como condição exterior a ele e expressa o que é comumente “entre todos os sentimentos individuais”, assim, trazer à tona o sentimento coletivo, afirma Durkheim:

[...] é algo completamente distinto, conforme mostramos. É uma resultante da vida comum, das ações e reações que se estabelecem entre as consciências individuais; e, se repercute em cada uma delas, é em virtude da energia social que ele deve precisamente à sua origem coletiva. Se todos os corações vibram em uníssono, não é por causa de uma concordância espontânea e preestabelecida; é que uma mesma força os move no mesmo sentido. Cada um é arrastado por todos. (DURKHEIM, 2007, p. 9 – 10 – grifo nosso).

Para os estudos dos fenômenos sociais, Durkheim sugere que estes sejam considerados “em si mesmos”, deslocados da individualidade em que, aparentemente, pode se apresentar, assim, Durkheim afirma que “é preciso estudá-los de fora, como coisas exteriores, pois é nessa qualidade que eles se apresentam a nós.” (Ibid., p. 28). A representação coletiva da exterioridade é uma propriedade deste elemento fundante do fato social, a correnteza dos modos de agir, pensar e sentir lembradas acima só pode existir, como afirmou Durkheim, “fora das consciências individuais.” (Ibid., p.02). Em todo caso, a consciência individual só pode assumir a expressão de uma representação coletiva. Como o autor exemplificou na seguinte afirmação: “[...] não é a pena que faz o crime, mas é por ela que ele se revela exteriormente a nós, e é dela portanto que devemos partir se quisermos chegar a compreendê-lo”. (Ibid., p. 43).

Em um estudo sobre representações coletivas na obra de Émile Durkheim, Oliveira (2012) apresenta uma pista para a

compreensão das representações, afirmando que “as representações religiosas, como qualquer outro tipo de representações, são formas de classificação e de pensamento coletivo; são ao mesmo tempo representações da consciência coletiva e de expressões da realidade.” (OLIVEIRA, 2012, p. 86). A indicação das representações religiosas como representações coletivas<sup>6</sup> permite compreender o modo como Durkheim observou o objeto da religião. O caráter de manutenção de “certos estados mentais” de grupos religiosos é uma expressão da passagem entre as representações individuais e representações coletivas. Neste contexto, Durkheim ilustra a maneira na qual a psicologia concebe seu objeto de estudo e a sua dificuldade, que, ao concebê-lo, trata-o de modo objetivo.

Assim, os fatos psíquicos, afirma Durkheim, “são naturalmente dados como estados do sujeito, do qual eles não parecem sequer separáveis. Interiores por definição, parece que só se pode tratá-los como exteriores violentando sua natureza”. Contrário à essa abordagem, os fatos sociais, continua o autor, “têm mais naturalmente e mais imediatamente todas as características da coisa” (DURKHEIM, 2007, p. 31). Ainda sobre a distinção entre o fato social e o fato psíquico, Durkheim segue afirmando que:

É verdade que não somos incapazes de coagir a nós mesmos; podemos conter nossas tendências, nossos hábitos, até mesmo nossos instintos, e deter seu desenvolvimento por um ato de inibição. Mas os movimentos inibidores não poderiam ser confundidos com aqueles que constituem a coerção social. O *processo* dos primeiros é centrífugo; o dos segundos, centrípeto. Uns são elaborados na consciência individual e tendem em seguida a exteriorizar-se; outros são primeiramente exteriores ao indivíduo e tendem em seguida a modelá-lo desde fora à sua imagem. A inibição, se quiserem, é o meio pelo qual a coerção social produz seus efeitos psíquicos; ela não é essa coerção. (Ibid., p. 104).

As representações podem, partindo de um pressuposto empírico, afirma Oliveira (2012), “representar qualquer coisa” e, portanto, elas “sintetizam o que os homens pensam sobre si mesmos e sobre a realidade que os cerca. É [...] uma forma de conhecimento socialmente produzida”. (OLIVEIRA, 2012, p.71). No entanto, não é suficientemente satisfatório assumir essa premissa, pois, no empreendimento das representações coletivas, na obra *Representações individuais e representações coletivas*, Durkheim alerta sobre a relatividade da autonomia das representações coletivas nos corpos grupais, de modo que ela só possível de acordo com as condições na qual é perpetuada, indicando aqui a dependência e, ao mesmo tempo, essas condições são as forças mesmas peculiares às representações. Nas palavras de Durkheim:

Se as representações, uma vez que existem continuam a existir por si, sem que sua existência dependa perpetuamente do estado dos centros nervosos, se são suscetíveis de agir diretamente umas sobre as outras, de se combinar de acordo com leis que lhes são próprias, é porque são realidades, que mesmo mantendo íntimas relações com seu substrato, dele são entretanto, até certo ponto, independentes. Realmente, essa autonomia não pode ser mais do que relativa, pois não há reino da natureza que não se vincule aos outros reinos; nada será, pois, tão absurdo quanto erigir a vida psíquica sobre uma espécie de absoluto que não viria de lugar nenhum e que não se ligaria ao resto do universo. (...) por outro lado, conclui-se do que foi dito que a vida representativa não é inerente à natureza intrínseca da matéria nervosa, pois que subsiste em parte por suas próprias forças e tem maneiras de ser que lhe são peculiares. (DURKHEIM, 1970, p. 32)

Assim, analisar as representações como expressões dos fatos sociais<sup>7</sup> ajuda a entender a articulação de ambos conceitos, no qual a representação coletiva pode ser considerada um produto da coletividade, desde uma perspectiva histórica dos

grupos sociais, elas podem ser “passadas” de geração em geração por modos de sentir, pensar e agir na sociedade, podendo ser expressadas pelas ações individuais, mas entendidas somente no contexto social (permitindo a colocação da seguinte pergunta: existe uma ação que se pode dominar como individual?), na medida em que a representação coletiva tende mais à perspectiva da percepção, pois ela constitui o modo como os grupos sociais percebem o meio em que vivem e, como expressão dos fatos sociais, estão relacionadas à exterioridade, coercitividade e generalidade dos elementos que constitui as práticas sociais.

### **A atitude *blasé* como uma representação coletiva**

Embora Émile Durkheim desafie a eficiência dos estímulos nervosos como objeto da ciência da sociedade e Georg Simmel os tome como reflexo da permanência de formas de sociabilidade, isso não impede de apresentar um panorama geral, que permite articular uma possível aproximação do conceito caráter *blasé* com o conceito de representação coletiva. Neste sentido, a proposta aqui é observar como o caráter *blasé* se aproxima dos sentidos atribuídos à representação coletiva.

Georg Simmel não afere o caráter *blasé* positiva ou negativamente, assim, este recurso da vida nas grandes cidades é o objeto que possibilita “cada pessoa em contato com inumeráveis outras todos os dias” (SIMMEL, 1983, p. 126). A observação deste fenômeno como um objeto da ciência sociológica é inaugurada por Simmel. Deste modo, Durkheim, ao dissertar sobre a construção de objetos da ciência, afirma que:

No momento em que uma nova ordem de fenômenos torna-se objeto de ciência, eles já se acham representados no espírito, não apenas por imagens sensíveis, mas por

espécies de conceitos grosseiramente formados. Antes dos primeiros rudimentos da física e da química, os homens já possuíam sobre os fenômenos físico-químicos noções que ultrapassavam a pura percepção, como aquelas, por exemplo, que encontramos mescladas a todas as religiões. (DURKHEIM, 2007, p. 15).

Mesmo que Durkheim apresente, previamente, o objeto da ciência *post festum* à representação do espírito na citação acima, se aproximando do caráter *blasé*, uma vez que Simmel deixa pistas para a identificação desta forma de sociação como um produto da formação das grandes cidades, o primeiro restringe, posteriormente, os objetos da ciência às abstrações, o que nega o caráter *blasé*, haja vista que é um objeto abstraído, mas está presente nas práticas sociais. Já não se pode afirmar o mesmo das “imagens sensíveis”, nem pelos conceitos “grosseiramente formados”, na medida em que ambos, em geral, se limitam ao campo abstrato.

No entanto, partindo do pressuposto de que o caráter *blasé* é uma forma de sociação e, como tal, sugere a articulação de interesses coletivos em cooperação ou em conflito (ou em ambos, de acordo com a motivação do grupo e o ponto de vista de observação da atitude interessada), ele pode ser concebido de acordo com uma representação coletiva se considerar-se a seguinte afirmação de Durkheim:

As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para fazê-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas ideias e sentimentos; longas séries de gerações acumularam aqui sua experiência e seu saber. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa do que a do indivíduo, está aqui, portanto, como que concentrada. (DURKHEIM, 1984, p. 216).

Deste modo, é conveniente retomar aqui a reflexão sublinhada em tópico anterior, na qual Simmel destaca o posicionamento dianteiro dos interesses da sociedade em relação aos interesses dos indivíduos e, além disso, o autor acrescenta o problema da continuidade das formas sociais, afirmando:

Dizemos que é o mesmo Estado, o mesmo exército, a mesma associação, que existe hoje e que já existiu há dezenas e, talvez, centenas de anos atrás; entretanto, entre os membros atuais do grupo, não há, dentre eles, uma que seja o mesmo de outros tempos. [...] O fato de estarem os indivíduos uns ao lado dos outros, consequentemente exteriores uns aos outros, não impede a unidade social de serem constituídos; a união espiritual dos homens triunfa sobre sua separação no espaço. Da mesma forma, a separação temporal das gerações não impede que sua sequência forme, para nossa representação, um todo ininterrupto. (SIMMEL, 1983, p. 48 – 49).

Essa reflexão de Simmel pode ser comparada à citação anterior, de Durkheim, na qual é possível, com algum esforço, observar uma “imensa cooperação” estendidas no espaço e no tempo, bem como as associações de “espíritos diversos”, na constituição de uma determinada “unidade social”. Dessa maneira, “a vida do espírito” como um corpo social, que concentra formas de sociabilidade, pode ser considerada um conjunto de representações coletivas, assim como o dinheiro, que “indaga apenas por aquilo que é comum a todos” (SIMMEL, 2005, p. 579), objeto mantenedor do “espírito contábil”, o caráter *blasé* é uma forma de sociabilidade que se mantém e é mantenedora, ao mesmo tempo, do espírito das grandes cidades.

### **Considerações finais**

A comparação dos elementos teóricos dos autores aqui

apresentada não permitiu concluir alguma certeza de proximidade ou distanciamento entre estes, o que poderia ser realizado por meio de comparações biográficas dos conceitos comparados, levando em conta que os autores foram contemporâneos tanto em vida quanto em questões sociológicas. No entanto, como um problema de pesquisa, a comparação se demonstrou relevante, na medida em que possibilitou a construção de questões relativas ao processo de elaboração teórica de Émile Durkheim e Georg Simmel. Quando se tratou aqui do primeiro problema destacado na obra de Simmel, como as formas se mantêm, a questão dos interesses da sociedade em relação aos interesses dos indivíduos apareceu de modo incisivo na noção de continuidade das formas sociais, i.e., como elementos metodologicamente inseparáveis na definição do caráter *blasé*.

É exatamente a conclusão acima que indicou a proximidade primeira da comparação entre o caráter *blasé* e a representação coletiva, pois essa ideia de eminência dos interesses da sociedade sobre os interesses individuais esbarra na definição de fato social conceituada por Émile Durkheim (2007), contudo, se limitou aqui apenas na ênfase dos três elementos constituintes do fato social (coercitividade, exterioridade e generalidade). Assim, a ideia de compreender as representações coletivas como expressão dos fatos sociais auxiliou no entendimento sobre a maneira pela qual um recurso que protege os indivíduos na vida da cidade grande com o fim de manter as formas sociais pode ser representado ou mesmo ser a própria representação desses indivíduos em grupo. Contudo, a discussão sobre a definição de fato social tomou uma proporção menos prioritária, o que impediu, por exemplo, no desenvolvimento daquela eminência dos interesses da sociedade sobre os interesses individuais grifados nas obras de Durkheim aqui utilizadas.

Dessa maneira, a observação da permanência das formas

sociais por meio da noção de “sentimento de unidade”, presente nas interações sociais, sinalizou a necessidade de situar o dispositivo do “conflito”, entendido por Simmel como uma força integradora dos grupos sociais, na medida em que este ocupa a função de recurso para relações “puramente externas” dos grupos. Portanto, o entendimento do conflito como força integradora se deve à questão colocada anteriormente a este dispositivo: a permanência das formas. Isso se pode observar quando se tratou do caráter *blasé* como forma de sociabilidade, no qual a sociabilidade, entendida aqui como uma forma social de natureza específica, é uma categoria capaz de responder as necessidades práticas dos indivíduos nas relações sociais, como é o caso do caráter *blasé* que, enquanto um recurso de proteção dos indivíduos nas grandes cidades, concentra interesses da sociedade.

Por fim, dos objetivos alcançados neste trabalho, que partiu da hipótese de proximidade entre o caráter *blasé* e representações coletivas, além da conclusão sobre a relação entre interesses individuais e interesses da sociedade presente na construção teórica dos conceitos aqui tratados, a ideia de representação coletiva e a sua aproximação com o caráter *blasé* permitiu observar este último também como uma representação coletiva, de modo que se pode afirmar que o caráter *blasé*, este recurso disponível ao indivíduo da grande cidade, pode ser entendido na qualidade de um fato social, portanto, uma representação coletiva, dado que este recurso em si, tal como uma representação coletiva, por mais caráter de coisa que possa assumir, só pode ser observado nas relações sociais, não existindo separadamente da sociedade ou dos indivíduos. Mais importante ainda: grifar que observar um objeto pela ótica de outro objeto é apenas um exercício de observação, o que não define nem o primeiro, nem o segundo, quando comparados entre si.

**Notas:**

O autor é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense e graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Endereço de e-mail: lucasafonso@id.uff.br

**1** Como apontou Koury (2002): Os *Année Sociologique* em sua primeira fase, que vai de 1896 até 1910, publicou quase que regularmente, em seus números, resenhas críticas sobre os trabalhos de Georg Simmel [...] as resenhas de Durkheim sobre os livros "*Ueber räumliche projectionen socialer formen*" [...] e o clássico "*Soziologie. Untersuchungen über die formen der vergesellschaftung*" [...] demonstra o conhecimento de Durkheim e da Escola Francesa de Sociologia sobre o sociólogo alemão e sua importância teórica, mas, e sobretudo, pela busca de estabelecer as diferenças entre a construção sociológica francesa e a simmeliana. Em todas as resenhas está presente este esforço de estabelecer pontos críticos que orientam os trabalhos de Simmel e os distanciam, ou melhor, talvez, os separam da Escola Francesa. (KOURY, 2002, p. 266 – 267).

**2** Aqui, é importante ressaltar que, embora o contexto político, social e econômico no qual Simmel estava inserido (como bem demonstra seus objetos de pesquisa, que dialogam com um contexto de expansão de certas formas capitalista de produção) dialogasse diretamente com a sua produção teórica, assim como Durkheim, o exercício aqui não permitia uma exposição lógica desses contextos históricos, que tenderiam à um exercício mais aproximado de comparação da realidade socioeconômica nas quais os autores estavam inseridos e a sua relação com seus respectivos objetos de pesquisas do que uma comparação de natureza conceitual. De

todo modo, é fundamental que se saiba que ao fazê-lo, o autor está cômico das consequências teóricas de suspender a questão.

**3** “Talvez não haja nenhum fenômeno anímico que seja reservado de modo tão incondicional à cidade grande como o caráter blasé”. (SIMMEL, 2005, p. 581).

**4** “Os problemas mais profundos da vida moderna brotam da pretensão do indivíduo de preservar a autonomia e a peculiaridade de sua existência frente às superioridades da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da técnica da vida.” (SIMMEL, 2005, p. 577).

**5** Entendemos *consciência individual e coletiva* em Durkheim como formas do pensamento individual e coletivo, assim, como representações da mesma natureza. Durkheim utiliza termos distintos para tratar das expressões, pensamentos, consciência e representações individuais e coletivas. Elas não significam a mesma coisa, porém, todas se aproximam com o sentido que Durkheim atribuiu à noção de representação. Podemos observar esse entendimento, por exemplo, nas representações religiosas, como afirmou Oliveira, “as representações religiosas, como qualquer outro tipo de representações, são formas de classificação e de pensamento coletivo; são ao mesmo tempo representações da consciência coletiva e de expressões da realidade”. (OLIVEIRA, 2012, p. 86). No entanto, essa distinção não é fundamental para o entendimento do objeto proposto neste artigo.

**6** Como se pode perceber de acordo com a interpretação de Oliveira: “[...] crenças são representações, cultos (e ritos) são práticas. Esse conjunto é indissociável. [...] Temos aqui uma afirmação muito

semelhante àquela presente no artigo Representações individuais e representações coletivas, quando afirma que “[...] as representações originam-se na “reunião de indivíduos”. Ou novamente aqui: “As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem apenas no seio dos grupos reunidos e que estão destinadas a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos” (Durkheim, 1912, p. 21)”. (OLIVEIRA, 2012, p. 87).

7 Uma observação importante é que a representação coletiva é um fato social, no entanto, sua natureza de exterioridade aos indivíduos constitui uma expressão mesma dos fatos sociais, podendo ser observada como uma expressão, um recurso metodológico que facilita o entendimento da ideia de como uma coisa coletiva pode ser representada e, ao mesmo tempo, a própria representação.

## **REFERÊNCIAS:**

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.C.; PASSERON, J.C. A profissão de Sociólogo. (3ª edição). Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

DURKHEIM, É. Sociologia e Filosofia. Tradução de J. M. de Toledo Camargo. 1ª Ed. Companhia Editora Forense, Rio de Janeiro, 1970.

\_\_\_\_\_. As regras do método sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. Sociologia da religião e teoria do conhecimento; Sociedade como fonte do pensamento lógico. In: RODRIGUES,

José Albertino. Org. Florestan Fernandes Coord. Durkheim Sociologia. São Paulo, Editora Ática, 2000. pp. 147 - 160; 166 - 182.]

\_\_\_\_\_. As formas elementares da vida religiosa. In: Os pensadores. São Paulo: Abril, 1973, p. 505-550.

\_\_\_\_\_. Georg Simmel: Filosofia do dinheiro. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. RBSE, v.1, n.2, pp.242-245, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

GIDDENS, Anthony. Introdução. In: GIDDENS, Anthony. Política, Sociologia e Teoria Social. São Paulo: Unesp, 1997.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Durkheim lendo Simmel: uma apresentação. RBSE, v.1, n.2, pp.266-267, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

MORAES FILHO, E. Introdução. In: MORAES FILHO, E. (org.). Georg Simmel. São Paulo: Ática, 1983a, pp. 7-44.

OLIVEIRA, Márcio de. O conceito de representações coletivas: uma trajetória da divisão social do trabalho às formas elementares. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 67-94, jul./dez. 2012.

QUINTANEIRO, Tania; Durkheim. In: QUINTANEIRO, Tania; BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro. Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber. 2. ed. rev. amp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SIMMEL, G. Como as formas se mantêm. In: MORAES FILHO, E. (org.). Georg Simmel. São Paulo: Ática, 1983a, pp. 46 – 58.

\_\_\_\_\_. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, E. (org.). Georg Simmel. São Paulo: Ática, 1983b, pp. 122 – 135.

\_\_\_\_\_. Sociabilidade – Um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, E. (org.). Georg Simmel. São Paulo: Ática, 1983c, pp. 165 – 181.

\_\_\_\_\_. As grandes cidades e a vida do espírito (1903) .Mana vol.11 no.2 Rio de Janeiro, 2005, pp. 577 – 591.

\_\_\_\_\_. O dinheiro na cultura moderna. SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold (orgs.) Simmel e a Modernidade. Brasília: Unb, 1998. p.23-40

**Porto de expectativas: enobrecimento e resistências nas intervenções do projeto “Porto Maravilha”, cidade do Rio de Janeiro.**

**Port of expectations: ennoblement and resistances on the interventions in “Porto Maravilha” project, city of Rio de Janeiro.**

**Puerto de expectativas: ennoblecimiento y resistencias en las intervenciones del proyecto “Porto Maravilha”, ciudad de Río de Janeiro.**

Mayã Martins

**RESUMO:**

O artigo busca compreender as intervenções urbanas englobadas no projeto “Porto Maravilha”, sobretudo os discursos focados no embelezamento e no enobrecimento. O processo de implantação é iniciado em 2009 na Região Portuária do Rio de Janeiro, um lugar alvo de discursos assentados no léxico da decadência. O atual cenário é compreendido como uma possibilidade de acessar questões sobre o contexto contemporâneo do Rio de Janeiro, no qual mudanças urbanas tornam latentes certos conflitos e percepções de cidade, tais como o discurso de “retorno” ao centro e as resistências para a permanência na área.

**Palavras-chave:** intervenções urbanas, gentrificação, enobrecimento, embelezamento.

**ABSTRACT:**

The following article seeks to comprehend the urban interventions embraced

by the “Porto Maravilha” project, especially the discourses focused on embellishment and ennoblement. The process of implantation was initiated in 2009 at the Port Area of Rio de Janeiro, target of discourses focused on the lexicon of decadence. The current scenery is comprehended as a possibility to access questions about the contemporary context of Rio de Janeiro, when urban changes makes latent certain conflicts and perceptions of the city, such as the discourse of “return” to the city center and the negotiations for staying in this area.

**Keywords:** urban interventions, gentrification, ennoblement, embellishment.

### **RESUMEN:**

El artículo busca entender las intervenciones urbanas incluidas dentro del proyecto “Porto Maravilha”, especialmente los discursos centrados en el embellecimiento y en el ennoblecimiento. El proceso de implantación se inicia en 2009 en la Región del Puerto de Rio de Janeiro, un lugar de destino de los discursos sentados en el léxico decadencia. El escenario actual es entendida como la posibilidad de acceder a temas de contexto contemporáneo de Río de Janeiro, en el que los cambios urbanos hacen ciertos conflictos latentes y las percepciones de la ciudad, como el discurso de la “vuelta” al centro y las negociaciones para quedarse en la zona.

**Palabras clave:** intervenciones urbanas, gentrificación, ennoblecimiento, embellecimiento.

## PROJETOS DE CIDADE

O interesse no estudo das intervenções urbanas contemporâneas na Região Portuária da cidade do Rio de Janeiro advém dos recentes enfoques midiáticos e das gestões públicas. A recorrência de representações torna-se mais intensa a partir do final dos anos 2000, em plena efervescência dos debates sobre um novo e ambicioso projeto urbanístico, o Porto Maravilha. O presente artigo é um recorte construído a partir de uma pesquisa de mestrado<sup>1</sup> desenvolvida no período de 2011 a 2013 com foco nos discursos sobre o projeto Porto Maravilha que, em diálogo com outras configurações da cidade, são sustentados pela perspectiva do embelezamento (MARTINS, 2013).

Os instrumentos metodológicos utilizados foram a sistematização de fontes de imprensa e da gestão pública, trabalho de campo etnográfico e análise de reuniões e de eventos relacionados ao projeto. Como questão, indago-me acerca de como a cidade pode ser pensada através de mudanças urbanísticas que, em curso, atualizam o seu imaginário. Quais articulações fomentam o projeto? O que é considerado importante como recurso? Quais são as estratégias adotadas frente a materialidade das obras? O objetivo é o de compreender a referência de cidade que vem sendo construída, influenciada por cidades estrangeiras - especialmente a cidade de Barcelona, na Espanha – e permeada por grandes e polêmicas transformações<sup>2</sup>. Trata-se do acompanhamento, contextualizado, do período de um processo que inevitavelmente terá desdobramentos.

A Região Portuária da cidade do Rio de Janeiro está, pelas classificações da Prefeitura, localizada na Área de Planejamento Centro<sup>3</sup>, a AP 1, e é composta pelos bairros Caju, Santo Cristo, Saúde e Gamboa. As mudanças urbanísticas em curso na Região Portuária da cidade do Rio de Janeiro desde o início dos anos 2000

possibilitam a análise de um momento extraordinário que torna latentes certos conflitos e percepções de cidade. Em junho de 2009, a Prefeitura do Rio de Janeiro, com o apoio dos níveis de poder federal e estadual, propõe o projeto Porto Maravilha, na Região Portuária da cidade, como prioridade política. A Prefeitura, coordenadora da proposta, e o Governo do Estado contam, cada um, com 6 % dos terrenos da região, enquanto o Governo Federal possui a maior parte dos lotes, 62%, sendo proprietário da companhia Docas do Rio, autoridade portuária. O projeto insere-se nas diretrizes do Plano de Recuperação e Revitalização da Região Portuária, o PORTO DO RIO, que começou a ser desenvolvido em 2001 (IPP, 2003).

É a partir da década de 1960 que passa a ser comum o uso no termo projeto e o foco do planejamento urbano em “operações pontuais em detrimento da ideia da cidade como um todo e do alcance do processo de intervenção” (RUBINO, 2006, p. 69). O projeto Porto Maravilha é estabelecido por meio da Lei Municipal Complementar n° 101/2009, promulgada em 23 de novembro de 2009<sup>4</sup>, e com autoria assinada pelo poder executivo municipal. O eixo do projeto move-se a partir de um consórcio, nomeado Operação Urbana Consorciada da Área de Especial Interesse Urbanístico (Aeiu) da Região Portuária do Rio de Janeiro. Os limites dos cerca de 5 milhões de metros quadrados de abrangência são delimitados, basicamente, por três grandes avenidas da área central da cidade: a Av. Presidente Vargas, a Av. Rio Branco, a Av. Francisco Bicalho e a Av. Rodrigues Alves.

Simultaneamente à lei de criação da operação urbana é promulgada a Lei Municipal Complementar n° 102/2009, instituidora da Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto do Rio de Janeiro (CDURP), gestora da área de especial interesse recém-criada, e, por consequência,

prestadora de contas à Comissão de Valores Mobiliários (CVM) e participante na Secretaria Municipal de Urbanismo (SMU), de grupo para aprovação de empreendimentos imobiliários. A CDURP é a responsável por articular as conexões entre a prefeitura, demais órgãos públicos e as Parcerias Público Privadas (PPPs), cujo maior expoente é o consórcio Porto Novo, formado pelas empreiteiras Norberto Odebrecht, OAS e Carioca Engenharia, escolhido vencedor da primeira PPP da cidade.

Para a análise do projeto foram consultados, além da legislação, documentos e discursos oficiais produzidos pela Prefeitura/CDURP, como o Estudo de impacto de vizinhança (EIV)<sup>5</sup>, e as reportagens que são disponibilizadas no endereço eletrônico do projeto<sup>6</sup>. Parte dos investimentos em equipamentos culturais e de lazer, voltada mais especificamente para o desenvolvimento de um potencial turístico no lugar, está sendo formulada com isenção de pagamento de Certificados de Potencial Adicional de Construção (CEPACs). A implantação dos CEPACs, ou seja, do aumento do potencial construtivo na região além dos limites atuais, é autorizado pela Lei Municipal Complementar n° 101/2009. Cabe ainda à PPP a coleta de lixo e o controle de trânsito, serviços que antes eram atribuições exclusivas do poder municipal e tornaram-se parcialmente privatizados, o que revela a amálgama delicada entre os poderes público e privado no desenrolar do projeto.

A denominação desse processo é um alvo de disputas. Diversas palavras são utilizadas para tentar sistematizar o que é um projeto ou uma intervenção urbanística, tais como revitalização, reurbanização, reforma, remodelação, requalificação, reabilitação e seus análogos. Os termos empregados na definição do projeto baseiam-se, portanto, no léxico da decadência e em um inédito inventado. Tais palavras têm um caráter de eufemismo, com

amenização do potencial brusco da força interventora. Para além da conotação positivada do projeto, há ainda a perda dos sentidos dos termos. Rubino (2009, p. 35), inspirada em Bresciani (2001, p. 343 *apud* RUBINO, 2009, p. 35), infere que a pluralidade de palavras para nomeação de projetos urbanos é mais do que suavizações da linguagem para processos contemporâneos de “limpeza urbana”, pois o uso genérico e irrefletido dessas palavras as esvazia de possíveis significados. Optou-se, assim, por utilizar no texto palavras mais neutras e com apelo mais palpável, como implantação do projeto, obras e intervenções urbanísticas.

A primeira fase das obras do projeto Porto Maravilha foi inaugurada no dia 1º de julho de 2012. O prefeito Eduardo Paes, que assumiu o cargo em 2009 e foi reeleito, é acompanhado na cerimônia por um ator caracterizado como Pereira Passos, prefeito da cidade no início do século XX, mais especificamente no período de 1902 a 1906. O evento transcorreu no recém-reformado Jardim do Valongo, que foi projetado pelo paisagista Luiz Rey na gestão de Pereira Passos. Na concepção original dessa apresentação dos resultados da primeira fase do Porto Maravilha, seria o prefeito Eduardo Paes quem estaria vestido aos modos de Pereira Passos, porém a figura polêmica do antigo prefeito marca uma série de contradições entre as reformas urbanas cariocas dos inícios deste século e do anterior. Além da própria polêmica do exercício da teatralização por um burocrata, que o afastaria de uma imagem de político íntegro e sério, há outros aspectos delicados na analogia.

Durante a gestão de Pereira Passos a questão da habitação, ou a falta dela, foi central. Em 1906 foram 1681 habitações derrubadas e vinte mil pessoas obrigadas a procurar nova moradia no espaço de vinte anos (ROCHA, 1995, p. 69). Os dois principais aspectos da reforma urbana de Pereira Passos eram, de acordo

com Rocha (1995, p. 57), a melhoria nos meios de comunicação e a especulação imobiliária. Em razão das controvérsias sobre as remoções que são atualmente uma das marcas negativas da gestão de Eduardo Paes, este buscou afastar a associação direta com Pereira Passos. Estabelece-se uma diferença discursiva frente a Pereira Passos. Enquanto este é visto como o responsável pela reforma que levou às primeiras favelas e à precariedade desses locais, Paes tenta enfatizar retoricamente a presença da população na Região Portuária para distanciar-se da parte negativa de sua associação com o prefeito do início do século XX. Eduardo Paes enfatiza a ligação simbólica a outro ex-prefeito, para compensar o lado controverso da herança de Passos, afirmando que gostaria de ser lembrado como:

Um urbanista à la Pereira Passos com um coração à lá Pedro Ernesto [que promoveu melhorias nas áreas da educação e da saúde]. Sob o ponto de vista da modernização da cidade, de grandes intervenções que possam melhorar e recuperar o Rio, acho que tem muita coisa acontecendo como aconteceu no governo Passos<sup>7</sup>.

O recorte histórico à luz da gestão de Pereira Passos expõe como a Região Portuária é marcada por um passado de embates frente a intervenções urbanísticas que possibilitam pensar o alcance da originalidade das propostas do atual projeto. O jogo delicado de proximidades do prefeito vigente com o antigo prefeito revela a reinvenção do passado através de novos significados contemporâneos. O discurso cauteloso é justificado com a materialidade impetuosa de um ponto em comum entre as gestões, a das remoções, ainda que consideradas as proporções menores, até o momento, da situação contemporânea. Segundo o dossiê *Megaeventos e violações de Direitos Humanos no Rio de Janeiro*, lançado em 2012 pelo Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do

Rio de Janeiro, o quadro síntese até 2011 das famílias removidas ou ameaçadas é de 1860 removidas e 5325 ameaçadas, num total de 7185 famílias alvo das políticas de remoção. Destes números, correspondem ao projeto Porto Maravilha como justificativa 35 famílias removidas e 1415 famílias ameaçadas.

O perfil dos domicílios da cidade traçado a partir da análise do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2000, época em que começaram a ser elaborados os planos recentes de intervenção na Região Portuária, ratifica uma visão de abandono enfatizada pela imprensa, como já mencionado. De acordo com Sigaud (2007: 4-14), a Região Portuária possui a quinta, entre 33 regiões administrativas, maior proporção de unidades desocupadas (15%) e a quarta maior proporção de domicílios improvisados (0,8%), ou seja, os que são localizados em unidade não-residencial e não possuem dependências destinadas exclusivamente à moradia. Ademais, figura como a terceira região com maior déficit de crescimento do Censo de 1991 para o de 2000 (- 6,4%).

De acordo com o relatório da Habitar o Centro, macrofunção da prefeitura do Rio de Janeiro com o objetivo de coordenar os órgãos municipais relacionados à promoção do uso habitacional na área central da cidade, a mesma apresenta boas oportunidades de produção de habitações para faixas de renda média e média baixa (2003, p. 7-9). Ignora-se, portanto, a população local de baixa renda residente em situações precárias, como em ocupações e outras formas de domicílios improvisados. A existência dessas formas de moradia e das características socioeconômicas da população é, de toda forma, reconhecida pelo relatório: “Existência, em geral, de uma população de baixo poder aquisitivo, vivendo em cortiços, sem recursos para conservar os prédios e muitas vezes em situação de conflito com os proprietários” (2003, p. 11). No entanto, ao

invés de tratar a precariedade dessas moradias e a situação de seus habitantes como uma questão prioritária nas medidas urbanísticas, considera-se a expulsão, nos termos do relatório, como um problema passível de interferir nos trabalhos dos funcionários da SMU que trabalham no processo de reabilitação.

Apesar de novos empreendimentos imobiliários também possibilitarem a chance de garantia de residência a quem recebe até três salários mínimos, como o Programa Morando no Centro, são poucas, comparadas à população, as unidades habitacionais finalizadas. No Morando no Centro, eram apenas, até 2013, cinco empreendimentos finalizados (João Homem, Joaquim Silva, Laurinda, André Luiz e João Caetano), todos comercializados em 2007, que somam apenas 47 unidades habitacionais. Os candidatos a beneficiários tiveram que comprovar rendimentos de R\$ 900 a R\$ 1.200 para os imóveis avaliados em até 34 mil reais e de R\$ 1.200 a R\$ 1.800 para imóveis no valor de até 40 mil reais (OLIVEIRA, 2008, p. 8). A possibilidade de adquirir um imóvel com as rendas de até dois e de dois a cinco salários mínimos é raríssima, de acordo com a pesquisa “Mobilidade Residencial na Cidade do Rio de Janeiro” elaborada por Abramo (2003).

O desincentivo ao uso habitacional do centro, atualmente em reversão, não é uma característica recente (OLIVEIRA, 2009, p. 35; SAMPAIO, 2007, p. 106). É na gestão do prefeito Pereira Passos que se marca a trajetória da diminuição do uso habitacional do centro do Rio de Janeiro, e que atualmente se busca reverter com a atração de uma população residente mais enriquecida. Durante o período em que Pereira Passos esteve no poder, diversos projetos de renovação urbana foram implantados para consolidar o centro como núcleo financeiro e de decisões da cidade, como a demolição de cortiços e de ruas, o que provocou a saída em larga escala da

população com menor poder aquisitivo (ABREU, 1987, p. 71-91; SAMPAIO, 2007, p. 111-113; OLIVEIRA, 2009, p. 56-60).

Apesar de se intensificar na gestão de Pereira Passos, a proliferação de cortiços no centro já preocupava os prefeitos de mandatos anteriores, que combatiam esses tipos de habitação (ENDERS, 2002, p. 202; OLIVEIRA, 2009, p. 58) a partir, sobretudo, de um discurso sanitarista, ou seja, ancorado em práticas de higiene em prol da saúde, e em uma identificação da precariedade habitacional com a marginalidade social (VALLADARES, 1982). Nas décadas seguintes à prefeitura de Pereira Passos permaneceu o processo de esvaziamento populacional do centro devido à especialização dos serviços e da mudança de uso de certas áreas historicamente residenciais em escritórios e espaços para o comércio. A concentração das atividades econômicas na área central e a competição pelo uso do solo habitacional para outros fins geraram o deslocamento populacional para o norte, o oeste e o sul da cidade.

No caso recente da Região Portuária, a Prefeitura possuía expectativas quanto ao aumento do seu uso habitacional. De acordo com o IPP<sup>8</sup>, a perspectiva de crescimento dos bairros da Região Portuária nos anos 2010 a 2020 é de 13,16%, enquanto o crescimento esperado do bairro Centro é de 3,59%. A Zona Sul, região enobrecida da cidade, já demonstra a saturação dos empreendimentos imobiliários, com expectativa de que o bairro de Copacabana cresça 0,01% no período – bairro esse que entre 1920 e 1970 cresceu 1500%, sete vezes mais que a cidade em geral (VELHO, 1973, p. 23-28). As justificativas para as atuais intervenções urbanísticas na área central situam-se na viabilidade da modificação de um contexto percebido como degradado e nas críticas ao modo de crescimento da cidade, que privilegiou outras regiões.

## **Circuitos da Permanência**

O projeto Porto Maravilha costuma apresentar discursos técnicos para fornecer justificativas, porém uma das maiores bases para sua legitimação é a propaganda. O estande “Meu Porto Maravilha” explicitava a intenção pedagógica na apresentação do projeto. Uma pequena instalação na Av. Barão de Tefé abrigava o estande que permaneceu no período de 2012 a 2016, com a organização terceirizada pela Sapoti Eventos. A estrutura disponibilizava vídeos e folhetos supostamente informativos sobre o projeto, mas que em muito se assemelham aos espaços de propaganda de condomínios e de centros comerciais, revelando outra faceta dos cruzamentos entre as esferas pública e privada. No estande “Meu Porto Maravilha”, encontram-se maquetes convidativas e diversas imagens, impressas e em dispositivos digitais, com perspectivas futuras da região. Tal configuração não é exclusiva deste contexto, pois há um “aspecto cenográfico que caracterizaria as políticas contemporâneas de ‘revitalização’” (LEITE, 2007, p. 72).

A propaganda desempenhava um forte papel na tentativa de convencimento das potenciais qualidades do Porto Maravilha. Ademais, a comunicação com a sociedade muitas vezes mascara a publicidade como uma fonte genuína de informação. Dos boletins do Porto Maravilha ao estande “Meu Porto Maravilha”, mostram-se novidades e agendas apenas com o lado das intervenções considerado como positivo. Park considera a publicidade como um marco da vida urbana por ser uma forma reconhecida de controle social, assim como a opinião pública (1915, p. 59, 60). Para Velho, a veiculação de propagandas possui um grande poder de mudar expectativas, pois “há uma atuação sobre as aspirações dos grupos sociais, alterando-as ou enfatizando-as” (1973, p. 88). No caso do Porto Maravilha, as propagandas dialogam com um ideário de centro

bem conectado ao restante da cidade e estruturalmente transformado.

O estande “Meu Porto Maravilha” oferecia visitas guiadas gratuitas até o Jardim do Valongo, com parada no Cais do Valongo. As visitas guiadas podiam ser feitas de segunda a sexta-feira às 11h ou às 14h. Durante a visita que fiz, a guia definiu o Porto Maravilha como uma “Lapa planejada”, com um sentido positivo tanto sobre as modificações urbanísticas no bairro boêmio da Lapa, também localizado na área central (com desenrolar enobrecedor menos calculado por políticas públicas<sup>9</sup>), quanto sobre o fato do projeto ser planejado. Outro dado interessante da conversa foi a notícia de que há guias de turismo interessados em cursos específicos sobre o Porto Maravilha. Contudo, o que mais me fez pensar foi, em diálogo com a guia sobre um evento de samba famoso na área, a roda de samba da Pedra do Sal, ouvir que “todo mundo que mora em volta virou comerciante”. Decidi então observar mais profundamente o samba da Pedra do Sal, principalmente os vendedores ambulantes.

Localizada no bairro da Saúde, a Pedra do Sal, anteriormente já conhecida como Pedra da Prainha, tem em seus degraus lapidados na pedra um dos acessos ao Morro da Conceição. A Pedra do Sal foi o lugar daqueles que procuravam por moradias mais baratas nas adjacências do cais do porto: “Trata-se de espaço carregado de religiosidade e de reminiscências históricas, ‘núcleo simbólico da Pequena África’” (OLIVEIRA ET AL., 2012, p. 279). No período de 1984 a 1987, realizou-se o processo de tombamento estadual da Pedra do Sal (OLIVEIRA ET AL., 2012, p. 279).

O campo na Pedra do Sal focou-se no trabalho dos vendedores ambulantes nos dias de roda de samba. Utilizo o termo vendedores ambulantes em razão de outras denominações, tais como camelôs, impactarem essa atividade de comércio de

forma depreciativa e, como sustentam outras pesquisas, haver uma série de estratégias desses profissionais empregadas para se apresentarem mais como comerciantes do que como camelôs (CAVEDON, MENDES, 2012, p. 132). As rodas de samba acontecem toda segunda e sexta-feira entre as 19h e 20h até por volta das 2h. O samba se concentra ao redor da parte baixa da Pedra do Sal, em espaço aberto, e é gratuito para o público. Os vendedores ambulantes é que pagam uma taxa para montar suas barracas nas proximidades. O comércio desse tipo é o forte nos dias de roda, já que as adjacências contam com apenas dois bares. São vendidas bebidas e comidas variadas, com algumas barracas que aceitam o pagamento por meio de cartões de débito e de crédito. A incursão à Pedra do Sal ocorreu por meio de um casal que trabalha no lugar, vendedores ambulantes por volta dos 45 anos de idade. As ideias desse casal revelam um pouco o pensamento geral dos vendedores. Dos doze interlocutores, incluindo o casal, apenas dois têm uma posição mais de confronto ao projeto.

Nas conversas com os vendedores ambulantes, busquei facilitar a abordagem sobre o projeto Porto Maravilha mostrando três diferentes cartões postais futurísticos que peguei gratuitamente no espaço “Meu Porto Maravilha”. São imagens mais próximas do desenho de propaganda do que do desenho técnico. A exibição dos possíveis cenários dos futuros Museu do Amanhã, Túnel do Binário e Túnel da Saúde torna mais palpável o que está acontecendo, incentivando expectativas. Os vendedores ambulantes preocupam-se com o Porto Maravilha, mas, em geral, consideram o projeto belo. Percebe-se, em muitas das falas, uma não identificação de suas vidas como contempladas no planejamento para a Região Portuária. Uma das vendedoras que também é moradora da Gamboa condensa essa ambiguidade da relação com o projeto:

“Agora você olha bem para o rostinho da gente. Vê se a gente tem cara de que mora aqui [na Região Portuária dos cartões postais futurísticos]. Vai resultar numa especulação imobiliária altíssima”.

A trajetória do casal de vendedores e seus circuitos pela cidade revelam estratégias para enfrentar a especulação imobiliária que avança, além de reivindicações na pauta do direito à cidade partindo do direito ao Centro. Outrora eles eram moradores de Duque de Caxias, cidade da Baixada Fluminense, região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro. Em sua comparação sobre a vida morando em Duque de Caxias e depois no Morro da Conceição, deixam evidente como o direito à cidade, compreendido teoricamente no uso irrestrito de seus equipamentos e possibilidades (LEFEBVRE, 1969, p. 139), apenas se torna possível quando conquista-se o direito ao Centro:

A facilidade do nosso trabalho e a facilidade do lazer, a facilidade do serviço de saúde (...) Não é a parte financeira, a gente enriqueceu nossa saúde (...). Enriquecemos fisicamente, apesar de ter que subir e descer, mas é melhor do que a gente pegar um trânsito. Enriquecemos da parte cultural. E justo o que não esperava... enriquecemos da construção do bairro, do centro da cidade, principalmente do bairro onde a gente mora.

Os benefícios da vida no centro são comparados não só pelo que há na área central e suas redondezas, mas também pelas ausências nos espaços mais distantes. Percebe-se a distribuição desigual das atividades culturais, que também constroem, neste caso, o direito ao centro como um mediador do direito à cidade, ou seja, ao transporte, à saúde, à educação e às atividades culturais. Perguntados se não têm receio de que fique insustentável, pela pressão para a vinda de um perfil de habitante com maior poder aquisitivo, continuar morando no Morro da Conceição, respondem

que se haverá a presença de mais turistas e de mais habitantes, com um consumo local encarecido, eles podem tirar proveito dessa configuração vendendo seus produtos para mais gente e por um preço mais alto, já que, segundo o casal, terá quem compre. Apresenta-se, assim, uma estratégia de permanência que se alimenta dos próprios motivos pelos quais existe a pressão imobiliária.

Provenientes de fora da cidade do Rio de Janeiro, tal casal de vendedores ambulantes encarna tanto a face da resistência frente a elevação do preço dos aluguéis quanto o próprio agente externo que segue rumo a Região Portuária para, de certa forma, usufruir das possibilidades presentes na implantação do Porto Maravilha. Com esse caso é possível pensar o processo de materialização do projeto à luz das contradições que surgem nas circunstâncias. Mobiliza-se o enobrecimento para tentar sobreviver a ele. Contudo, essas perspectivas do casal ainda esbarram em outra questão: se o comércio ambulante será conciliável com a forma de intervenção urbana buscada, mantendo-se paralelamente aos serviços, que já começam a surgir, considerados mais condizentes com o novo perfil de habitante que se tenta atrair.

É interessante pensar essas dinâmicas de estratégia à luz de noções de projeto e de campo de possibilidades, que “podem ajudar a análise de trajetórias e biografias enquanto expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades” (VELHO, 1994, p. 40). Os projetos individuais inter-relacionam-se dentro de um campo de possibilidades a partir de proposições e paradigmas a eles intrínsecos. Esse movimento circunstanciado estabelece a complexidade das relações entre os projetos e a viabilidade de uma mesma pessoa compartilhar de projetos que são contraditórios (VELHO, 1994, p. 46). Outros conceitos interessantes para pensar

essas articulações são os de tática e estratégia (DE CERTEAU, 1980): enquanto a estratégia é entendida como um cálculo empreendido por um sujeito que detém algum tipo de poder e o impõe, as táticas, em oposição, são ações relacionadas ao desvio e à imprevisibilidade, “como bricolagens que possibilitam sutis vitórias dos fracos sobre os mais fortes, pequenos sucessos ou golpes” (PEREIRA, SARTI, 2010: p. 199). Observa-se, assim, na situação analisada, a intersecção entre os projetos individuais e as táticas de resistência dos vendedores ambulantes em um campo de possibilidades marcado pela instabilidade.

Um dos temas frequentes nas conversas com os vendedores ambulantes era a recorrência cada vez maior de estrangeiros nas rodas de samba. Durante a pesquisa foi possível observar que referências turísticas da cidade estão sendo negociadas na direção da Região Portuária, que se cerca não apenas de valores históricos, reavivados ocasionalmente pelas obras atuais, como usufrui de imagens de um Rio de Janeiro futurista e internacional. Interessante notar que enquanto os guias de turismo da cidade do Rio de Janeiro, dos quais foram analisados mais de uma dezena, valorizam sobretudo os aspectos percebidos como naturais e exóticos, as obras do Porto Maravilha possuem maior ênfase em projetos internacionais e monumentais que poderiam ser propostos e implantados em qualquer outra grande cidade.

Ainda que a busca de singularidade das cidades seja perpassada por invenções de tradições, por vezes resulta no cenário global, em lugares de diversas cidades que são comparativamente indistinguíveis. A mesma situação é visualizada por Frúgoli no contexto paulistano: “(...) são prédios que poderiam estar em qualquer outra grande metrópole, dadas, em outras palavras, suas características arquetípicas mais globais” (2006, p. 189). Fica a

pergunta de qual modelo de área central interessa ao poder público e até mesmo à iniciativa privada e aos escritórios de arquitetura. No caso da Região Portuária, as intervenções baseiam-se em uma revitalização discursivamente situada no sentido estrito do termo, como um local sem vida que se transformará em algo novo, desconsiderando, simbolicamente e nas práticas, a realidade já existente. O próprio slogan do Projeto Porto Maravilha, “Uma nova cidade está nascendo”, deixa esse aspecto evidente.

### **Preços do enobrecimento**

Crescentemente utilizado em estudos de intervenção urbana em áreas centrais que tiveram sua composição social alterada, o conceito de *gentrification* (que deu origem ao neologismo gentrificação), cunhado nos anos 1960 por Ruth Glass no contexto londrino (FRÚGOLI JR., SKLAIR, 2009, p. 119-136), foi inicialmente concebido para reflexões sobre casos recentes em cidades europeias e estadunidenses<sup>10</sup>. O conceito de *gentrification*, assim como o de preservação histórica e outras estratégias culturais foram centrais nos estudos de desenvolvimento urbano durante os anos 1960 e no início dos anos 1970 (ZUKIN, 1995).

Apesar do advento anglo-saxônico, o termo *gentrification* foi adotado – e problematizado – em estudos sobre grandes e médias cidades latino-americanas e brasileiras; destas destacam-se no campo antropológico São Paulo (FRÚGOLI JR., 2006; FRÚGOLI JR.; SKLAIR, 2009), Recife (LEITE, 2006, 2007), Salvador (LEITE, 2007; PINHO, 1996), Fortaleza (BOTELHO, 2006, LEITE, 2007), São Luís (CORRÊA, 2012) e Campinas (RUBINO, 2006). Os processos de enobrecimento em áreas centrais de cidades latino-americanas possuem como principal elemento diferenciador o papel do poder público como condutor

dos processos de revitalização. Como especificidade do Brasil, essa atuação se repete especialmente no financiamento privado das intervenções urbanísticas (BOTELHO, 2005, p. 53-71). Partindo de outros autores que versaram sobre a *gentrification*, Frúgoli Jr., que considera em seus trabalhos as possibilidades e os limites do termo, classifica a *gentrification* como um fenômeno urbano: em que geralmente áreas centrais da cidade são revitalizadas e passam a ser habitadas por grupos sociais de maior poder aquisitivo, com tendência à criação de novos enclaves residenciais e à expulsão dos moradores originais, de baixa renda ou de origem étnica distinta daquela dos novos moradores (2006, p. 22).

O conceito da *gentrification* costuma, fora do ambiente acadêmico e dos movimentos sociais, ser escamoteado pelo uso recorrente de eufemismos para acobertar seu viés enobrecedor, tais como “revitalização, reabilitação, revalorização, reciclagem, promoção, requalificação, até mesmo renascença, e por aí afora” (ARANTES, 2000, p. 31). Corrêa relaciona os processos de *gentrification* ao turismo para abordar a ideia de que a constituição de um novo polo turístico teria por justificativa um conseqüente desenvolvimento econômico, em suma, um “turismo cultural redentor” (2012, p. 80). O Porto Maravilha se aproxima das localidades consideradas alvo de *gentrification* através dos argumentos focados na beleza, no patrimônio cultural e no turismo, conformando-se uma ideia de cidade que precisa ser admirada e vendida simbolicamente.

Outro termo que pode ser considerado para caracterizar a implantação do projeto é enobrecimento, utilizado por Rubino (2009, p. 25-40) para pensar a aptidão de apoderar-se de um espaço através de seus bens. Aumentam-se o renome e os

gastos para estar nesse espaço. Para Rubino, “o espaço físico permite que o espaço social produza ali todos os seus efeitos, possibilitando a acumulação de capital social” (RUBINO, 2009, p. 30). O enobrecimento, desta forma, está relacionado aos ornamentos promovidos de modo estratégico na infraestrutura urbana e à distinção social que eles mediam, em um processo que “remete para os novos nobres que ocupam espaços urbanos, deixando ali seu nome e suas marcas” (RUBINO, 2009, p. 37-38).

As ideias que vinculam embelezamento e estratégia não são recentes. O termo “embelezamento estratégico” é usado desde o século XIX, inicialmente na França. Ao analisar as críticas às reformas implantadas em Paris nos meados do século XIX, Benjamin considera que o ideal urbanístico aplicado na cidade francesa se enunciava nas visões em perspectiva por entre os longos traçados de ruas. Para tal arquétipo “corresponde a tendência continuamente manifesta no século XIX de enobrecer necessidades técnicas por meio de objetivos artísticos” (BENJAMIN, 1935, p. 49).

O embelezamento estratégico consiste, assim, no uso de propósitos relacionados ao belo para enobrecer as exigências técnicas da infraestrutura urbana, mascarando com a beleza potenciais intenções políticas. No caso do projeto Porto Maravilha, pode-se observar a concretização das dinâmicas de embelezamento na exuberância dos novos equipamentos urbanos, como o Museu de Arte do Rio (MAR), nos processos de patrimonialização de bens da região, como o Cais do Valongo, e na privatização de serviços, como os de coleta de lixo e de regulação do trânsito. São elementos que trazem valor aos imóveis da Região Portuária e repercutem, no campo das intenções políticas, em um propósito, já mencionado, de atração de um novo perfil de residentes e trabalhadores para aquele espaço, com uma média de renda mais elevada.

A ênfase das políticas de urbanismo na Região Portuária e a ideia do desabrochar de novidades após o fim das obras passou a gerar especulação imobiliária desde o início dos anos 2010. Em 2012, um dos empreendimentos, o Porto Atlântico Business Square, executado pela Odebrecht e pela Performance, com o slogan “A rota para fazer os melhores investimentos já tem um destino certo”, divulgava uma apresentação com diversas cópias do arquivo de divulgação do Porto Maravilha para a imprensa. No mesmo ano, no mês de setembro, o Jornal O Globo lançou uma edição especial do caderno de anúncios de imóveis, chamado “Rio: imóveis e oportunidades”<sup>11</sup>. A matéria de capa, intitulada “Uma cidade em transformação”, conta com uma grande foto atual do cais do porto. A reportagem dentro do caderno, específica sobre a Região Portuária, “Os bons ventos do Porto”<sup>12</sup>, retrata esse espaço pelo já comentado léxico da decadência: “uma região esquecida, vazia de pessoas e de áreas verdes”. Região que atualmente é considerada, segundo a reportagem, como a detentora “do espaço e da vista privilegiada”. Ainda em 2012, a Região Portuária é capa do caderno de empregos, o “Boa chance”, com a reportagem “Maravilha de cenário”<sup>13</sup>, que tem como chamariz as 50 mil vagas de emprego que devem ser abertas em razão do projeto Porto Maravilha e dos empreendimentos que ele suscitaria.

Em 2013, no mês de março, é lançado outra edição especial do caderno de imóveis do jornal *O Globo*, designada “Rio: imóveis 2013. Perspectivas”. A Região Portuária aparece no editorial, em foto de perspectiva futura do cais do porto. Intitulado “Para onde segue o Rio?”<sup>14</sup>, o editorial afirma que a Região Portuária faz parte da “nova fronteira do desenvolvimento da cidade”. A ideia de originalidade busca atizar a curiosidade dos leitores e possibilita ressignificar a Região Portuária de forma aparentemente menos

controversa, reinventando-a discursivamente. Nessa época, a valorização dos imóveis na Região Portuária já surtia efeito nos anúncios imobiliários, os quais ostentavam o nome “Porto Maravilha” como um complemento poderoso às informações sobre os imóveis para venda e locação na área. Desde 2010, época da elaboração do projeto de pesquisa, acompanhava o caderno do jornal O Globo voltado aos anúncios imobiliários, procurando por atrativos utilizados na descrição dos imóveis localizados na Região Portuária. Quase todos dos anúncios de imóveis da Região Portuária adicionavam o “Porto Maravilha” em suas descrições.

Há a predominância da imobiliária Sérgio Castro dentre os anúncios desse tipo. No início de 2013 visitei a filial da imobiliária na Gamboa para saber da procura e da demanda por imóveis na Região Portuária. O representante da Sérgio Castro na Gamboa contou que é uma escolha dos proprietários a inclusão do nome “Porto Maravilha” nos anúncios. Outro dado relevante dito pelo funcionário é que desde 2012 os donos dos imóveis estavam, em geral, retendo-os para a venda à espera de um aumento de preço, o qual vem se elevando desde as primeiras divulgações sobre as intervenções urbanísticas. Segundo o representante: “Quem vende tem comprador. Não fica imóvel parado”. A vice-presidente do Sindicato de Habitação da cidade do Rio de Janeiro (Secovi Rio) já mencionava, nessa mesma época, que havia dificuldades na procura de imóveis na Região Portuária: “É um bom investimento comprar um apartamento perto do porto. Já está até difícil de achar, afinal é um dos focos de valorização do Rio<sup>15</sup>”.

Interessa considerar esses possíveis usos do projeto e como a Região Portuária vai adquirindo outras nomeações, que, em consequência, trazem novos significados ao seu espaço. De acordo com Bourdieu, o poder das palavras na nomeação

“resulta do efeito que tem a objetivação e a oficialização de fato que a nomeação pública realiza à vista de todos, de subtrair ao impensado e até mesmo ao impensável a particularidade que está na origem do particularismo” (1989, p. 117). O vocabulário empregado nas qualificações da Região Portuária, substituindo-a por Porto Maravilha, revela algumas dimensões simbólicas de positivação que o projeto abarca. Utilizando-se do apelo ao esplêndido presente na alcunha de Cidade Maravilhosa, o projeto publicita o imaginário de uma Região Portuária que busca ser vista e desejada, servindo como mais um cartão postal da cidade.

### **Algumas notas conclusivas**

O que é um bom investimento para uns torna-se uma causa para a potencial saída de parcela dos atuais residentes, especialmente os locatários, como foi possível observar a partir dos relatos dos vendedores ambulantes da Pedra do Sal. O aumento dos preços decorrente das intervenções urbanas provoca estratégias diversas para a permanência. Tais mecanismos de sobrevivência pessoal envolvem até mesmo buscar aproveitar os resultados do Porto Maravilha na geração da renda suficiente para arcar com as despesas provenientes do status mais enobrecido do lugar. Estão em jogo não apenas visões de mundo e concepções de cidade, mas também modos como o projeto agencia relações e suscita outras formas de negociar com os custos dos novos significados para a vida no centro.

O Porto Maravilha sobressai-se na cidade como um dos principais marcadores das dinâmicas envolvendo as intervenções em curso. A partir de um ordenamento do passado foi possível acompanhar o processo de formação de um urbanismo carioca que no final dos anos 2000 vai propor o projeto Porto Maravilha como prioridade. Observou-se um enquadramento da Região

Portuária como uma área abandonada e o reforço desse estigma por meio das diretrizes do Porto Maravilha, que constroem a ideia de uma ausência de vida relevante às intervenções. O recorte histórico possibilita revelar modos como o passado é utilizado para atualizar acontecimentos contemporâneos, bem como serve para pensar o alcance da originalidade do projeto e suas justificativas para que haja interesse nas intervenções.

A importância do recuo histórico também se justifica por permitir considerar que a Região Portuária nunca foi uma área vista e praticada como enobrecida. O porto consolidou-se ao longo de séculos como um lugar considerado degradado, escolhido como moradia por uma parcela pobre da população em razão do baixo custo dos imóveis. O Porto Maravilha busca conceder, portanto, um sentido deleitável para a Região Portuária por meio das estratégias de apropriação e divulgação dos bens e lugares, com uso de propaganda extensiva.

Foi possível observar habilidades pragmáticas utilizadas por alguns agentes para se locomover situacionalmente no terreno conflitivo das obras e das expectativas sobre os resultados do projeto. O caso dos vendedores ambulantes na Pedra do Sal revela um jogo político complexo, multifacetado e, de certa forma, fragmentado. Há uma complexidade de relações entre projeto urbano e projetos pessoais, provocando estratégias de sobrevivência que permitem a viabilidade de uma mesma pessoa compartilhar de projetos que seriam considerados contraditórios.

Por fim, cabe a importância das nomeações e a compreensão de que palavras iguais não possuem o mesmo uso, contendo controvérsias e ressignificações. A Região Portuária vai adquirindo outras nomeações, que, em consequência, trazem

novos significados ao seu espaço. O confronto de múltiplas designações não apenas revela tensões como, igualmente, mobiliza noções de cidade, argumentos, temporalidades e percursos.

Este texto buscou, portanto, apresentar modos de articulação com o projeto Porto Maravilha, sem esperar esgotá-lo. Confrontamos determinados discursos, representações e circuitos pela Região Portuária. A pluralidade de visões aponta o risco para a sensação de vertigem na cidade. Em meio a tantos estímulos e reconfigurações, torna-se um desafio tanto tentar traçar um panorama, que traz o perigo de perder os focos locais, quanto buscar nas pequenas situações uma visão razoável do todo. As críticas aqui apresentadas ao projeto relacionam-se, outrossim, com certo ideal de cidade que é a medida do confronto, neste artigo, com as questões da cidade real. Repercute-se um diálogo entre as cidades imaginárias – do projeto Porto Maravilha, dos moradores e vendedores ambulantes, da prefeitura, da imprensa, do mercado imobiliário e da própria pesquisa – e a cidade que é vivida.

### **Notas:**

1 Pesquisa desenvolvida no PPGAS/USP sob a orientação do Prof. Dr. Heitor Frúgoli Jr e com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Registro meus agradecimentos à fundação, ao professor Heitor e às professoras Ana Lanna e Silvana Rubino, que forneceram valiosas considerações durante as bancas de qualificação e de defesa. Se destaca que este artigo está delimitado por tal marco temporal. Para leituras mais temporalmente atualizadas sobre o tema sugere-se o capítulo de livro publicado pela autora em 2019, que abarca outros temas tratados na dissertação (MARTINS, 2019); bem como – e especialmente – as pesquisas desenvolvidas pelo

Grupo de Pesquisa Grandes Projetos de Desenvolvimento Urbano, Laboratório Globalização e Metr pole (GPDU) da Universidade Federal Fluminense (UFF), coordenado pela Profa. Dra. Fernanda Sánchez.

**2** Como as Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs), as obras para abrigar grandes eventos esportivos e a constru o dos corredores viários expressos Transoeste, Transol mpica e Transcarioca. Essas e outras mudanças estão presentes no documento elaborado pela Prefeitura “Pós 2016: o Rio mais integrado e competitivo. 2013-2016: Plano Estratégico da Prefeitura do Rio de Janeiro” (2012).

**3** Ressalta-se que aqui o Centro espacialmente simbólico não equivale ao centro espacialmente físico. Como se pode observar nos mapas, o Centro está fisicamente ao leste da forma o atual da cidade. Destaca-se também o uso de “centro” quando faço referência   uma área central genérica e de “Centro” quando menciono o bairro Centro da cidade do Rio de Janeiro.

**4** Período já de expectativas quanto a dois eventos esportivos internacionais na cidade: uma das sedes da Copa do Mundo FIFA de Futebol de 2014 e sede dos Jogos Olímpicos de 2016, com a previsão de instala es dos Jogos no perímetro abrangido pelo Porto Maravilha. Há vínculos entre as justificativas para o projeto e as obras necessárias para a realiza o dos Jogos Olímpicos, o que percebo não de forma determinante, mas condicionante, ou seja, como um dentre os possíveis fatores. Ressalta-se ainda, como já mencionado, que a Região Portuária já passava por transforma es desde o início dos anos 2000 com o PORTO DO RIO e que o Porto Maravilha não é o único grande projeto em desenvolvimento nesta década na cidade do Rio de Janeiro.

**5** Estudo de Impacto de Vizinhança (EIV) disponível em: <http://portomaravilha.com.br/web/esq/estudosImpactoVizinhanca.aspx>. Acesso em 12.03.2012. O EIV foi’ alvo de críticas pela

gestora ambiental Simone de Oliveira Goulart, em “Análise preliminar do capítulo Aspectos Legais do Estudo de Impacto de Vizinhança-EIV”, e pela socióloga e urbanista Maria da Silveira Lobo, em “O EIV do Professor Pancrácio”. Respectivamente nos endereços: <http://vitruvius.com.br/revistas/read/minhacidade/11.130/3886>, <http://vitruvius.com.br/revistas/read/minhacidade/11.129/3842>. Acessos em 10.06.2012.

**6** Endereço eletrônico: [portomaravilha.com.br](http://portomaravilha.com.br). Acesso em 10.06.2012.

**7** “Em campanha, Paes tenta vincular sua imagem às transformações feitas por Pereira Passos”. 09.07.2012. O Globo, Globo. Acesso em 26.07.2013.

**8** “Estudo revela que a cidade não encolherá”. 24.03.2013. O Globo. Globo . Rio. 18.

**9** Sobre os processos de urbanização contemporâneos no bairro da Lapa, ver Fazzioni (2012).

**10** Genealogias do conceito elaboradas a partir de estudos de caso nacionais estão presentes, sem pretender esgotar aqui a literatura, em Botelho (2006, p. 48-50; 2005, p. 55, 56), Frúgoli Jr. e Sklair (2009, p. 120, 121), Frúgoli Jr. (2006, p. 22-25), Leite (2006, p. 24-27), Rubino (2006, p. 72, 73, 94, 95), Leite (2007, p. 19-23, 28, 61-72) e Gaspar (2010).

**11** “Uma cidade em transformação”. 30.09.2012. O Globo. Globo. Rio: imóveis e oportunidades. 1.

**12** “Os bons ventos do Porto”. 30.09.2012. O Globo. Globo. Rio: imóveis e oportunidades. 7.

**13** “Maravilha de cenário”. 14.10.2012. O Globo. Globo. Boa chance. 1. Outra reportagem no mesmo caderno: “Polo com

vocação diversificada”. 14.10.2012. O Globo. Globo. Boa chance. 3.

14 “Para onde segue o Rio?”. 24.03.2013. O Globo, Globo. Rio: imóveis 2013. Perspectivas. 3.

15 “Revitalização da zona portuária do Rio já valoriza imóveis da região”. 25.06.2011. R7, Record. Acesso: 26/07/2012.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

ABRAMO, Pedro. Mobilidade residencial na cidade do Rio de Janeiro. In: INSTITUTO MUNICIPAL DE URBANISMO PEREIRA PASSOS (IPP). **Coleção Estudos Cariocas**. Rio de Janeiro, 2003.

ABREU, Maurício de. **Evolução Urbana no Rio de Janeiro**. 4. ed. Rio de Janeiro: IPP, [1987] 2010.

ARANTES, Otilia Beatriz Fiori. Uma estratégia fatal. A cultura nas novas gestões urbanas. In: \_\_\_\_\_; VAINER, Carlos; MARICATO; Ermínia. **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, [2000] 2002. p. 11-74.

BENJAMIN, Walter. Paris, capital do século XIX [1935]. In: KOTHE, Flávio. R. (org.). **Walter Benjamin**. São Paulo: Ática, 1985. p. 30-43.

BOTELHO, Tarcísio. Revitalização de centros urbanos no Brasil: uma análise comparativa das experiências de Vitória, Fortaleza e

São Luís. **Eure**, vol. 31, n. 93. Santiago do Chile, 2005. p. 53-71.  
\_\_\_\_\_. "A revitalização da região central de Fortaleza (CE): novos usos dos espaços públicos da cidade". In: FRÚGOLI JR., Heitor; ANDRADE, Luciana Teixeira de; PEIXOTO, Fernanda Arêas (orgs.). **As cidades e seus agentes: práticas e representações**. Belo Horizonte: PUC- Minas/Edusp, 2006. p. 45-67.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, [1989] 2007.

CAVEDON, Neusa Rolita; MENDES, Luciano. "A atividade de camelô como prática urbana no contexto das cidades". **Urbe**. Revista Brasileira de Gestão Urbana, v. 4, n. 1, 2012. p. 123-140.  
CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Artes de fazer. [1980] 1998. Petrópolis: Vozes. 351 p.

COMITÊ POPULAR RIO DA COPA E DAS OLIMPÍADAS. **Megaeventos e Violações dos Direitos Humanos**. Rio de Janeiro, 2012.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. Novos dédalos da modernidade tardia: investimentos na sociotécnica da cultura, do patrimônio e dos museus. In: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. **Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 75-109.

ENDERS, Armelle. **A História do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de

Janeiro: Gryphus, [2000] 2008.

FAZZIONI, Natália Helou. **A vista da rua**: Etnografia da construção dos espaços e temporalidades na Lapa (RJ). Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2012.

FRÚGOLI JR., Heitor. **Centralidade em São Paulo**: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2006. \_\_\_\_\_; SKLAIR, Jessica. “O bairro da Luz em São Paulo: questões antropológicas sobre o fenômeno da gentrification. **Cuadernos de Antropologia Social**, n. 30. Buenos Aires, 2009. p. 119-136.

GASPAR, Samantha dos Santos. Gentrification: processo global, especificidades locais?. **Ponto Urbe**, n. 6. São Paulo, 2010.

INSTITUTO MUNICIPAL DE URBANISMO PEREIRA PASSOS (IPP). Aproveitamento imobiliário da região do Porto do Rio. In: \_\_\_\_\_. **Coleção Estudos Cariocas**. Rio de Janeiro, 2003.

LEFEBVRE, Henri. **Direito à cidade**. São Paulo: Centauro Editora, [1968] 2001.

LEITE, Rogerio Proença. Margens do dissenso: espaço, poder e enobrecimento urbano. In: FRÚGOLI JR., Heitor; ANDRADE, Luciana Teixeira de; PEIXOTO, Fernanda Arêas (orgs.). **As cidades e seus agentes**: práticas e representações. Belo Horizonte: PUC-Minas/Edusp, 2006. p. 23-44.

\_\_\_\_\_. **Contra-usos da cidade:** lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. 2. ed. Campinas: Ed. Unicamp / Aracaju: Ed. UFS, 2007.

MACROFUNÇÃO HABITAR O CENTRO. A retomada do Centro da cidade. In: INSTITUTO MUNICIPAL DE URBANISMO PEREIRA PASSOS (IPP). **Coleção Estudos Cariocas**. Rio de Janeiro, 2003.

MARTINS, Mayã. **Entre portos imaginados:** construções urbanísticas pensadas a partir do projeto Porto Maravilha, cidade do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. Entre memórias e futurismos: enquadramentos sobre o projeto Porto Maravilha, cidade do Rio de Janeiro. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 16, 2015, 20 p.

\_\_\_\_\_. Memórias e futurismos no projeto Porto Maravilha, Rio de Janeiro. In: ALDERADO, Guilherme; FRÚGOLI JR, Heitor; SPAGGIARI, Enrico (orgs.). **Práticas, conflitos, espaços:** pesquisas em antropologia da cidade. São Paulo: Editora Gramma, 2019. p. 143-166.

OLIVEIRA, Carmen Irene C. et al. Pedra do Sal e samba na fonte: samba de raiz em um espaço fundador na perspectiva das paisagens culturais. In: TAMASO, Izabela; LIMA

FILHO, Manuel Ferreira. **Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 265-297.

OLIVEIRA, Elaine Freitas de. Revitalização dos centros urbanos: intervenção público-privada na distribuição sócio-espacial da população e movimentos sociais de contestação. **XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais**. Caxambu (MG), 2008.

\_\_\_\_\_. **Revitalização dos centros urbanos: a luta pelo direito à cidade**. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, UERJ, Rio de Janeiro, 2009.

PARK, Robert. A cidade. Sugestões para a investigação do comportamento humano no meio ambiente urbano [1915]. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O Fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1967. p. 29-72.

PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; SARTI, Flavia Medeiros. A leitura entre táticas e estratégias? Consumo cultural e práticas epistolares. **História da Educação**. Pelotas, v. 14, n. 31, 2010. p. 195-217.

PINHO, Osmundo. **Descentrando o Pelô: narrativas, territórios e desigualdades raciais no centro histórico de Salvador**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas, 1996.

ROCHA, Oswaldo Porto. **A era das demolições**: cidade do Rio de Janeiro 1870 - 1920. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

RUBINO, Silvana. Os dois lados da linha do trem: história urbana e intervenções contemporâneas em Campinas. In: FRÚGOLI JR., Heitor; ANDRADE, Luciana Teixeira de; PEIXOTO, Fernanda Arêas (orgs.). **As cidades e seus agentes**: práticas e representações. Belo Horizonte: PUC- Minas/Edusp, 2006. p. 68-97.

\_\_\_\_\_. Enobrecimento urbano. In: Fortuna, Carlos, Leite, Rogerio Proença. (orgs.). **Plural de cidade**: novos léxicos urbanos. Coimbra: Almedina, 2009. p. 25-40.

SAMPAIO, Julio. A persistência da subutilização dos centros das metrópoles brasileiras: o estudo de caso do Corredor Cultural do Rio de Janeiro. **Fórum Patrimônio**: ambiente construído e patrimônio sustentável. Belo Horizonte, 2007. p. 104-134.

SIGAUD, Marcos Frota. Caracterização dos domicílios na cidade do Rio de Janeiro. In: INSTITUTO MUNICIPAL DE URBANISMO PEREIRA PASSOS (IPP). **Coleção Estudos Cariocas**. Rio de Janeiro, 2007.

VALLADARES, Licia do Prado. Estudos recentes sobre a habitação no Brasil: resenha da literatura”. In: \_\_\_\_\_. (org.). **Repensando a habitação no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1982. p. 21 - 78.

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**: um estudo de Antropologia Social. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., [1973] 2002.

\_\_\_\_\_. **Projeto e Metamorfose**. Antropologia das sociedades complexas. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., [1994] 2003.

ZUKIN, Sharon. **The cultures of cities**. Oxford: Blackwell Publishers, [1995] 2006.

## **Reflexões sobre a modernidade brasileira: inautenticidade ou singularidade?<sup>1</sup>**

### **Reflections on Brazilian modernity: inauthenticity or singularity?**

### **Reflexiones sobre la modernidad brasileña: ¿inautenticidad o singularidad?**

Artur André Lins<sup>2</sup>

Mateus Paula Leite Paz<sup>3</sup>

#### **RESUMO:**

Este ensaio visa refletir o problema da modernidade brasileira a partir de três movimentos: 1) primeiramente, com o objetivo de dialogar a tradição clássica da teoria social com os seus desdobramentos mais contemporâneos, propomos uma articulação teórica entre os autores Reinhard Bendix e Shmuel Eisenstadt, sobretudo naquilo que diz respeito ao processo de modernização; 2) posteriormente, pensando na possibilidade de compreender o modo pelo qual os modelos interpretativos sobre a modernidade se acomodaram no pensamento social brasileiro, propomos o diálogo entre Celso Furtado e Florestan Fernandes a fim de mapear os atributos da assim considerada modernização dependente; 3) por fim, o texto encontra o seu desfecho ao problematizar a inautenticidade e a singularidade do caso brasileiro à luz do diálogo proposto entre Jessé Souza e Sérgio Tavolaro.

**Palavras-chave:** modernidade; teoria social; Brasil.

**ABSTRACT:**

This essay aims to discuss the problem of Brazilian modernity through three main steps: 1) firstly, in order to dialogue the classical tradition of social theory with its more contemporary developments, we propose a theoretical articulation between the authors Reinhard Bendix and Shmuel Eisenstadt, especially as regards the modernization process; 2) later, thinking about the possibility of understanding the way in which interpretive models about modernity have been accommodated in Brazilian social thought, we propose the dialogue between Celso Furtado and Florestan Fernandes attempting to mapping the attributes of the so-called dependent modernization; 3) Finally, the text finds its outcome in problematizing the inauthenticity and singularity of the Brazilian case through the proposed dialogue between Jessé Souza and Sérgio Tavolaro.

**KEYWORDS:** modernity; social theory; Brazil.

**RESUMEN:**

Este ensayo tiene como objetivo reflejar el problema de la modernidad brasileña a partir de tres movimientos: 1) en primer lugar, para dialogar sobre la tradición clásica de la teoría social con sus desarrollos más contemporáneos, proponemos una articulación teórica entre los autores Reinhard Bendix y Shmuel Eisenstadt, especialmente en cuanto al proceso de modernización; 2) luego, pensando en la posibilidad de comprender la forma en que los modelos interpretativos sobre la modernidad se han acomodado en el pensamiento social brasileño, proponemos el diálogo entre Celso Furtado y Florestan Fernandes con el objetivo de mapear los atributos de la llamada modernización dependiente; 3) Finalmente, el texto encuentra su resultado al problematizar la inautenticidad y singularidad del caso brasileño a la luz del diálogo propuesto entre Jessé Souza y Sérgio Tavolaro.

**Palabras clave:** modernidad; teoría social Brasil

## Introdução

No dia 26 de abril de 2019, em sua conta no Twitter, o presidente Jair Bolsonaro, confirmando o que no dia anterior havia dito o Ministro da Educação Abraham Weintraub, sinalizou para o desinvestimento público nas áreas de Sociologia e Filosofia, alegando a urgência em se destinar recursos para áreas de maior retorno imediato, como as engenharias e a medicina. Hoje, inequivocamente, nos encontramos em um contexto de ataque às ciências sociais brasileiras, consideradas por muitos como um luxo ou mesmo uma inutilidade bacharelesca. Esta perseguição declarada, assim pensamos, deve-se ao incômodo gerado pelos diagnósticos científicos produzidos sobre a realidade social e as suas respectivas estruturas de poder e dominação, as quais, por sua vez, tendem a contar com o silêncio cúmplice dos que atualmente governam o país. As interpretações do Brasil, bem como as análises empíricas de temas afins, não constituem meras elaborações teóricas confinadas ao espaço acadêmico que as digere como fortuna crítica. As ciências sociais fazem parte do amplo movimento cultural responsável por desvelar a lógica de relações sociais e, sobretudo, por cristalizar “imagens de país<sup>4</sup>”, as quais balizam a auto-estima dos indivíduos e, conseqüentemente, orientam os projetos políticos a cada momento histórico particular. Olhando para o passado, pensamos o presente e nos localizamos no mundo. Por isso, queremos refletir o contemporâneo mediante o debate sobre a polaridade entre centro e periferia, ou entre colônia e metrópole, no seio do pensamento social brasileiro, que não cessa de expressar uma tensão constitutiva com os pressupostos normativos gestados a partir da experiência histórica chamada de “modernidade”. Por outro lado, nos voltamos para a assimilação crítica desses pressupostos situando o caso brasileiro entre uma hipotética inautenticidade e propalada

singularidade: haveria algo como uma modernidade brasileira?<sup>5</sup> Este ensaio visa refletir o problema da modernidade brasileira a partir de três movimentos: 1) primeiramente, com o objetivo de dialogar a tradição clássica da teoria social com os seus desdobramentos mais contemporâneos, propomos uma articulação teórica entre os autores Reinhard Bendix e Shmuel Eisenstadt, sobretudo naquilo que diz respeito ao processo de modernização; 2) posteriormente, pensando na possibilidade de compreender o modo pelo qual os modelos interpretativos sobre a modernidade se acomodaram no pensamento social brasileiro, propomos o diálogo entre Celso Furtado e Florestan Fernandes a fim de mapear os atributos da assim considerada modernização dependente; 3) por fim, o texto encontra o seu desfecho ao problematizar a inautenticidade e a singularidade do caso brasileiro à luz do diálogo proposto entre Jessé Souza e Sérgio Tavolaro.

## **Modernidade e Modernização**

É comum encontrar nos livros introdutórios e nos manuais de sociologia a narrativa mais ou menos estabelecida segundo a qual a disciplina científica dedicada ao estudo do “social” surge em meados do século XIX justamente para responder a uma necessidade intelectual ímpar: compreender as abruptas e abrangentes transformações pelas quais as modernas sociedades ocidentais passavam (MARTINS, 1994; DEMO, 2002; BERGER, 2001; MILLS, 1975; GIDDENS, 2011). Os processos de modernização, industrialização e urbanização, compreendidos enquanto desenvolvimento das estruturas sociais solapadas por revoluções políticas, econômicas e culturais, se encontram, por assim dizer, no bojo da matriz disciplinar sociológica tais como se fossem objetos-alvo e ideias-força. Nesse sentido, o estudo

da ordem social em mudança não é apenas um tema clássico, mas constitui na problemática fundadora da própria sociologia. Enquanto desdobramento do programa cultural da modernidade<sup>6</sup>, sujeito e objeto do mesmo processo histórico, a sociologia visou despertar o esclarecimento das condições de possibilidade da própria modernidade.

Exatamente por este perfil historicamente determinado, uma vez que as principais abordagens teórico-metodológicas foram forjadas mediante condições sociais específicas, coloca-se o problema acerca da universalidade dos conceitos para dar conta das múltiplas singularidades históricas. Nesse sentido, um autor fortemente marcado pelo quadro referencial weberiano, Reinhard Bendix (1996, p.35-36), argumenta que:

A crença na universalidade dos estágios evolutivos foi substituída pela compreensão de que o momentum dos eventos passados e a diversidade das estruturas sociais conduzem a diferentes caminhos de desenvolvimento, mesmo quando as mudanças tecnológicas são as mesmas. [...] As mudanças sociais e políticas das sociedades europeias forneceram o contexto no qual os conceitos da moderna sociologia foram formulados. Quando nos concentramos atualmente nos problemas de desenvolvimento no mundo não-ocidental, empregamos conceitos que possuem uma derivação ocidental.

Para lidar com o dilema supracitado, duas alternativas são vislumbradas: será necessário construir um quadro categorial completamente inédito capaz de abarcar realidades históricas díspares ou então uma revisão das categorias já familiares à teoria social clássica terá de ser feita considerando a multiplicidade e a ambivalência das várias experiências históricas tidas por “modernas”. A segunda opção, mais diplomática, visa preservar

os esforços envidados pela sociologia clássica no sentido de formular paradigmas conceituais e metodológicos que historicamente subsidiaram a atividade intelectual da disciplina. No entanto, mesmo retendo o cânone cognitivo ocidental, consideramos que apontar para as suas insuficiências e questionar a sua exemplaridade corrobora ao clássico objetivo de adensar o conhecimento científico sobre a realidade social, complexificando, desse modo, os nossos próprios modelos interpretativos.

Industrialização, modernização e desenvolvimento, conceitos utilizados para denotar um conjunto de transformações que marcam o período histórico da modernidade, possuem validade para a determinação de processos que ocorrem em contextos distintos. Dessa forma, industrialização refere-se ao avanço do modo de produção econômico em que o emprego da pesquisa científica orientada para o progresso técnico, alinhado a uma nova configuração entre relações de produção e forças produtivas da sociedade, apresenta características concretas do ponto de vista da divisão social do trabalho e da organização social. Concomitantemente, modernização refere-se às mudanças sociais e políticas que desdobram no processo de urbanização, desenvolvimento educacional, bem como na reorganização da estrutura ocupacional e da mobilidade social. Desenvolvimento, numa acepção restrita e do ponto de vista da sua promessa, seria o resultado do processo de industrialização conjugado à modernização social e política capaz de auferir autonomia relativa a uma unidade social em face das demais (BENDIX, p. 39-40).

Para além dos atributos mais propriamente infraestruturais colocados pelo processo de modernização, também importa aquilo que o sociólogo israelense Shmuel Noah Eisenstadt (2010) nomeia como programa cultural da modernidade. Trata-se, nesse

caso, de compreender as transformações normativo-valorativas que balizam determinada visão de mundo. Simultaneamente ao processo de autonomização das distintas esferas sociais, seguindo os rastros do argumento weberiano<sup>7</sup>, a compreensão a respeito da qual as sociedades modernas tenderiam a uma complexificação e diferenciação social se justifica, por um lado, pela separação entre Estado e sociedade civil, e, por outro, pela separação entre a lógica do que é público e a lógica do que é privado. Isto é importante do ponto de vista da institucionalização do moderno Estado-nacional enquanto comunidade política movida pelo exercício da autoridade público-burocrática, conforme o paradigma da dominação racional-legal. Por consequência, o avanço da esfera legal-laica e o predomínio do paradigma científico, índices da secularização em curso, expressam uma nova forma de compreender a agência humana, na qual a racionalidade instrumental orientada para a dominação dos fatores naturais e ambientais demarca o corte ontológico da “cultura”, o domínio do relativo referente ao qual a mudança social é obra de projeto coletivo em constante formação (*bildung*) (BENDIX, 1994; EINSENSTADT, 2010; TAVOLARO, 2005).

Para os propósitos do argumento levado a cabo por este texto, convém enfatizar uma antinomia frequentemente propagada sobre a relação entre tradição e modernidade: tais conceitos seriam antípodas, afinal? É comum associar o pré-moderno enquanto aquilo que é tradicional, mas seria a modernidade completamente desprovida de tradição? A ruptura ensejada pelas revoluções políticas, econômicas e científicas que caracteriza a modernidade não deixaria margem para a permanência de padrões de sociabilidade passados e culturalmente enraizados? Do ponto de vista sociológico, evidentemente, a compreensão da exclusão mútua entre tradição e modernidade é simplesmente

equivocada. A este respeito, Reinhard Bendix (1996, p. 43) diz:

Ou seja, as estruturas e atitudes sociais persistem muito tempo depois que as condições que as originaram desaparecem, e essa persistência pode ter consequências positivas e também negativas para o desenvolvimento econômico, como enfatiza Schumpeter. Consequentemente, nosso conceito de desenvolvimento deve englobar não apenas os produtos e subprodutos da industrialização, mas também os vários amálgamas de tradição e modernidade que tornam todos os desenvolvimentos “parciais”. [...] A industrialização e seus correlatos não são simplesmente equivalentes ao surgimento da modernidade à custa da tradição, de modo que uma sociedade “inteiramente moderna” carente de qualquer tradição é uma abstração sem sentido.

Do trecho acima citado, será conveniente reter a ideia de que determinadas estruturas sociais, entendidas enquanto padrões de sociabilidade, persistem historicamente mesmo após o desaparecimento das instituições e condições sociais que lhes deram origem. A ideia de que não existem sociedades inteiramente modernas, considerando o equilíbrio de contingências relativo a cada contexto particular, bem como a compreensão de que todo e qualquer desenvolvimento é, em alguma medida, parcial, considerando a diversidade dos amálgamas possíveis entre padrões tradicionais e modernos de sociabilidade, constituem em premissas por nós assimiladas das orientações do autor anteriormente aludido.

Pelos motivos acima arrolados, consideramos que a noção de “modernidades múltiplas”, tal como apresentada por Shmuel Eisenstadt (2000), nos servirá de referência cognitiva para compreender a variedade de tipos modernos e suas dinâmicas de modernização, inclusive o caso brasileiro. Uma vez que o assim chamado programa cultural da modernidade não se apresenta mais de modo unívoco, mas em

retumbante dissonância, encontrando distintas acomodações socioculturais e interpenetrações civilizatórias, a noção de modernização deixa de significar, imediata e necessariamente, ocidentalização, convergência ou homogeneização<sup>8</sup>.

Sabemos, inclusive, que esta noção de modernidade múltiplas também possui as suas limitações circunscritas pelas críticas<sup>9</sup>. No entanto, cremos que alguns dos equívocos previstos sejam consequência da administração do conceito e não necessariamente um problema contido nele próprio. Por isso, mantemos a opção por este referencial cognitivo que nos possibilita pensar uma “modernidade brasileira” ou uma “modernidade periférica e dependente”, assumindo conscientemente os ônus inevitáveis da redução conceitual da realidade. O que vislumbramos, desde pronto, é o equilíbrio de contingências históricas que, a depender dos projetos geopolíticos locais e/ou translocais em conflito, confere direção a determinado padrão de desenvolvimento social.

### **Modernidade Brasileira: Modernização Dependente**

Considerando o argumento pretendido por este artigo, passaremos ao tratamento do problema posto pela formação social dependente, de tal modo que para perseguir este objetivo serão discutidos os atributos e efeitos da articulação entre subdesenvolvimento e desenvolvimento, intentando lançar luz à compreensão da lógica da dependência nas periferias do capitalismo global. Nessa parte, esboçamos o nosso contato direto com as obras de Celso Furtado e Florestan Fernandes, expondo a leitura dos enunciados que esses autores produziram.

O processo de expansão do capitalismo industrial, cujo

pioneirismo solitário observamos na Inglaterra e, posteriormente, em outros países como França, Estados Unidos da América e Alemanha, teve por efeito a formação de um sistema internacional marcado pelo fluxo intensivo de mercadorias. Esse sistema mundial que se forma por meio do desenvolvimento econômico de certos países ocidentais assinala uma estrutura social que reflete assimetrias de poder não só políticas, mas também econômicas e culturais.

É comum nos depararmos com interpretações dessas assimetrias de poder que privilegiam os méritos tanto coletivos como individuais, fomentando, portanto, uma ideia meritocrática da realidade social. Isto significa que, estas interpretações que Jessé Souza (2013) alude como espécie de individualismo analítico descontextualizado, tendem a extrair das qualidades estritamente pessoais e idiossincráticas a razão do sucesso ou do fracasso, prescindindo de uma análise que leva em conta os fatores sociais. Nessa medida, para uma compreensão crítica do problema em torno do fracasso ou sucesso dos países, partiremos da tendência oposta: de identificar na análise dos fatores sociais a primazia da explicação da realidade. Para isso, nos apoiaremos na ideia contida na obra de Celso Furtado (1974), segundo a qual, na corrida industrial internacional, aos países colonizados nos quais observamos uma industrialização tardia, mais conhecidos pela alcunha de países subdesenvolvidos, estando desigualmente posicionados no sistema mundial de fluxos de mercadorias em relação aos países centrais desenvolvidos, está reservada uma situação de dependência cuja raiz se cria na própria estrutura do sistema econômico internacional.

Essa dependência se enraíza nas sociedades subdesenvolvidas não só através da dependência econômica gerada pelo processo de especialização geográfica engendrado pela Divisão Internacional do Trabalho – cujo ritmo e estrutura

foram e ainda são ditados pelos países centrais –, mas também por via da dependência cultural. A Lei das Vantagens Comparativas de David Ricardo forneceu o pano de fundo teórico-científico a essa especialização internacional e à correspondente estrutura de associação dependente entre os países relacionados. A Divisão Internacional do Trabalho se configurou de modo que para os países subdesenvolvidos restou a posição de fornecedores de matérias primas e consumidores de produtos industrializados estrangeiros. Na esfera econômica, a teoria das vantagens comparativas agiu para subtrair o impulso pela industrialização na periferia, o que aprofundou a dependência econômica dos mercados nacionais dos países subdesenvolvidos. (FURTADO, 1974, p. 78-79)

No âmbito da dependência cultural, os padrões de consumo dos países centrais serviram como horizonte aos padrões de consumo das elites locais dos países periféricos subdesenvolvidos. Esta cultura de consumo sofisticada, cujo ritmo está ditado pelo progresso técnico dos países desenvolvidos, é para Celso Furtado (1974) um fator fundamental da evolução dos países periféricos. Isto porque o que se caracteriza como modernização é um processo estruturalmente disruptivo, tendente ao aprofundamento dos laços de dependência à custa do agravamento da concentração de renda e da superexploração do trabalho. Essa superexploração do trabalho ocorre com a manutenção dos salários em níveis próximos ao nível de subsistência (FURTADO, 1974, p. 80-82). Para Furtado (1974, p. 81), a modernização brasileira se manifesta pelo “(...) processo de adoção de padrões de consumo sofisticados (privados e públicos) sem o correspondente processo de acumulação de capital e progresso nos métodos produtivos”.

A situação de dependência se caracteriza, portanto, em

dois níveis: i) ao nível da produção, esses países subdesenvolvidos dependem dos países desenvolvidos não só porque são eles os principais consumidores dos produtos nos quais se especializaram, mas também porque se importam dos países desenvolvidos as tecnologias necessárias à produção interna; ii) ao nível do consumo, a dependência se manifesta na medida em que nos países subdesenvolvidos vemos os padrões de consumo dos países desenvolvidos transplantados para a realeza de uma elite minoritária – detentora de uma posição privilegiada em relação à apropriação dos excedentes gerados pela atividade econômica nacional –, e também por que são esses países desenvolvidos, desde muito tempo, os principais fornecedores de bens industrializados, bens de consumo altamente especializados (bens de alto nível tecnológico) ou bens de consumo duráveis (carros, roupas, eletrodomésticos).

No âmbito dos fluxos internacionais de mercadorias e finanças, nos países subdesenvolvidos o excedente apropriado pelas classes dirigentes não se conecta obrigatoriamente ao processo de formação de capital, quer dizer, recursos que não serão destinados à expansão e complexificação da estrutura produtiva interna. Ao contrário, na medida em que os padrões de vida dos países desenvolvidos representam para as elites locais uma espécie de horizonte de comportamento, é precisamente ao sustento desses hábitos de consumo de uma minoria privilegiada que se destina o gasto do excedente obtido pela produção nacional (FURTADO, 1974, p. 83-84).

Portanto, é por via do consumo que ocorre a modernização dos países dependentes. Essa transposição de padrões de consumo possui uma desconexão fundamental com relação ao nível de acumulação presente nesses países periféricos. Isto significa que em um país onde o maquinário e a mão-de-obra possuem baixo valor

agregado só poderia haver produtos de valor comercial reduzido em comparação aos produtos de maior densidade tecnológica, típicos da cesta de consumo das classes mais abastadas. Tendo em vista esse baixo nível de acumulação, as elites, detentoras dos meios de produção e do privilégio em relação à apropriação do excedente produtivo, para garantir a extração de um lucro que as permita manter seus padrões de consumo de produtos importados, decidem fixar altas as taxas de exploração da massa trabalhadora. Isso implica que o processo de modernização nos países subdesenvolvidos – cujo principal setor se volta para o consumo das classes dirigentes das elites locais – aprofunda as assimetrias entre as classes sociais internas: as elites detêm o privilégio do consumo de bens importados e a massa trabalhadora é mantida em condição salarial precária, próxima ao nível de renda necessário à subsistência, sem que lhes sobre, portanto, alguma renda para o consumo de bens supérfluos (FURTADO, 1974, p. 77-88).

A dependência estrutural é a condição dos países subdesenvolvidos marcada pela associação assimétrica com os países desenvolvidos. Além da questão hierárquica do poder político internacional, a dependência se manifesta também ao nível da influência cultural. Aos países periféricos o estilo de vida dos países centrais são elevados como sendo o estilo de vida ideal, um horizonte no qual se pauta o padrão de consumo das classes dirigentes internas:

Nos países periféricos, o processo de colonização cultural radica originalmente na ação convergente das classes dirigentes locais, interessadas em manter uma elevada taxa de exploração, e dos grupos que, a partir do centro do sistema, controlam a economia internacional e cujo principal interesse é criar e ampliar mercados para o fluxo de novos produtos engendrados pela revolução industrial. Uma vez estabelecida essa conexão estava aberto o caminho para a introdução de todas as formas de

“intercâmbio desigual” que historicamente caracterizam as relações entre o centro e a periferia do sistema capitalista. (FURTADO, 1974, p. 85)

O trecho acima salienta exatamente para a conexão que fundamenta a dependência estrutural entre países centrais e periféricos no sistema capitalista, qual seja, a conexão entre as classes dirigentes locais e as elites econômicas do centro dinâmico do capitalismo global. Essa conexão, que se funda sobre um processo de colonização cultural, se mantém, principalmente, por meio do influxo de novos padrões de consumo, de modo que os países cêntricos, na divisão internacional do trabalho, dinamizam esses mesmos padrões ao diversificarem a oferta de mercadorias, intensificando o grau de investimento tecnológico dispensado à inovação de produtos industrializados. Portanto, isso a que chamamos de modernização ao nível do consumo se caracteriza por uma condição de dupla dependência: econômica e cultural.

As elites modernizadas dos países subdesenvolvidos, tendo como objetivo a manutenção dos níveis de consumo de bens sofisticados, promovem uma alta taxa de exploração do trabalho e pressionam o rebaixamento dos salários para a maximização dos lucros, tendo como efeito uma precarização da classe trabalhadora. Por outro lado, o custo crescente de investimentos em capital gerado pelo perfil de consumo dessas minorias modernizadas facilitou a penetração do capital estrangeiro. Este fato, por sua vez, estreita o processo de dependência cultural na medida em que intensifica ainda mais a difusão de padrões de consumo espelhados em ideais ético-estéticos euroamericanos. (FURTADO, 1974, p. 93)

A partir de então, serão feitas considerações pertinentes à análise do modelo brasileiro de desenvolvimento dependente. Assim

como Furtado, tomaremos o modelo brasileiro de desenvolvimento como exemplo de como avançar na industrialização sem abandonar os principais atributos do subdesenvolvimento: “(...) grande disparidade na produtividade entre as áreas rurais e urbanas, uma grande maioria da população vivendo em um nível de subsistência fisiológica, massas crescentes de pessoas subempregadas nas zonas urbanas, etc.” (FURTADO, 1974, p. 95).

A expansão industrial brasileira ocorreu pelo entrosamento das indústrias locais com os sistemas industriais estrangeiros dominantes, provocando fluxos de comunicação e transferências de tecnologia. Nos anos 1950 e 1960, a política governamental foi marcada pelo investimento na urbanização e na modernização do consumo. A agenda governamental do período objetivava atrair as grandes empresas para investir no país como alternativa ao fracasso da industrialização sustentada de forma autônoma, crendo apenas na já experimentada substituição de importações.

Assim, de modo a garantir a rentabilidade dos negócios estrangeiros, foram tomadas medidas de redistribuição de renda para produzir algo como um perfil de demanda que seja compatível com o planejamento das empresas internacionais. O capital internacional se alojou no setor da indústria ligado à inovação tecnológica, que tem como principal produto os bens sofisticados (de alta densidade de capital), por outro lado, o capital nacional ficou no controle de grande parcela das indústrias produtoras de bens não-duráveis. Vemos que o problema da especialização geoeconômica é exatamente a desigualdade provocada pela diferença entre as densidades de capitais investidos, havendo o monopólio daquelas atividades produtivas de alta complexidade e valor agregado.

O modelo de desenvolvimento brasileiro, pautado no

crescimento do Produto Interno Bruto (P.I.B.), tem como principal suporte o fato de que a concentração de renda serve à inflação de sua taxa de crescimento. Dito de outro modo, a mesma quantidade de dinheiro, quando consumida por pessoas de alto nível de renda, contribui mais para a aceleração da taxa de crescimento do que quando consumida por pessoas com baixo nível de renda. Isto ocorre porque a renda daqueles que ganham em maior quantidade tende a exceder consideravelmente o consumo básico para a subsistência, sendo esta sobra de dinheiro absorvida pelo consumo de bens de alta densidade de capital, cujo efeito positivo na taxa de crescimento é maior que a dos bens simples (FURTADO, 1974, pp. 105-106). Portanto, a peculiaridade dos modelos econômicos de desenvolvimento nos países periféricos revela um novo tipo de capitalismo altamente dependente da apropriação e utilização dos lucros para o consumo de produtos estrangeiros. Tendo em vista como se configura a relação específica entre subdesenvolvimento, dependência e modernização, a característica fundamental do modelo brasileiro de desenvolvimento “(...) é a sua tendência estrutural para excluir a massa da população dos benefícios da acumulação e do progresso técnico” (FURTADO, 1974, p. 109).

É, então, por meio da consideração da estrutura de interdependência social na qual estão cadenciadas as classes sociais aos níveis nacional e internacional que podemos vislumbrar resolver a questão do sucesso e do fracasso dos países por outra via que não aquela do individualismo analítico descontextualizado a que nos referimos. Conforme sustenta a tradição clássica do pensamento sociológico, a explicação não deve deixar-se seduzir pelo aparente mérito individual dos países e das pessoas em detrimento de uma compreensão embasada nos fatores sociais e estruturais.

Para a crítica proposta, no estudo comparado do

desenvolvimento social, é importante a consideração da correlação de posições dos diversos indivíduos e coletividades, o seus conflitos de classes internos ou externos. Para além de considerar, na análise do desenvolvimento e do subdesenvolvimento, os fatores relativos às ações individuais, é preciso nos atentar às configurações assimétricas que desencadeiam dinâmicas de poder e dominação social. A partir do diagnóstico oferecido por Celso Furtado, considerando que as suas observações se aplicam ao tipo de inserção periférica da sociedade brasileira no interior do capitalismo global, doravante, a partir das contribuições oferecidas por Florestan Fernandes (1975;1979), será necessário aderir a uma, como diz o autor, “rotação ótica”<sup>10</sup>, se queremos compreender o modo pelo qual historicamente formou-se, no caso brasileiro, um subtipo de regime de classes em condições específicas. O argumento consiste em apontar para o tipo de associação dependente entre um pólo interno e outro externo:

Trata-se do regime de classes que se desenvolve em conexão com o capitalismo dependente. A dominação burguesa nele apresenta dois pólos; um interno, representado por classes dominantes que se beneficiam da extrema concentração da riqueza, do prestígio social e do poder, bem como do estilo político que ela comporta, no qual exterioridades “patrióticas” e “democráticas” ocultam o mais completo particularismo e uma autocracia sem limites; outro externo, representado pelos setores das nações capitalistas hegemônicas que intervêm organizada, direta e continuamente na conquista ou preservação de fronteiras externas, bem como pela forma de articulação atingida, sob o capitalismo monopolista, entre governos dessas nações e a chamada “comunidade internacional de negócios” (FERNANDES, 1979, p. 27).

A articulação entre os interesses estrangeiros e os interesses privados nacionais resultou no tipo de administração da mudança social orientado por um comportamento autoritário

e conservador, produto de uma mentalidade mandonista, exclusivista e privatista das classes dominantes brasileiras. Isso ocorre em função da necessidade de reter as chamadas “pressões internas”. Considerando o volume dos conflitos em uma sociedade altamente violenta e de grandes proporções demográficas, dada uma configuração social e econômica estruturada para conservar os privilégios de uma minoria em face da grande massa de excluídos, o comportamento das classes dominantes se voltou à captura do Estado enquanto aparelho de repressão e controle social.

Em *A Revolução Burguesa no Brasil*, Florestan Fernandes (1975) se preocupa com a implantação do capitalismo na sociedade brasileira. Conforme sugere o autor, este processo se dá por um movimento de “transplantação cultural”<sup>11</sup>, com a incorporação do modelo de organização econômica afirmado sobre uma “ordem social competitiva”, característico da sociedade de classes que se constituiu no momento posterior às chamadas Revoluções Burguesas, afim ao padrão de civilização do mundo ocidental moderno. Florestan Fernandes (1975, p. 55) atribui à Independência de 1822 o momento culminante do processo modernizador brasileiro, quebrando, ao menos contratualmente, o tipo de relação colonial vigente há séculos, bem como pela autonomização política do Estado nacional. No entanto, Florestan Fernandes (1975, p. 55) nota que este processo não se dá por simples substituição da economia colonial pela economia capitalista competitiva. A característica disruptiva que se observou em outros contextos revolucionários não prosperou no processo modernizador brasileiro, que tratou de conservar certa herança colonial.

Portanto, Florestan Fernandes (1975) impõe uma série de críticas ao esquema da Revolução Burguesa, inadequado para se

pensar o contexto periférico, dependente e de origem colonial, o mesmo que apresenta uma configuração social complexa em que a ordem social servil-escravocrata da economia colonial persiste ao passo que novas funções e relações sociais, identificadas com a chamada ordem social competitiva, vão se instaurando aos poucos e gradualmente. A ordem social em mudança responsável pela dinamização interna do capitalismo brasileiro e a competição social desencadeada pela sociedade de classes não lograram êxito em destituir o “antigo regime” doméstico, promovendo, assim, a permanência de estruturas econômicas, sociais e políticas arcaicas.

Conforme o argumento de Florestan Fernandes (1975, p. 76), a ordem social competitiva não lograva êxito em se generalizar a partir do momento em que a permanência de padrões de sociabilidade legados do chamado “antigo regime”, ou seja, da ordem social servil-escravocrata, ainda se encontravam em vigência, sobretudo pelo que chamou de “acumulação estamental de capital”. A competição, nesse sentido, foi sabotada desde o início. Observa-se o modo como a implantação da ordem social competitiva no Brasil provocou uma manutenção da estrutura de privilégios legada da ordem social da economia colonial. Por isso, Florestan classifica a nossa “Revolução Burguesa” como “encapuzada”, “sabotada”, uma vez que não se produziu a partir de um processo verdadeiramente revolucionário e disruptivo.

Outra característica do desenvolvimento brasileiro que desafia os modelos clássicos de interpretação da ordem social em mudança é o tipo de articulação dinâmica estabelecida entre o setor arcaico, representado pela grande lavoura, e o setor novo, representado pelas transformações urbano-industriais. Supor imediatamente o antagonismo dualístico entre as estruturas coloniais e as estruturas modernas não nos deixa

compreender o equilíbrio das contingências históricas que, aqui, reproduziram a superposição entre dois setores aparentemente antagônicos. Argumenta Florestan Fernandes (1979, p. 40) que:

Por isso, não só as relações de produção coloniais podiam subsistir: elas se convertiam, de imediato, em fonte do excedente econômico que iria financiar tanto a incorporação direta ao mercado mundial, com seus desdobramentos econômicos e culturais, quanto a eclosão de um mercado capitalista moderno e a subsequente revolução urbano-comercial.

Conforme acima explicitado, um setor dinamizava o outro enquanto fonte de excedente econômico, ao mesmo tempo em que havia convergência de interesses pela manutenção da dominação política, a principal garantia da ordem social autoritária no país. Para Florestan Fernandes (1975), como se disse, o processo de modernização do Brasil tem início com a Independência de 1822, e os tipos humanos modernizadores, tal como o autor compreende, seriam o *fazendeiro-homem-de-negócios* do oeste paulista, possivelmente herdeiro dos bandeirantes, e os imigrantes, principalmente italianos, responsáveis pela introdução de uma racionalidade baseada em cálculo e previsibilidade. Nesse contexto, São Paulo estaria à margem do país, fator explicativo para que esta região se destacasse como principal polo modernizador. Os limites dessa interpretação veremos na parte a seguir do texto.

Diante do exposto, convém enumerar as contribuições extraídas do pensamento de Florestan Fernandes (1975; 1979): i) considerando a especificidade do subtipo de regime de classes historicamente formado no âmbito da sociedade brasileira, observa-se uma incompatibilidade do modelo fundamentado pelo parâmetro da Revolução Burguesa, o qual supõe o funcionamento de uma ordem social competitiva. No caso brasileiro, a superposição

entre o padrão português de regime estamental e a instituição-chave para a formação social brasileira, qual seja, a escravidão dos estoques raciais indígenas, africanos e mestiços, promove um subtipo de regime de classes que restringe a ordem social competitiva apenas aos assim considerados mais iguais entre si, ou seja, à minoria privilegiada. Portanto, a permanência dos padrões de sociabilidade estamental associados a uma ordem social servil-escravocrata reproduz o impasse estrutural para a generalização da ordem social competitiva tal como suposto pelo modelo convencional da sociedade de classes; ii) considerando o equilíbrio das contingências históricas, contrariando o modelo dualista de interpretação da estrutura social, ocorre no caso brasileiro uma articulação dinâmica entre os assim considerados setores arcaicos e modernos; iii) a modernização institucional do Estado, levando em conta o equilíbrio de interesses entre a “burguesia nacional” e a “comunidade internacional de negócios”, caracterizou-se pela transferência de técnicas oligárquicas e autocráticas de dominação social, movidas da esfera privada das relações domésticas à esfera pública da comunidade política nacional.

### **Inautenticidade ou singularidade?**

Nesta sessão, pretendemos colocar em perspectiva uma análise dos pressupostos teóricos subjacentes às interpretações das ciências sociais sobre a modernidade brasileira, ressaltando para o modo como se pensou a sua singularidade, por um lado, e a sua suposta inautenticidade, por outro. Como ressaltado por Jessé Souza (2000), acaso não seria em Max Weber que parte considerável dos intérpretes do caso brasileiro encontrou um arcabouço teórico de referência? A sociologia compreensiva weberiana, marcada pelo enfoque que realiza no sentido da ação individual, oferece, portanto,

um diagnóstico específico do desenvolvimento ocidental firmado em dualidades como atraso e avanço, tradição e modernidade. Diante desse diagnóstico weberiano, faz-se necessário compreender quais são os pressupostos que informam a noção de modernidade e como estes mesmos pressupostos se encarregam de relegar o caso brasileiro a uma condição de atraso e fracasso.

Jessé Souza (2003, p. 102) pretende construir a “tese da singularidade da formação brasileira” em contraponto ao que chama de “sociologia da inautenticidade”<sup>12</sup>, sendo esta última responsável por superestimar a influência da concepção de mundo ibérica sobre a nossa formação social. Souza (2000, p. 161) elege três representantes do que chama de “os pensadores do Brasil” para ilustrar o diagnóstico da inautenticidade: Sérgio Buarque, que oferece o ponto de vista filosófico; Raymundo Faoro, que constrói a versão institucionalista; e Roberto DaMatta, que apresenta a versão culturalista. Este grupo de autores sustenta a inautenticidade da formação social brasileira em oposição ao racionalismo ocidental, peculiaridade que logrou alçar os países cêntricos a uma posição mundialmente dominante. Este específico racionalismo ocidental estaria fundado sobre um dualismo que se constrói pela tensão entre a ética e o mundo, inclusive pelo objetivo de conformar as esferas mundanas aos fundamentos da esfera religiosa, fator comum entre praticantes do protestantismo ascético que atuam não somente pela negação do mundo (SOUZA, 1998, fl. 5).

A resolução específica do protestantismo ascético em relação a essa dualidade pressupõe a primazia da ética sobre o mundo, de tal modo que a ética deixa de ser uma ideia eventual para tornar-se um esforço contínuo em direção à dobra do mundo, quer dizer, a própria vontade divina. Assim, o ethos protestante representaria a superação do ethos tradicional, unificando a

racionalização da vida sobre um único valor cujo resultado se mostra por incentivos psicológicos dados pelo estímulo ao trabalho desempenhado com eficiência, o qual, por outro lado, reforça a interdição do gozo imediatista dos bens mundanos para financiamento de uma popupança fruto do trabalho recompensado. É esse novo tipo de conduta frente ao mundo que garante para Max Weber o caminho em direção a uma individualidade histórica propriamente moderna. Dessa forma, é nessa revolução da consciência que reside a suposta superioridade do racionalismo ocidental, bem como o pretendido avanço da modernidade (SOUZA, 1998, fl. 6-7; WEBER, 2010; KALBERG, 2010).

Encontra-se na obra de Sérgio Buarque de Hollanda (2014), em *Raízes do Brasil*, o arcabouço de conceitos que retratam o país como exemplo de cultura pessoalista, principalmente por meio da controversa noção de homem cordial. Por outro lado, por onde se vê o desenvolvimento daqueles países situados no Atlântico Norte, pululam as noções de civilidade, boas maneiras e impessoalidade. O indivíduo brasileiro representado por *Raízes do Brasil* seria determinado por esse modo de ser pessoalista, ou seja, que privilegia as relações pessoais em vez de primar pela impessoalidade das leis e das instituições públicas (SOUZA, 1998, fl. 9 e 10). O fator explicativo para a implantação dessa cultura pessoalista é a herança ibérica pré-moderna, conferindo à nossa modernização um caráter meramente “epidérmico”, inautêntico. Por consequência temos a emergência de um Estado patrimonial e o enraizamento de um catolicismo popular-familiar de fundo mágico, este último impedindo “a eficácia de uma ordem extramundana específica, a qual pressupõe, precisamente, a distância entre as divindades e os homens” (SOUZA, 2000, p. 166).

Outra via interpretativa é aquela sugerida por Raymundo

Faoro (1989). De acordo com Faoro (1989), a especificidade do atraso brasileiro reside na herança portuguesa da transposição de um aparato estatal patrimonialista – o Brasil herda de Portugal o “capitalismo de estado”. Nessa perspectiva, o predomínio de formas institucionais tradicionais na condução do Brasil explicaria, por exemplo, a marginalização de São Paulo, cidade considerada como uma exceção do caso brasileiro e uma via alternativa interna ao atraso do país. Portanto, a associação recorrente é entre a lógica patrimonialista, pessoalista e o atraso. (SOUZA, 1998, fl. 11-13). Para Souza (2000, p. 171), a categoria weberiana de “patrimonialismo” recebe um uso “estático” e “a-histórico” na interpretação de Faoro, a qual, por sua vez, afirma a resiliência histórica de um estamento burocrático patrimonial em contraponto às formas modernas de burocracia racional, fator que impediria “o florescimento de uma sociedade civil livre e empreendedora” (SOUZA, 2000, p. 172).

Vê-se em Roberto DaMatta (1979; 1984) um conjunto pressupostos que corroboram a chamada inautenticidade da formação social brasileira. Conforme Jessé Souza (2000, p. 199), encontra-se no chamado dualismo damattiano a oposição estruturante entre as noções de “indivíduo” e “pessoa”, por um lado, e a oposição entre os espaços simbólicos da “casa” e da “rua”, por outro. Nesse argumento, o predomínio do elemento pessoal sobre o abstrato é o que constitui a especificidade brasileira. O “brasileiro” seria, dessa maneira contada, o sujeito que age na rua como se estivesse em casa, subvertendo os valores da polis. Em favor da “pessoa”, prevalece a lógica da “carteirada”, do “compadrio”, da “troca de favores”. Essa suposta “gramática profunda” seria a base explicativa da corrupção política no país, por efeitos legados de padrões culturais tradicionais da vida colonial. Por via dessa solução analítica que se procura explicar a singularidade

do povo brasileiro pelo signo do tão famoso “jeitinho”, tipo de favorecimento pessoal ilícito, e de todo o conjunto das autoimagens que nós naturalizamos, enfatizando o elemento negativo na distinção em relação aos demais países modernos e desenvolvidos, sobretudo na comparação com os Estados Unidos da América, supondo nessa comparação a razão explicativa das causas do nosso fracasso (SOUZA, 2000, pp. 185-193).

É importante dizer que esses autores anteriormente referidos nos legaram importantes contribuições, análises empíricas e diagnósticos sobre a realidade brasileira, bem como nos ofereceram acúmulo histórico de conhecimento e acesso a fontes documentais importantes. Merecem, portanto, uma leitura atenta como parte de uma tradição intelectual, mesmo para que sobre eles as críticas necessárias sejam feitas. Aquilo que se procura enfatizar, através da leitura de Souza (2000), é o fundo normativo dessas abordagens, justamente os pressupostos que calam fundo em nossas imagens de país. Em contraponto a esta sociologia da inautenticidade brasileira – reponsável por trilhar um caminho de comparação com os tipos-ideais de desenvolvimento extraídos do diagnóstico weberiano da modernidade –, Jessé Souza (2000; 2003) propõe outra interpretação sobre o dilema da singularidade brasileira, conferindo um olhar mais atento à institucionalização de valores e à estratificação social, colocando no centro da formação social brasileira o problema em torno da escravidão. A ótica da inautenticidade trata da questão dos valores como se a transposição oceânica dos modos de vida, nos rastros da expansão marítima portuguesa em direção à América, fosse capaz de carregar consigo a integralidade dos valores portugueses mantendo-os intactos após gerações sucessivas (SOUZA, 2000, p. 205-206).

Jessé Souza (2000; 2003) busca em Florestan Fernandes e

Gilberto Freyre uma solução interpretativa alternativa ao paradigma da inautenticidade. Souza (2003) considera Florestan Fernandes o autor periférico que mais se aproximou de uma concepção correta dos problemas modernos das sociedade periféricas, principalmente a partir de um ponto de vista estruturalista. Como abordamos na sessão anterior desse texto, Fernandes (1975) trata da implantação do capitalismo no Brasil a partir do influxo de um certo padrão de civilização dominante que se encontra com as estruturas sociais de origem colonial, havendo uma confluência entre a ordem social servil-escravocrata do “antigo regime” e a ordem social competitiva impulsionada por uma onda modernizadora, sobretudo a partir do marco da Independência, em 1822. Contudo, Souza (2003, p. 135) chama a atenção para “deficiências graves e sintomáticas” no argumento de Florestan. Primeiramente, observa-se um hiato de 60 anos entre o marco do processo de modernização e a ação social dos dois principais agentes modernizadores, o *fazendeiro-homem-de-negócio* do oeste paulista e o imigrante italiano. Além desse hiato de seis décadas, Souza (2003, 136) mostra como a interpretação de Florestan permanece tributária da “escola patrimonialista” e, conseqüentemente, afim à tese da excepcionalidade paulista, desconsiderando o processo de modernização ocorrido em outros centros urbanos como Recife, Salvador e Rio de Janeiro.

Por outro lado, Jessé Souza (2000; 2003) identifica em Sobrados e Mucambos a possível reflexão sobre a ambigüidade cultural brasileira, sobretudo com o embate entre patriarcalismo e ocidentalização. Através da análise do que na obra de Freyre (2004) está descrito como a “re-europeização do Brasil”, ou seja, a incorporação dos valores europeus pela população brasileira, busca-se então realizar uma análise da institucionalização da modernidade ocidental no Brasil (SOUZA, 2000, p. 209). Essa

europização representou uma mudança nos padrões de consumo e nos costumes, por vezes descrito como algo com certo fundo oco e opaco, uma vez que a nossa modernização supostamente envernizava uma falsidade latente, superficial e confinada ao plano da aparência, um tipo de civilização “para inglês ver”.

O elemento atuante no sentido do recalque da mudança seria a nossa herança escravocrata, a grande barreira para o avanço em direção aos valores de uma economia competitiva e democrática. Qual seria, então, a especificidade da escravidão brasileira a que se pode atribuir o enraizamento de certa “herança profana”? Está no próprio Freyre a alusão ao elemento distintivo da escravidão brasileira baseado na experiência escravocrata maometana, na qual era permitido aos escravizados conviverem junto às famílias de seus donos, como ocorreu em certas áreas no Brasil. Esse elemento maometano constituiria a tendência aproximativa na relação social de dominação, que ora se constituiu entre brancos e negros no Brasil, em relação à violência característica dos regimes escravocratas (SOUZA, 2000, p. 221-224). A conjugação do elemento aproximativo (da escravidão de tipo maometano) com o elemento despótico tem por efeito a produção de uma sociedade estruturalmente violenta e perversa, isto é, uma sociedade na qual a dor alheia e o não reconhecimento da alteridade se tornam as forças motrizes das relações interpessoais. Se por um lado esse tipo de sociedade se caracteriza pela proximidade física e sexual entre dominantes e dominados, por outro ela é marcada pela distância psíquica e emocional entre estes pela negação da humanidade do negro escravizado. (SOUZA, 2000, p. 255-256)

A especificidade da herança escravocrata no Brasil tem por consequência, em relação às perspectivas de avanço, a estruturação das formas de dominação e injustiça social. Isto

porque os valores dos dominados aparecem como inclinações de vontade do mesmo tipo daquela dos dominadores. A partir da “revolução modernizadora” que se opera desde 1808, período marcado pela abertura dos portos e vinda da Coroa portuguesa ao Brasil, as dualidades constituintes do jogo de classes teriam se deslocado daquele “senhor e escravo” ou “coronel e dependente” para aquelas do “trabalho qualificado e trabalho sem qualificação”, “o doutor e o analfabeto”, como sintoma de um deslocamento no vínculo de dominação em direção à impessoalidade referida a valores do mercado e do Estado capitalistas, ou seja, da formação social competitiva. (SOUZA, 2000, p. 252-254, p. 260-261)

Dentro desse contexto a possibilidade de ascensão social aumentou, mas a certos estratos das classes populares ficou reservada uma posição de subalternidade. Se, por um lado, algumas das ocupações populares passaram a estar incluídas nas perspectivas de cidadania e direitos sociais, por outro, a toda uma massa resta o subemprego, sendo este marcado por condições salariais e de trabalho precárias - caracterizando um processo de cidadania seletiva:

A seletividade do nosso processo de modernização começa aí. O senhor tem o desafio de, bem ou mal, adaptar-se aos novos tempos. O escravo, esse vai ser abandonado e ficará desprovido de acesso às benesses do novo sistema que se institucionaliza a partir de então. Quem ocupa os novos empregos abertos pelo desenvolvimento de manufaturas e maquinofaturas é o mulato e depois o europeu imigrante. O negro, vítima de preconceito e do seu próprio abandono, não teve nem terá acesso mais tarde ao lado menos sombrio dos novos tempos (SOUZA, 2000, p. 265).

É essa dominação sistemática enraizada na herança

escravocrata que teria como efeito precisamente um tipo de modernidade seletiva maculada pela oposição entre uma minoria privilegiada e a grande massa de excluídos. Assim, uma nova via interpretativa da singularidade brasileira estaria apoiada na perspectiva orientada para o entendimento da desigualdade de classes nas múltiplas formas de enraizamento da dominação classista. Esta necessidade, por sua vez, está ligada a uma tentativa de compreensão do modo pelo qual a dominação social tem seu efeito nos valores comuns da sociedade brasileira, aqueles a que os intérpretes do Brasil se referem como tipicamente nossos e que marcam a nossa imagem como aquela do jeitinho e da corrupção endêmica. É por essa via que poderemos compreender a persistência da desigualdade social e da ideia de que o Brasil é o país que representa a “eterna promessa” de desenvolvimento tanto social como econômico. A partir dessa via de interpretação, sustenta-se a tese segundo a qual, no Brasil, o tipo específico de modernização, condicionado pelo consumo de uma elite abastada e que é, por sua vez, remunerada pela superexploração do trabalho das camadas populares, sendo maioria negra, atualiza, institucionaliza e reforça a concentração das benesses do capitalismo nas mãos e no poder da elite branca. É essa conexão entre a dominação cultural ocorrida no âmbito dos países capitalistas e a correspondente e persistente estrutura de dominação de classes que nos parece enraizar aquela “herança profana” da escravidão. Isto porque a certas classes interessa a mistificação das dinâmicas de dominação e injustiça social através da noção de mérito, de modo que os privilégios possam se manter eternamente intocados (SOUZA, 2015).

Diante das considerações críticas oferecidas por Jessé Souza (1998; 2000; 2003; 2015), consideramos conveniente

problematizar, a partir das contribuições de Sérgio Tavolaro (2005; 2014; 2017), a tese da singularidade brasileira ou a tese da excepcionalidade normativa brasileira. Em certo sentido, tudo aquilo que foi dito acerca do paradigma da inautenticidade reflete uma forma de compreender o problema da singularidade brasileira. Conforme argumenta Tavolaro (2005), considerando a episteme do discurso sociológico nacional hegemônico, é possível destacar duas vertentes interpretativas mais ou menos coesas: 1) a sociologia da dependência - Caio Padro Jr, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni; 2) a sociologia da herança patriarcal-patrimonial - Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto DaMatta. Ambas as alternativas interpretativas seriam marcadas por “variáveis explicativas independentes” capazes de sobredeterminar o contexto brasileiro a despeito das configurações históricas mais concretas e contingentes.

Ao observar regularidades na dispersão do pensamento social brasileiro<sup>13</sup>, Tavolaro (2014) nota um dupla armadilha: por um lado, a suposição da condição de dependência econômica estrutural, concebendo uma relação rígida e estática entre “centro” e “periferia”, e, por outro lado, a suposição do contexto normativo-simbólico peculiar, considerando as relações sociais a partir de elementos culturais abrangentes. Com essa crítica, o autor pretende alertar para o risco da hipóstase sugerida por entidades analíticas consolidadas, as quais produzem uma falsa sensação de conforto intelectual para o analista qua as assume imediata e irrefletidamente. Nesse sentido, argumenta-se que ambas as modalidades de compreensão do caso brasileiro guardam “tonalidades essencialistas” (TAVOLARO, 2005).

O problema potencial em se assumir prontamente a tese da singularidade brasileira não é exatamente a adesão por uma

agenda de reflexão interna, como se fosse apenas a investigação das condições particulares da realidade considerada, isolando o caso tal e qual um experimento laboratorial. Ao tomar a sociedade brasileira a partir do pêndulo oscilante entre unidade de análise e categoria analítica, o pensamento social brasileiro, muitas vezes endossando o discurso ideológico da nação, conduzido por um pacto silencioso entre sujeito e objeto, assimilou a tendência cognitiva em compreender determinada realidade histórico-social regida pelo signo do desvio e falta, da incompletude e disjunção:

Ao operar no interior desse território epistemológico, as versões nacionais do discurso sociológico hegemônico da modernidade são conduzidas a interpretar e classificar a sociedade brasileira como invariavelmente “peculiar” em relação às supostas “sociedades centrais” - seja sob o rótulo de “semimoderna”, “periférica”, ou mesmo “singular” -, uma vez que: a) Estado, mercado e sociedade civil são tido como estruturalmente entrelaçados; b) a normatividade que as permeia é vista como passível de influências de concepções de mundo e sistemas de normas apenas parcialmente racionalizados; e finalmente, c) seus âmbitos de ação público e privado são, por sua vez, percebidos como interconectados. Todos esses traços seriam a prova cabal de nosso “desvio”. (TAVOLARO, 2005, p. 13)

Tudo se passa como se através de uma régua conceitual referente ao ideal moderno houvesse a suposição apriorística de sociedades iniciadoras da modernidade, portanto, detentoras do monopólio referencial autêntico de modernidade, e também de sociedades destinatárias, quer dizer, receptoras inautênticas e passivas. O equívoco surge quando se pressupõe acriticamente os modelos exemplares como se estes fossem manifestações cabais de construções teóricas estáveis. Ocorre aí um duplo problema: por um lado, as sociedades ditas semi-modernas

seriam lidas pela ótica da inautenticidade, por outro lado, as sociedades ditas tipicamente modernas seriam lidas como representações mais ou menos homogêneas do mesmo projeto.

Outro desdobramento da tese da singularidade brasileira é o essencialismo das unidades geográficas, endossando a irreduzibilidade de experiências sociais localizadas, isolando particularidades históricas e seus caminhos endógenos, reforçando fronteiras muitas vezes mais fluidas do que foram previamente pensadas. Tavolaro (2014, p. 662-663) observa uma afinidade entre a episteme do discurso sociológico da modernidade e o processo histórico de formação dos estados-nacionais, que naturaliza, ao nível do pensamento, a experiência nacional enquanto “uma categoria inequívoca”. Haveria uma tendência para assumir pressupostos normativos prescritos por um tipo de nacionalismo metodológico, cuja evidência, por exemplo, se vê pela adoção da “sociedade brasileira” como uma categoria analítica vinculada a predicados pretensamente singulares e irreduzíveis, geralmente lidos a contrapelo dos contextos modelares da modernidade. Por outro lado, essa circunstância afirma um lugar de enunciação não-hegemônico que permite a proposição de novos temas e problemáticas, fomentando uma outra agenda de reflexão sociológica<sup>14</sup>.

Para driblar o nacionalismo metodológico e evitar a adoção irrefletida desses pressupostos normativos fundados sobre a experiência dos contextos modelares faz-se uma aposta cognitiva pela compreensão de histórias conectadas, não somente pela comparação das suas peculiaridades, mas exatamente pelo entrelaçamento e interpenetração dos processos sociais que constituem as experiências civilizatórias investigadas. Coloca-se, simultaneamente, a necessidade pelo enfoque metodológico sobre outros “níveis de circunscrição do objeto”, priorizando as

escalas locais, regionais, supranacionais e globais, sobretudo nos seus trânsitos possíveis e pensáveis (TAVOLARO, 2017, p. 129). Assim como procuramos demonstrar na segunda parte desse artigo, autores como Celso Furtado e Florestan Fernandes não foram insensíveis às conexões, entrelaçamentos e interpenetrações civilizatórias. No entanto, argumenta-se que tampouco tais autores, ao lado de outros como Gilberto Freyre, estiveram dispostos a superar o nacionalismo metodológico que em suas teorias subjaz, justificando a crítica sobre determinadas hipóstases conceituais e variáveis explicativas independentes (TAVOLARO, 2014, 662).

Sérgio Tavolaro (2005; 2014; 2017), ao percorrer o amplo espectro do pensamento social brasileiro, procura, principalmente, precipitar os seus denominadores comuns. A intenção do autor não é subestimar os predicados contidos nas análises dos intérpretes que nos antecederam, tampouco subsumi-los a uma única toada interpretativa, uma vez que são inequívocas as diferenças que os filiam a linhagens de pensamento declaradamente divergentes<sup>15</sup>. Não se almeja simplesmente dispensar as nuances, mas indagar sobre aquilo que na mudança, permanece, cristaliza e se reproduz. Reproduz-se não somente entre os iniciados na bibliografia especializada, mas nos insuspeitos caminhos que as ideias são capazes de tomar dentro e fora do espaço acadêmico.

Seriam ao menos seis pontos que perfilam o quadro de referência analisado<sup>16</sup>: 1) a imagem da sociedade brasileira como uma configuração social com déficit de diferenciação-complexificação, em que os diversos âmbitos da sociabilidade – “política, economia, cultura, vida familiar, religião, ciência...” – encontram-se “estruturalmente acoplados”, com as suas funções específicas confundidas; 2) a imagem da sociedade brasileira como uma configuração social que borra as fronteiras entre domínios

públicos e privados, sendo as instituições públicas forjadas por interesses dos domínios domésticos; há “a proponderância de códigos de sociabilidade primários” baseados no modelo da família patriarcal, situação que impede o florescimento de valores pessoais no terreno da vida pública; 3) a imagem da sociedade brasileira como uma configuração social que não concretizou o processo de secularização; os elementos mágico-religiosos trariam “implicações decisivas sobre o próprio funcionamento do aparato político-administrativo” e também sobre “a interpretação do ordenamento jurídico” e outras esferas de sociabilidade, minando o conhecimento científico como base de legitimação das tomadas públicas de decisão; 4) a imagem da sociedade brasileira como uma configuração social que apresenta um arranjo espaço-temporal peculiar, em que “os predicados do ambiente físico são elevados ao estatuto de condicionantes da vida social do país”, exercendo efeitos sobre as instituições e o comportamento dos indivíduos; bem como uma peculiaridade marcada pela “não-linearidade” das camadas temporais, as quais combinam passado e presente, confundem o arcaico e o moderno; 5) a imagem da sociedade brasileira como uma configuração social que suscita uma “certa organização/economia psíquica” mediante a qual os impulsos emocionais, irracionais, se sobrepõem ao controle racional, metódico e disciplinado da vida subjetiva, com a “ausência de identidade pessoal unitária e centrada”, conformando um contexto “adverso ao empreendedorismo econômico metódico” e “avesso a referências normativas pessoais”; 6) finalmente, a imagem da sociedade brasileira como uma configuração social caracterizada pela “permeabilidade entre a vida social no Brasil e o mundo natural”, exemplificada pela permanência de traços tradicionalistas, uma vez que “não raro a cultura popular confere atributos anímicos a entes naturais”, o que teria por efeito a suposição de um controle

ineficiente sobre o ambiente físico (TAVOLARO, 2017, p. 125-128).

À luz do tempo presente, como podemos constatar, algumas das formulações e preconceitos do pensamento social brasileiro não poderiam ser considerados como teses cientificamente válidas, ainda que hoje vejamos os equívocos prosperarem por outras vias no reforço de imagens de país que simplesmente não cessam de circular, independentemente da validação acadêmica. Por outro lado, entre ajustes e desajustes, nas mesmas páginas que encontramos os tais equívocos, também podemos ler passagens que se sustentam em face da realidade empírica. Enquanto ciência social, portanto, conhecimento possivelmente generalizável, não somente sobre a nossa unidade geográfica versam os enunciados do pensamento social aqui construído. É precisamente esta a vocação salientada por Sérgio Tavolaro (2017, p. 136):

Sob essa perspectiva, muitos dos predicados identificados na sociedade brasileira – dentre os quais a imbricação de esferas sociais, a permeabilidade entre público/privado, a resiliência de concepções de mundo não racionalizadas, as múltiplas configurações tempo-espaciais, pluralidade identitária e descentramento da subjetividade, além da porosidade entre sociedade/natureza – podem ser vistas de um ângulo diverso: ao contrário de propriedades idiossincráticas decorrentes de inconfundíveis especificidades societárias, pode-se tomá-las como representativas de facetas e aspectos da modernidade subapreciados pelo discurso sociológico.

Afirma-se o potencial cognitivo dos lugares não-hegemônicos de enunciação e a possibilidade dos predicados associados aos contextos não-modelares servirem ao propósito de bagunçar as certezas daquelas teses lapidares firmadas sobre os contextos modelares. Antes de prestar adesão ao referencial

epistemológico normativo, a sugestão é adotar criticamente a dimensão contingente da sociabilidade moderna na sua multiplicidade, simultaneidade e conectividade (TAVOLARO, 2005; 2014; 2017). Para nós, é justamente esse o potencial crítico do conceito de *modernidades múltiplas*<sup>17</sup>. Trata-se, dessa forma, de compreender os diferentes arranjos políticos, econômicos, institucionais e normativos das experiências modernas a partir de padrões variáveis, ou seja: “a) padrões variados de diferenciação-complexificação social; b) padrões variados de secularização; e c) padrões variados de separação entre domínios públicos e privados” (TAVOLARO, 2005, p. 13). As configurações específicas e típico-ideais desses padrões variados é tema para um aprofundamento posterior. O que é relevante para o propósito do nosso argumento não é a suposta, porém falsa, inadequação epistemológica da ciência social brasileira. Antes, pelo contrário, percebemos que as contribuições do pensamento social brasileiro possuem qualidades generalizáveis, pois são obras, teses e conceitos elaborados que contribuem para lançar inéditos olhares interpretativos sobre o próprio ideal normativo de modernidade.

No entanto, acrescente-se que tamanha empreitada não se restringe tão somente à leitura das principais obras e teses do chamado pensamento social brasileiro, procurando nele enunciados que corroborem à crítica do discurso sociológico da modernidade. Os modernos padrões variáveis de sociabilidade – quanto à diferenciação-complexificação, secularização-racionalização, separação público-privado, configuração espaço-temporal, relação sociedade-natureza – e o equilíbrio de contingências históricas dado aos contextos particulares precisam passar pela prova da pesquisa empírica, sendo esta a maneira de construir novos enunciados e, conseqüentemente, garantir

a compreensão sobre o mundo investigado tal como é, ou seja, em sua dimensão contingente, tanto histórica quanto conjuntural.

Os modelos de análise social e as potenciais teses sociológicas subjacentes não motivam a renúncia pelo trabalho da observação, descrição e avaliação dos dados propriamente empíricos, outrossim, lidos à luz da tradição inelectual que soubemos assimilar em nossa formação acadêmica, seja para corroborar teses consolidadas, seja para demolir pilares teóricos falsamente erguidos ou datados. Neste último aspecto, concordamos com Jessé Souza (2015, p. 21) e a sua respectiva crítica ao uso equivocado do prestígio científico, especialmente da obra weberiana tal como se vê em alguns dos expoentes do pensamento social brasileiro, os quais, mesmo não intencionalmente, reafirmam interesses dominantes, bem como colaboram para a construção de imagens depreciativas do país e sustentação velada de um tipo de “racismo culturalista”. Se, por um lado, a tese da singularidade brasileira desdobrou-se em interpretações calcadas, mesmo que pelo inverso, em modelos exemplares para os quais uma suposta inautenticidade seria aferida, por outro lado, ao depositar a tônica nos padrões variáveis e alternativos de sociabilidade, o pensamento social brasileiro logrou êxito quando apontou para aspectos instáveis, dinâmicos e contingentes dos processos de modernização e desenvolvimento social, alargando, assim, o escopo dos nossos modelos de compreensão da realidade. De acordo com Sérgio Tavolaro (2017, p. 136), precisamente no “imaginário contra-hegemônico da modernidade” reside o potencial heurístico do pensamento social brasileiro. Vislumbramos, portanto, a atualidade da reflexão sobre o pensamento social e, sobretudo, a partir do pensamento social, seja para criticar as formulações naturalizadas e afinadas aos interesses dominantes, seja para enfatizar o potencial dos modelos

explicativos da realidade empírica. Sabemos que o conhecimento científico possui o seu próprio tempo, muitas vezes não obedece à lógica utilitária do retorno imediato. Na atual conjuntura obscurantista que vivemos, em que o anti-intelectualismo encontra terreno para grassar sem maiores constrangimentos, o ataque do governo federal à ciência, em particular às ciências sociais brasileiras, não se explica senão pelo potencial incômodo desencadeado pela crítica científica, a qual impõe a sua necessidade e atesta a sua importância na falta de um projeto nacional que tenha consciência de si e do outro, com o devido sentido histórico global e preciso diagnóstico do tempo presente.

**Notas:**

1 Este artigo é uma releitura de um texto escrito em dupla, por ocasião do trabalho final da disciplina “Estrutura e Mudança Social”, ofertada pelo Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, no 2º semestre de 2016, ministrada pelo professor Vladimir Puzone. Agradecemos aos pareceristas da revista, em especial, à Fernanda Xavier da Silva, que não optou pelo anonimato. Reforçamos que a responsabilidade do que está escrito, no entanto, é inteiramente nossa.

2 Bacharel em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB).  
Mestrando em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

3 Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB).

4 Ver: Renato Ortiz (2013).

**5** Esta questão está inspirada no artigo de Sergio Tavolaro (2005).

**6** Ver: Shmuel Noah Eisenstadt (2010).

**7** Ver: Max Weber (2010).

**8** Estas observações encontram respaldo em Octávio Ianni (1994) e Renato Ortiz (2009).

**9** Pode-se encontrar essas críticas em Sérgio Tavolaro (2014, p. 663) e Jessé Souza (2003, p. 11-12).

**10** Ver: Florestan Fernandes (1979, p.25).

**11** Florestan Fernandes (1975, p. 80).

**12** Sergio Tavolaro (2011, p. 219) lembra que essa terminologia empregada por Jessé Souza (2000) encontra paralelo nas discussões feitas anteriormente por Guerreiro Ramos, que, em seus escritos de meados do século XX, apontava para a inautenticidade como principal diagnóstico da análise sociológica da sociedade brasileira.

**13** Nota-se que a abordagem de Sérgio Tavolaro ampara-se nas observações metodológicas de Michel Foucault (2014).

**14** Penso que Sérgio Tavolaro (2014; 2017), nesse particular, acompanha e se ampara em observações sugeridas por Octávio Ianni (1994; 2013), Renato Ortiz (2009; 2012) e Elide Rugai Bastos (2011).

**15** Com alguma frequência em seus textos, Sérgio Tavolaro diz-se

amparar na obra de Gildo Brandão (2007).

**16** As passagens entre aspas que se encontram a seguir, na enumeração das âncoras explicativas do quadro de referência do pensamento social brasileiro, são referências de citações diretas ao texto de Sérgio Tavolaro (2017, p. 125-128).

**17** Sérgio Tavolaro (2014, p. 663) faz ressalvas ao conceito de modernidades múltiplas, salientando que, a depender do enfoque, esta modalidade de crítica ao discurso sociológico hegemônico da modernidade tenderia a reforçar uma teorização dos “desdobramentos históricos peculiares”, correndo-se o risco de endossar nacionalismos metodológicos indesejáveis.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BASTOS, Elide R. Atualidade do pensamento social brasileiro. In. Revista Sociedade e Estado, v. 26, n. 2, Maio/Agosto 2011.

BENDIX, Reinhard. Construção Nacional e Cidadania: estudos de nossa ordem social em mudança. Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

BERGER, Peter L. Perspectivas sociológicas: uma visão humanística. 13ªed., Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

BRANDÃO, Gildo. Linhagens do pensamento político brasileiro. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores, 2007.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. Raízes do Brasil. 27ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DEMO, Pedro. Introdução à sociologia: complexidade, interdisciplinaridade e desigualdade. São Paulo: Atlas, 2002.

EISENSTADT, Shmuel N. (2000), “Multiple Modernities”. *Daedalus*, vol. 129, no 1, pp. 1-29.

\_\_\_\_\_. (2010), “Modernity and Modernization”. *Sociopedia.isa*, vol. 25, no 1, International Sociological Association, pp. 1-15.

FAORO, Raymundo. Donos do poder: formação do patronato político brasileiro. 8ª ed., São Paulo: Globo, 1989.

FERNANDES, Florestan. Mudanças Sociais no Brasil: aspectos do desenvolvimento da sociedade brasileira. 3ªed., São Paulo: Difel-Difusão Europeia Do Livro, 1979.

FERNANDES, Florestan. A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. 15ª ed., São Paulo: Global, 2004.

FOUCAULT, Michel. A Arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 8ª ed., 2014

FURTADO, Celso. “Subdesenvolvimento e dependência: as conexões fundamentais” e “O modelo brasileiro de subdesenvolvimento” In: O mito do desenvolvimento econômico. Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1974.

GIDDENS, Anthony. Capitalismo e Moderna Teoria Social. Lisboa: Editorial Presença, 2011.

IANNI, Octavio. Teorias da globalização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 17ª ed., 2013.

IANNI, Octavio. “Globalização: novo paradigma das ciências sociais”, In. Estudos Avançados, vol. 21, nº 18. 1994.

KALBERG, Stephen. Max Weber: uma introdução. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MATTA, Roberto da. O que faz o Brasil, Brasil?. 12ª ed., Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.

MATTA, Roberto da. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MARTINS, Carlos B. O que é sociologia. 40ªed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

MILLS, C. Wright. A Imaginação Sociológica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

OLIVEIRA, Francisco de, “Crítica à razão dualista”. In: Crítica à Razão Dualista. São Paulo, Boitempo Editorial, 2003, p. 25-119.

ORTIZ, Renato. “Imagens do Brasil”. In. Revista Sociedade e Estado, vol. 28, nº 3, Set/Dez 2013

ORTIZ, Renato. “Globalização: notas sobre um debate”. In. Revista Sociedade e Estado, v. 24, n. 1, p. 231-254, jan/abr. 2009

ORTIZ, Renato. “As Ciências Sociais e a Diversidade dos Sotaques”, In. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 27, nº 78, Fevereiro, 2012.

SOUZA, Jessé. A Tolice da Inteligência Brasileira. Ou como o país se deixa manipular pela elite. São Paulo: Leya, 2015.

SOUZA, Jessé. A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora UnB, 2000.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte, Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 1998, vol. 13, nº 38.

TAVOLARO, Sergio B. F. A Tese da Singularidade Brasileira Revisitada: Desafios Teóricos Contemporâneos. Dados – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 633-673, Setembro de 2014.

TAVOLARO, Sergio B. F. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. Rev. Bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 20, n. 59, p. 5-22, Outubro de 2005.

TAVOLARO, Sergio B. F. Retratos não-modelares da modernidade: Hegemonia e contra-hegemonia no pensamento brasileiro. Revista Civitas, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 115-141, Setembro-Dezembro de 2017.

WEBER, Max. Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções. In. Ensaios de Sociologia; H. H. Gerth e C. Wright Mills; 5ªed., Rio de Janeiro: LTC, 2010.

**Universidade da Floresta: Uma aproximação etnográfica<sup>1</sup>**  
**Universidad del bosque: una aproximación etnográfica**  
**University of Forest: an ethnographic approach**

Eduardo di Deus<sup>2</sup>

**RESUMO:**

A Universidade da Floresta foi um projeto que há alguns anos buscou a implementação de um modelo inovador de ensino superior na Amazônia brasileira, que pudesse aliar pesquisa avançada na área de biodiversidade com conhecimentos tradicionais de populações locais. A partir de uma etnografia realizada em alguns eventos importantes do processo negociador desse projeto, pretende-se analisar controvérsias existentes nessa iniciativa de integração de conhecimentos científicos e tradicionais, em diálogo com a sociologia e a antropologia das ciências.

**Palavras-chave:** universidade; biodiversidade; conhecimentos tradicionais; Amazônia; Acre.

**RESUMEN:**

La universidad del bosque fue un proyecto que hace unos años buscó la implementación de un modelo innovador de la educación superior en la Amazonía brasileña, que podría combinar la investigación avanzada en el ámbito de la biodiversidad con el conocimiento tradicional de las poblaciones locales. A partir de una etnografía en algunos eventos importantes del proceso de negociación de este proyecto, nos proponemos analizar las controversias en esta iniciativa de integración del conocimiento científico y tradicional, en diálogo con la sociología y la antropología de las ciencias.

**Palabras clave:** universidad; biodiversidad; conocimientos tradicionales;

Amazonia; Acre.

### **ABSTRACT:**

The University of Forest was a project that a few years ago sought to implement an innovative model of university in the Brazilian Amazon, which could combine advanced research on biodiversity with traditional knowledge of local populations. Based on an ethnography conducted at some important events of the negotiation process of this project, I intend to analyze controversies in this initiative to integrate scientific and traditional knowledge, in dialogue with sociology and anthropology of sciences.

**Key-words:** university; biodiversity; traditional knowledge; Amazon; Acre.

### **Introdução**

Se investigar a ciência em ação, em construção, é uma tarefa que vem sendo enfrentada há alguns anos por pesquisadores nas ciências sociais, seria possível investigar não exatamente a prática científica, mas uma universidade em construção? Como abordar a proposta de se construir uma universidade com base no diálogo entre conhecimentos científicos e conhecimentos de povos da floresta amazônica? Iniciar o enfrentamento de questões como essas é o desafio do presente trabalho. Pretende-se lançar mão de algumas discussões da sociologia e antropologia das ciências para interpretar uma incursão etnográfica no processo negociador para a implementação da *Universidade da Floresta*, no estado do Acre.

Estamos entrando em um ambiente instável, prenhe de incertezas e controvérsias, à semelhança do ambiente descrito por Bruno Latour (2000) como característico dos laboratórios científicos. Mas dessa vez o objeto a ser transformado de *artefato* a *fato* é uma proposta de Universidade. Nosso “laboratório”

poderia ser circunscrito à região do Alto Rio Juruá, no interior do estado do Acre, onde se localiza Cruzeiro do Sul, planejada como sede da *Universidade da Floresta*. No entanto, à semelhança da construção dos fatos científicos, no percurso que tentaremos testemunhar estão sendo arregimentados aliados em lugares distintos como Brasília, Manaus, Chicago, Campinas, Rio Branco ou Viçosa. No trajeto, a bancada de parlamentares federais acreanos descobre a biodiversidade; o desenvolvimento regional sustentável encontra cientistas naturais e sociais; índios, seringueiros e outros povos da floresta se defrontam com a interiorização da ciência e da tecnologia. Aproximemo-nos.

### **Começando a entender: os grupos, o projeto, o processo**

Há algum tempo, relata-se, existia a ideia de se criar uma universidade voltada para a realidade regional acreana. No entanto, a genealogia da Universidade da Floresta se torna nebulosa quanto mais recuarmos aquém do ano de 2003, momento em que o “fervilhamento de propostas vindas de várias partes”<sup>3</sup> se articulou em um processo mais intenso de negociação política. Com a liderança do gabinete do então deputado federal Henrique Afonso (à época no PT/AC, posteriormente se filiando a partidos como o PV e PSDB) e do antropólogo Mauro Almeida (UNICAMP), aglutinou-se um núcleo de pesquisadores e representantes do governo estadual e de outras organizações sociais que iniciou articulações junto aos Ministérios da Educação (MEC), da Ciência e Tecnologia (MCT) e do Meio Ambiente (MMA), e realizou encontros em Rio Branco, Cruzeiro do Sul e Brasília para discutir e aprofundar o projeto, como está brevemente sintetizado no quadro I. Em seguida, o compromisso do Governo Federal se formalizou, a partir da criação de um Grupo de Trabalho

Interministerial (GTI) para apoiar a implementação da proposta, que se reuniu pela primeira vez no início de julho de 2005<sup>4</sup>.

Por ser fruto de múltiplas iniciativas, o projeto da Universidade da Floresta envolveu uma série de grupos sociais com interesses e motivações distintas. Buscou-se criar, com a formalização do GTI, um ambiente de discussões relativamente representativo dessa diversidade. Se a iniciativa da bancada federal acreana e de membros do governo estadual foi importante nas negociações interinstitucionais necessárias para que o processo político ganhasse corpo, não se pode dizer que conduziram o processo de maneira isolada. A esse grupo se juntou um corpo de pesquisadores<sup>5</sup> que desenvolvem ou desenvolveram pesquisas na região, além da inserção de pesquisadores e professores da Universidade Federal do Acre (UFAC). Verificou-se, nessa instituição, uma divisão entre pesquisadores e professores que participavam do projeto há mais tempo – sobretudo aqueles vindos de um centro de pesquisa, o Parque Zoobotânico (PZ) –, e os que entraram no processo a partir do momento em que se definiu o papel da Ufac como instituição que acolheria o projeto. Além disso, foi possível identificar dois tipos de demanda regional que o apoiam: em primeiro lugar, a de grupos e movimentos sociais dos chamados povos da floresta – indígenas, seringueiros, ribeirinhos e agricultores – que lutam pela valorização de seus sistemas de conhecimento e por novas opções de formação; em segundo lugar, verificou-se uma demanda popular urbana na região de Cruzeiro do Sul, segunda maior cidade do estado do Acre, por uma maior oferta de cursos de graduação e por mais opções de formação na região. Representando as primeiras demandas regionais mencionadas verificamos a presença de organizações comunitárias e regionais<sup>6</sup> e de organizações não-governamentais

que acumulam experiência em educação junto a povos da floresta<sup>7</sup>. Por fim, também participaram dos debates representantes do MEC, MMA, MCT, além de outros ministérios que possivelmente se juntariam ao processo, por terem assento no GTI.

Ao analisar os documentos acessados (quadro II), foi possível mapear alguns objetivos e/ou justificativas que estiveram presentes ao longo de toda a formulação da proposta. O primeiro deles era mobilizar o potencial da diversidade biológica e sócio-cultural do Alto Juruá por meio de um novo modelo de integração entre academia, sociedade e estado na Amazônia, que fosse capaz de estimular o desenvolvimento regional. O respeito ao modo de vida dos povos da floresta e a sua inclusão na produção do conhecimento também são recorrentemente citados. Outro objetivo era promover a fixação de capacidade técnica e dos conhecimentos na região, que viria a colaborar para a desconcentração da ciência e tecnologia no país. Além disso, esperava-se que o conhecimento gerado pudesse fornecer subsídios para a conservação e o uso sustentável da biodiversidade. Com uma recorrência um pouco menor, também era citado o potencial de integração com os países vizinhos (Peru e Bolívia, principalmente), fruto da localização estratégica da região do Alto Juruá. Como se vê, trata-se de um projeto estruturado em uma base inovadora, que se relaciona diretamente com algumas discussões que se dão em torno de mudanças que estariam se dando na produção do conhecimento. Abordaremos essa questão mais à frente neste trabalho.

Voltemos nossas atenções para o desenho institucional pensado para dar conta desses objetivos. O “complexo Universidade da Floresta”, como foi chamado, assentava-se no tripé “pesquisa avançada, ensino superior e capacitação técnica” e composto pelas seguintes unidades: *Instituto da Biodiversidade*

*e do Manejo dos Recursos Naturais* (um centro de pesquisa), *Campus avançado UFAC Floresta* (consolidação e expansão dos cursos de graduação da Universidade Federal do Acre em Cruzeiro do Sul) e o *Centro de Formação e Tecnologias da Floresta – CEFLORA* (um centro de formação tecnológica e profissional).

O *Instituto da Biodiversidade e do Manejo dos Recursos Naturais* (IB) foi idealizado como um centro de pesquisas avançado na área da biodiversidade, com estrutura relativamente autônoma em relação à UFAC, que atenderia a demandas regionais e incluiria as comunidades na produção do conhecimento. O IB estava previsto para funcionar com um laboratório sede em Cruzeiro do Sul e laboratórios da floresta, unidades espalhadas pelo estado do Acre.

No *Campus avançado UFAC Floresta* deveriam ser fortalecidos os dois cursos já existentes em Cruzeiro do Sul, Pedagogia e Letras, e criados três novos: Engenharia Florestal, Biologia e Enfermagem. Esperava-se que os novos cursos tivessem estruturas curriculares inovadoras e que contemplassem a diversidade étnica regional em seus corpos docente e discente. Ademais, o Campus deveria ter suas atividades apoiadas pela estrutura do IB. Sua implementação, assim como a criação da estrutura do IB, dependia diretamente da aprovação no Conselho Universitário (CONSU) da UFAC.

O terceiro componente, o *Centro de Formação e Tecnologias da Floresta – CEFLORA*, atuaria na formação profissional e no desenvolvimento de tecnologias da floresta, também com a proposta de integrar conhecimentos tradicionais dos povos da região nos cursos. Pretendia-se que ele tivesse atuação de maneira articulada com o Instituto da Biodiversidade, através de demandas por pesquisas em áreas específicas. Sua

implementação estava sob responsabilidade da Gerência de Educação Profissional da Secretaria Estadual de Educação (GEPRO/SEE-AC). É o funcionamento integrado desses três componentes que, segundo os envolvidos, poderia dar conta do alcance dos objetivos do projeto da Universidade da Floresta.

Esse modelo descrito em suas linhas gerais se encontrava em plena construção. Isso se tornou patente durante a 1ª Reunião do Grupo de Trabalho Interministerial, de 4 a 6 de julho de 2005. Em primeiro lugar, surgiram muitas dúvidas quanto à inserção dos grupos sociais comunitários/tradicionais no projeto, e quanto à maneira pela qual se estabeleceria o diálogo entre os distintos saberes. Isso veio à tona principalmente durante a apresentação – por parte do corpo docente da UFAC de Rio Branco – das primeiras propostas de currículos para os novos cursos da UFAC Floresta, que deveriam ter as características de inovação e diálogo com os grupos locais. Houve protestos de organizações representativas dos povos da floresta, que não se sentiam contempladas pelo esforço de flexibilização curricular feito pelos professores, realizado dentro dos limites impostos pela legislação que regula os parâmetros curriculares dos respectivos cursos. Tentou-se responder ao questionamento dizendo que os cursos de graduação seriam apenas um dos componentes da Universidade da Floresta, que em sua tripla estrutura ela conseguiria dar conta da inclusão desses povos, sobretudo por meio das pesquisas desenvolvidas no IB e dos cursos oferecidos pelo CEFLOA. Estávamos diante de um processo, no qual os comunitários não estavam tão envolvidos quanto outros grupos.

Outra polêmica ocorrida, da qual pude apenas testemunhar alguns reflexos, foi em torno do papel da UFAC no projeto, que nem sempre esteve definido. Em 2003, discutia-se a possibilidade

de criar em Cruzeiro do Sul uma nova Instituição Federal de Ensino Superior. Pressões por parte da UFAC levaram ao formato que se encontrava em discussão, que expandia o campus avançado dessa universidade já existente em Cruzeiro do Sul e o integrava à Universidade da Floresta. A própria lista dos cursos que seriam oferecidos sofreu algumas alterações. Falava-se, em momentos anteriores, da possibilidade de construir novos cursos de graduação, como o de Manejo de Recursos Naturais, por exemplo. Essa proposta foi substituída pelos atuais cursos de Biologia e Engenharia Florestal.

### **Condições de possibilidade**

Após esse rápido e preliminar passeio pela estrutura da proposta da Universidade da Floresta e por parte de seu desenvolvimento, olhemos para fatores que compõem as condições de possibilidade para que seu projeto ganhasse força. Em primeiro lugar, cumpre ressaltar que a proposição de um modelo universitário inovador, baseado no pressuposto de construir pontes de diálogo com a população local e seus saberes, em uma região distante dos grandes centros do país, deve ser compreendida no bojo do ambiente político específico em que se insere. O estado do Acre é tido como um dos principais pólos irradiadores dos movimentos sociais de povos da floresta.

Além disso, é no marco das preocupações nacionais e internacionais com a conservação da biodiversidade – sobretudo nas florestas tropicais, entre as quais a Amazônia é a maior do mundo – que o projeto situa alguns de seus objetivos e busca sustentação. A região do Alto Juruá, segundo o projeto executivo de abril de 2004, é reconhecida como uma das áreas de maior concentração de biodiversidade do mundo. A Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), aberta a assinaturas durante a Rio-

92, tem como seus três princípios a conservação da biodiversidade, o seu uso sustentável e a repartição dos benefícios advindos do acesso a seus recursos. A CDB também reconheceu, por meio de seu artigo 8J, a importância dos conhecimentos dos povos tradicionais para a biodiversidade e a necessidade de proteger e recompensar esses povos. Mecanismos para tal, no entanto, ainda são alvo de controvérsias, e não foram implementados.

Em outro trabalho procurei investigar os processos relacionados à sociogênese do conceito de biodiversidade como uma questão central no ambientalismo brasileiro (DI DEUS, 2005). Preocupavam-me, sobretudo, questões relativas à transformação dessa questão em objeto privilegiado de políticas públicas. Nessa investigação emergiram questões relativas à mediação do conhecimento científico na condução das políticas de conservação da biodiversidade e, principalmente, às relações assimétricas estabelecidas com as chamadas populações tradicionais na condução destas políticas. O conhecimento científico sobre a biodiversidade ocupa posição central nesse contexto, não somente enquanto guia para o alcance de sua conservação, mas também como ferramenta para incrementar o desenvolvimento da nação. Chama a atenção a posição ambígua em que as populações tradicionais se encontram: ao mesmo tempo em que são consideradas detentoras de conhecimentos e territórios fundamentais para os objetivos da conservação da biodiversidade e são, portanto, convocadas a participar da construção destas políticas, sua inserção se dá em meio a uma assimetria, sobretudo em uma arena de poder mediada pela posse do conhecimento científico. A construção da Universidade da Floresta como proposta inovadora de produção de conhecimento emergiu, pois, no caldo cultural das questões relativas à biodiversidade em nível nacional e internacional.

Além disso, podemos indicar como outro fator relevante para situar essa proposta a já mencionada disposição no campo conservacionista pela busca de geração de conhecimento que seja capaz de dar respostas aos objetivos de conservação da biodiversidade. O *XIX Encontro Anual da Sociedade para a Biologia da Conservação*, realizado em Brasília entre os dias 15 e 19 de julho de 2005, indica que estão surgindo em várias partes do Brasil e do mundo novas propostas de ensino superior e pesquisa que se relacionam com demandas sociais conservacionistas. De fato, o tema geral do encontro foi “*Conservation Biology Capacity Building and Practice in a Globalized World*”<sup>8</sup>. Uma breve análise de sua programação revela que ao menos dois simpósios enfrentaram diretamente a questão da formação em conservação<sup>9</sup>. Em outro simpósio, dedicado à relação entre biodiversidade e desenvolvimento sustentável, o projeto da Universidade da Floresta foi apresentado por um professor da UFAC/PZ<sup>10</sup>.

É preciso considerar, mesmo que brevemente, a política científica e tecnológica brasileira. Segundo Sobral (2001, p. 268-9), entre outros objetivos do Plano Plurianual (PPA) 2000-2003 estão: “consolidar, expandir e aprimorar a base nacional de ciência e tecnologia” e “inserir a ciência e tecnologia nas estratégias de desenvolvimento social”. Um breve exame do plano estratégico do MCT no PPA seguinte indica uma disposição semelhante à levantada por Sobral para o governo anterior. Dentre os quatro eixos estratégicos destacamos os seguintes: “expansão e consolidação do sistema nacional de C, T & I [Ciência, Tecnologia e Inovação]” e “inclusão social”. No primeiro, encontramos um componente dedicado ao fortalecimento e expansão dos Institutos de Pesquisa na Amazônia. No segundo, o apoio ao fortalecimento e expansão dos “Centro Vocacionais Tecnológicos - CVTs”. O IB

e o CEFLORA se encaixavam, respectivamente, nesses objetivos. Isso foi reafirmado pelo representante do MCT na 1ª Reunião do GTI, logo após fazer uma apresentação das ações de seu ministério, sobretudo na área dos Institutos de Pesquisa na região. Também foi afirmado, pelo representante do MEC na mesma reunião, que a Universidade da Floresta se encontra na lista de prioridades de um plano de expansão universitária de seu ministério, que criaria cerca de uma dezena de novas unidades em todo o Brasil.

Tendo em vista os fatores acima, compreende-se melhor o apoio dado pelos ministérios envolvidos com o projeto. O Ministério do Meio Ambiente enxerga na proposta um laboratório de soluções para a questão da conservação, uso sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade, compromissos assumidos inclusive internacionalmente. O Ministério da Ciência e Tecnologia consolida, com o apoio à proposta, seus objetivos de interiorização da C&T – especialmente na estratégica região amazônica – em um projeto vinculado ao desenvolvimento regional. Como se vê, não é à toa que a opinião do representante do MCT encontrou eco na reunião do GTI. Ele dizia que estaríamos passando por um “momento favorável único”. Essa fala é uma referência não somente às diretrizes norteadoras das políticas públicas federais, mas também às afinidades ideológicas e políticas que em sua leitura existiam entre parte dos então membros do poder público federal e a proposta da Universidade da Floresta.

### **Novos modos de produção de conhecimento e autonomia e ciência**

Há uma discussão na sociologia da ciência a respeito da emergência de um “novo modo de produção do conhecimento”

na sociedade contemporânea. Para Gibbons *et al* (1994), paralelamente à existência do *modo 1* de produção do conhecimento, estaria surgindo o *modo 2*. O modo 1 se caracterizaria por um primado dos interesses acadêmicos na colocação e resolução dos problemas científicos e por um forte viés disciplinar, ou seja, pela existência de comunidades científicas dedicadas a cada disciplina, que de maneira homogênea tentariam dar cabo de problemas comuns. O modo 2 seria marcado por emergir em um *contexto de aplicação*, ou seja, pela influência de problemas práticos, e não somente cognitivos/disciplinares na definição da agenda de pesquisa; por uma *transdisciplinariedade*, que seria considerada como cada vez mais indispensável na resolução dos problemas de pesquisa; pela *diversificação de locais de produção do conhecimento*, não estando mais restrita às universidades; e, por fim, pela *responsabilidade social* nesse processo, ou seja, o conhecimento passaria a ser orientado não somente para os produtores e seus pares, mas também para não-produtores.

Em que medida, no entanto, o modo 1 não constituiria uma idealização do que a atividade científica supostamente teria sido no passado, com base em modelos advindos da epistemologia, e o modo 2 um misto de características que sempre existiram na prática científica com tendências de intensificação de outras características que eram incipientes? Seria possível justificar o caráter de novidade do modelo descrito pelos autores em relação a uma suposta prática científica anterior? Para que se defenda a existência de uma transformação como essa, não se faz necessário que o modo antigo seja contextualizado historicamente? Nowotny, Scott, e Gibbons (2001) procuram complementar essa lacuna em uma segunda obra dedicada ao tema, em que boa parte de seus esforços se volta a uma discussão histórica a respeito das transformações

na ciência e na sociedade em geral. No entanto, em um texto que discute os impactos que os fenômenos acima descritos teriam na ciência e tecnologia produzidas no Brasil, Sobral (2004, p. 230) identifica um “modelo misto de desenvolvimento científico”. Essa autora contribui para uma relativização do caráter de novidade do modelo de Gibbons ao citar uma carta escrita por L. Pasteur<sup>11</sup> a uma autoridade francesa, em que buscava justificar e conseguir financiamento para suas pesquisas sobre fermentação com base na possível utilidade das mesmas para a indústria do vinho.

Investigações sobre a história da prática científica – na área militar, por exemplo, mas em muitas outras – poderiam possivelmente trazer material empírico para essa polêmica que mencionamos, a partir de poucos dados. Não parece ser frutífero, pois, e nem é o objetivo do presente trabalho, embarcar nessa discussão acerca de se estaríamos de fato diante de uma transformação entre dois modos distintos de produção do conhecimento, mas sim aproveitar a riqueza analítica contida no trabalho de Gibbons. De fato, não é necessário que aceitemos o modelo de transformação construído por esse autor para que reflitamos sobre a proposta da Universidade da Floresta a partir de algumas características da produção do conhecimento que ele descreve.

Aquilo que o autor considera como conhecimento produzido em *contexto de aplicação* é uma das principais características dessa proposta. Na realidade, o projeto foi justificado e conseguiu envolver um grande número de grupos sociais no processo de implementação devido à prioridade atribuída à busca por conhecimentos capazes de dar respostas a questões como a conservação da biodiversidade, o desenvolvimento regional e a relação com as demandas sociais da região. Em uma breve análise da proposta de regimento interno do Instituto da Biodiversidade

observa-se que um dos três componentes da proposta é explícito a respeito desse ponto como, por exemplo, no seguinte trecho:

Art. 2º. *O IB, como uma unidade de pesquisa, de intercâmbio científico, de formação, treinamento e aperfeiçoamento de recursos humanos, tem por finalidade gerar ciência e tecnologia para que a sociedade possa decidir sobre seu futuro, constituindo um novo modelo de relações entre o setor acadêmico, as populações e o desenvolvimento regional e contribuindo para melhorar a qualidade de vida da população regional.*

Além disso, Gibbons nos fala da *transdisciplinariedade* e da *responsabilidade social*. Quanto a esses fatores, a proposta em análise lança alguns desafios. Primeiramente, para além de um conhecimento transdisciplinar que seja capaz de gerar soluções para os problemas acima delineados estamos diante, assim entendendo, de uma disposição por gerar um conhecimento *transcultural*, na medida em que está expresso – em uma versão de seu projeto executivo em abril de 2004 – como uma das missões da Universidade da Floresta:

Ousar realizar um projeto científico, tecnológico e social que esteja inserido na vanguarda da ciência, consolidando e ampliando um modelo de política científica emergente no estado do Acre: *a integração das comunidades locais ao processo de produção do conhecimento.*

Estamos diante, pois, de um grande desafio: se a ideia de responsabilidade social na produção do conhecimento analisada por Gibbons consistia em orientar a produção do conhecimento para os interesses e necessidades dos não-produtores, nessa proposta de universidade buscava-se incluir povos indígenas, seringueiros e outros no processo mesmo de produção de conhecimento. De que maneira a questão da autonomia da ciência pode ser pensada nesse contexto?

Ao revisarmos esse projeto de universidade constatamos

que estamos muito distantes daquela imagem de ciência construída na sociologia de Merton (1968), na qual a autonomia da ciência era tida como pré-requisito para seu “progresso”, em uma forte reação às interferências dos interesses do Estado nazista na produção do conhecimento. Pelo contrário, essa proposta tem como uma das maiores justificativas – e características inovadoras – a capacidade de responder e interagir com o contexto social imediato.

Bourdieu (1983), em seu trabalho a respeito dos “campos científicos”, analisa os mecanismos pelos quais se dão as estratégias e lutas entre cientistas pelo monopólio da autoridade científica (capacidade técnica e poder social) no interior desses “campos”, que seriam arenas estruturadas de posições e dotadas de relativa autonomia. A autonomia é relativa na medida em que os campos científicos, mantendo sua lógica própria, são capazes de responder a questões advindas de outros campos. Em texto posterior (BOURDIEU, 2003), o mesmo autor procura enfrentar a questão, a partir da aplicação da ciência. Refletindo sobre o contexto de instituições públicas de pesquisa na França, Bourdieu indica que o atendimento a demandas sociais funciona às vezes como parte da busca por legitimidade da ciência, e enxerga que essa atitude não seria incompatível com a autonomia do campo científico. No entanto, isso não parece ser suficiente para pensarmos esse contexto em que, como frisamos acima, não há apenas o atendimento de demandas sociais populares, mas a inclusão de outros saberes na produção do conhecimento – saberes esses reconhecidos como relevantes para o alcance de alguns dos objetivos desse projeto universitário, como a conservação da biodiversidade, por exemplo. A ideia de campo científico pode ser mantida nesse contexto e os povos da floresta entendidos como novos agentes nesse campo? Estaríamos diante de um novo

tipo de campo, um campo do conhecimento/epistêmico, com o acréscimo de novas “posições” e novas disputas de legitimidade? Na próxima seção esse problema será novamente enfrentado.

Por fim, é importante afirmar que não se pode querer instaurar sem conflitos um modelo de universidade como o que se delineia. Foi possível identificar que a implementação do projeto encontrou resistências em alguns setores da Universidade Federal do Acre. Essas Segundo relatos essas se tornaram manifestas sobretudo no Conselho Universitário e se basearam em um entendimento de que se estaria ferindo justamente os princípios de autonomia universitária. Estava aí sendo colocado em questão também o desenvolvimento do projeto, cuja iniciativa partiu principalmente de membros externos a essa instituição. A definição tardia do papel da UFAC no projeto e o fato de a iniciativa ser externa à sua estrutura certamente contribuíram para essa situação. A definição dos cursos de graduação e seus currículos, assim como a aprovação da estrutura relativamente independente do IB dependeriam, como dito anteriormente, da ação de professores dessa instituição. O equilíbrio de forças nesse jogo político interno foi fundamental na implementação que se realizou a partir do projeto inicial.

### **“Quando os de dentro saem” ou quando os de fora entram – a relação entre cientistas e povos da floresta**

Criar um modelo universitário que integre conhecimentos científico e tradicional não é uma tarefa fácil. Estamos diante de sistemas muito distintos de produção de conhecimento. Nesta última seção tentaremos iniciar a abordar esse diálogo tendo como base a análise da prática científica empreendida por Latour (2000). Esse autor opta por analisar a ciência em ação, em seu processo de produção com suas controvérsias em aberto e não a ciência acabada.

Dessa maneira ele se propõe a percorrer o caminho pelo qual as caixas-pretas da ciência – os fatos científicos – são fechadas, ou seja, olhar para o processo de transformação de um artefato em um fato. Seu trajeto se inicia pela análise da *literatura científica*, quando propõe que o estatuto de verdade ou falsidade – de fato ou artefato – de uma proposição reside não em propriedades intrínsecas, em uma correspondência com uma realidade exterior, mas nas leituras e avaliações posteriores que essas proposições receberem. Revela-se, pois, o caráter coletivo de sua produção, na medida em que uma afirmação verdadeira depende de leituras posteriores. As controvérsias continuam se entrarmos no local por excelência de produção dos fatos científicos, onde a literatura científica se origina: o *laboratório*. Nesse ambiente verifica-se o alistamento de aliados humanos e não-humanos necessários para o fechamento das caixas-pretas, e a ideia de uma *natureza*, assim como de uma *sociedade* que atuem na determinação da ciência são postas de lado. Elas aparecem antes como conseqüência, e não como causa da resolução das controvérsias, ou seja, da produção dos fatos.

Em uma crítica à separação comumente aceita em sociologia da ciência – entre contexto e conteúdo – Latour analisa também a ação do cientista fora do laboratório: “quando os de dentro saem”. Em linhas gerais, esse autor defende que todo o processo de criação e legitimação de uma disciplina e de seus objetos, de criação de elos da mesma com outras instâncias como o poder público, o mercado etc, são parte intrínseca do fazer científico, da criação de elos necessários para as afirmações e fatos de sua ciência. Dessa forma, expande-se o tamanho da *rede* envolvida na ciência. Não-cientistas já participam, nesse entendimento, do grupo de aliados necessários para a produção da ciência, mas a legitimidade sobre os fatos continua reservada aos “demiurgos” situados em “lugares

restritos”: as instituições científicas (LATOUR, 2000, p. 293-348).

Mas como pensar essa situação específica, em que se busca construir um local propício para a produção de um tipo de conhecimento híbrido, junto aos saberes de grupos sociais não científicos, em um movimento que seria, nos termos latourianos, *quando os de fora entram?* Como vão atuar os “tribunais da razão” nesse processo, em que os aliados se aproximam dos *nós da rede tecnocientífica*, reservados aos cientistas?

Esses tribunais operariam os “julgamentos de racionalidade”, que partem do pressuposto de que há uma distinção entre *ideias racionais* (conhecimento científico) e *ideias irracionais* (crenças) e define as segundas como afastamentos das primeiras, desvios de uma compreensão mais aproximada do que viria a ser realidade, ou como quebra de regras lógicas. Estamos diante de um tratamento assimétrico, característico das redes da tecnociência. Há aí o “grande divisor” entre “nós” e “eles”: os que “sabem” sobre coisas e os que “acreditam” em coisas.

É importante aqui lembrar também dos escritos de Latour em “Jamais Fomos Modernos” (1994), em certa medida relacionados ao que já discutimos. O autor denomina de “constituição moderna” uma construção – que, segundo ele, funda a modernidade – de “natureza” e “sociedade” enquanto domínios distintos, o que pressupõe uma divisão no trabalho de discorrer a respeito de cada um deles. Cabe a diferentes ciências a legitimidade de falar sobre elas. É o mecanismo que ele chama de “purificação”, que retira a dimensão de humanidade dos “híbridos” ou “quase-objetos” que proliferam em nossas sociedades, tornando-os objeto legítimo de um grupo que deteria o acesso privilegiado a esses.

Como poderia se dar, nessas condições, a construção de um conhecimento híbrido? Somente avançar-se-á nesse objetivo na medida em que tanto a “constituição moderna” quanto o “grande divisor” forem postos em questão. Isto é, quando e na medida em que a tecnociência olhar para os meandros de seus mecanismos operativos, colocando em perspectiva todos esses caminhos trilhados e pondo em questão seu monopólio de verdade sobre essas construções chamadas de “natureza” e “sociedade”, que são antes produtos do que objetos de suas análises. Repensando, por fim, a sua relação com outros sistemas de saberes.

### **Considerações finais**

Passados alguns anos do processo negociador descrito acima, do que viria a ser a Universidade da Floresta, o projeto trilhou caminhos um pouco diferentes do planejado pelos proponentes. Esses caminhos devem ser entendidos a partir da posição assimétrica entre os distintos modos de conhecimento que esse projeto buscava integrar. Little (2010) propôs o conceito de intercientificidade como instrumento analítico de compreensão das relações entre as ciências e os chamados conhecimentos tradicionais. No entanto, esse autor bem lembra que não se pode negligenciar a dimensão conflitiva e assimétrica nestas relações. Nadasdy (2005) vai além e diz que os processos participativos que buscam integrar os conhecimentos locais a projetos modernos de conhecimento tendem a compartimentalizá-los e enquadrá-los de acordo com uma lógica burocrática. Portanto, não se constituem em mecanismos de emancipação. Como indicado anteriormente, a incorporação da proposta na estrutura da já existente Universidade Federal do Acre (UFAC) acabou por dificultar a implementação

dos pontos inovadores do projeto, que previam inicialmente instituições propícias a construir conhecimentos híbridos, com o protagonismo dos detentores dos saberes da floresta. Nos conselhos superiores da já estabelecida Universidade e nos demais âmbitos administrativos do governo federal foi privilegiado um perfil de instituição mais próximo da institucionalidade existente. O instituto de pesquisas avançadas em biodiversidade, então chamado pela sigla IB, que fora pensado para dinamizar o conhecimento tradicional local em pesquisas de ponta, não foi criado. Os cursos de graduação nas áreas de ciências da natureza foram elaborados em formatos convencionais, e já formaram algumas turmas sem, no entanto, a integração com o tipo de pesquisa que se projetava para o IB. A própria contratação dos novos docentes desses cursos não foi realizada com a consideração de perfis profissionais voltados para um diálogo intercientífico / intercultural.

A exceção ficou por conta de um curso, o de Licenciatura Intercultural Indígena, que formou no final de 2013 sua primeira turma, composta por docentes indígenas que já atuavam em suas comunidades a partir de formações interculturais oferecidas pela Comissão Pró-Índio do Acre e pelo Governo do Acre. Hoje tais formados são pesquisadores indígenas licenciados para a atuação em estudos e docência nas aldeias. Por fim, o eixo de formação em nível técnico do projeto foi implementado por meio da criação do CEFLOA, um Centro de Formação Profissional em âmbito estadual, que não consolidou o perfil de especialização na área de biodiversidade com integração a pesquisas de ponta, como se previa, e acabou por pluralizar sua atuação junto a outros perfis de demandas regionais por formação profissional. Como se vê, o projeto da Universidade da Floresta, idealizado como vanguarda da pesquisa, ensino e extensão na Amazônia,

## QUADRO I

### **Acontecimentos importantes do processo negociador da Universidade da Floresta até o ano de 2005**

**Cruzeiro do Sul/AC, 9 e 10 de outubro de 2003.** Com a iniciativa de parlamentares acreanos e alguns pesquisadores atuantes na região, realiza-se o seminário “A Universidade do Século XXI na Floresta do Alto Juruá/AC”, que reuniu cerca de 400 participantes de 83 instituições (representantes de instituições públicas de nível municipal, estadual e federal, de organizações não-governamentais, de instituições de ensino e pesquisa, de organizações sociais da região, entre outros) para formular diretrizes e pressupostos para a um novo centro de ensino e pesquisa a ser implementado em Cruzeiro do Sul, principal cidade do Alto Juruá, no estado do Acre.

**Brasília/DF, 11 de dezembro de 2003.** Reunião de um Grupo de Trabalho indicado pelo seminário de Cruzeiro do Sul, então composto principalmente por representantes dos Ministérios da Educação e da Ciência e Tecnologia, do governo do estado do Acre, de pesquisadores colaboradores e parlamentares daquele estado. O objetivo é avançar no delineamento institucional da proposta.

**Rio Branco/AC, 3 a 7 de abril de 2004.** Esse Grupo de Trabalho – com sua composição ampliada – trabalha no detalhamento da proposta. Consolida-se a estrutura da Universidade da Floresta composta por três pilares: o Instituto da Biodiversidade (um centro de pesquisa) a UFAC Floresta (consolidação e expansão dos cursos de graduação da Universidade Federal do Acre em Cruzeiro do Sul) e o CEFLORA (Centro de Formação e Tecnologias da Floresta, um centro de formação tecnológica e profissional).

**Cruzeiro do Sul/AC, 27 a 30 de agosto de 2004.** Realiza-se um encontro de um GT criado para discutir um desses componentes da Universidade da Floresta: o então intitulado Instituto da Biodiversidade (IB). Considerado por alguns como o “carro chefe” da proposta, esse instituto é idealizado como um centro de pesquisa de ponta em áreas relativas à biodiversidade.

**Brasília/DF, 17 de maio de 2005.** É publicada no Diário Oficial da União uma Portaria Interministerial instituindo um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) “com a finalidade de articular e implementar ações junto ao governo federal para viabilizar a implantação da Universidade da Floresta no Estado do Acre”.

**Rio Branco/AC, 4 a 6 de julho de 2005.** Realiza-se a primeira reunião do GTI oficialmente formado, com a participação da então Ministra do Meio Ambiente, Marina Silva. As discussões giraram principalmente em torno do aprofundamento da implementação dos três componentes do projeto.

## **QUADRO II**

### **Documentos Consultados**

- 1)** Documento final do seminário: “A Universidade do Século XXI na Floresta do Alto Juruá/ AC: subsídios e pressupostos para um novo projeto” (9 e 10 de outubro de 2003).
- 2)** Ajuda-memória de reunião realizada em 12 de novembro de 2003.
- 3)** Projeto Executivo – Universidade da Floresta (abril de 2004).
- 4)** Relatório final da reunião do GT Instituto da Biodiversidade/Universidade da Floresta (27 a 30 de agosto de 2004).
- 5)** Portaria Interministerial Nº 132, de 17/05/2005, publicada no Diário Oficial da União no dia 18/05/2005 (institui um GTI para apoiar a implementação da Universidade da Floresta).
- 6)** Regimento Interno do Instituto de Biodiversidade e Manejo dos Recursos Naturais – IB (proposta para discussão, junho de 2005).

**Notas:**

**Agradecimentos:** este trabalho se tornou possível graças às discussões realizadas na disciplina Sociologia da Ciência e Tecnologia, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, ministradas pelos professores Fernanda Sobral e Michelangelo Trigueiro. Sou grato aos professores e colegas de turma, que contribuíram para estas reflexões. O conteúdo, no entanto, é de responsabilidade do autor do presente texto. Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo apoio à pesquisa.

1 Este texto se baseia em uma etnografia realizada no ano de 2005, no acompanhamento de alguns momentos do processo político de negociação para criação da referida Universidade. De lá para cá o projeto acabou por não ser implementado como previsto. Serão analisados principalmente os eventos ocorridos naquele momento crucial, que servirão de base para considerações a respeito da relação entre ciência e os chamados conhecimentos tradicionais.

2 Professor Adjunto – Faculdade de Educação. Pesquisador Colaborador – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS, Universidade de Brasília – UnB). Endereço eletrônico: [eduardodideus@unb.br](mailto:eduardodideus@unb.br). Telefone: 61. 9973-0393. Endereço institucional: Campus Universitário Darcy Ribeiro; Faculdade de Educação - Prédio FE 03 BSS-11/4; Asa Norte - Brasília-DF; Cep: 70.910-900

**3** Palavras do Dr. Mauro William Barbosa Almeida (UNICAMP) – antropólogo acreano que há três décadas desenvolve pesquisas junto aos seringueiros da Reserva Extrativista do Alto Juruá – durante reunião em Rio Branco/AC, nos dias 4 a 6 de julho de 2005. Mauro fez referência às seguintes iniciativas: os planos de desenvolvimento sustentável do governo estadual; demandas sociais por inclusão intelectual/científica; políticas públicas federais dos Ministérios da Educação, do Meio Ambiente e da Ciência e Tecnologia; interesses de institutos de pesquisa e pesquisadores nacionais e internacionais, inclusive a Universidade Federal do Acre (UFAC) através de seu Parque Zoobotânico (PZ).

**4** De acordo com a Portaria Interministerial Nº 132, de 17/05/2005, publicada no Diário Oficial da União no dia 18/05/2005, que instituiu o GTI, o mesmo foi composto por cerca de 45 membros, representantes de seis ministérios, da UFAC e das instituições de pesquisa parceiras, de entidades e organizações sociais atuantes na região, do governo estadual e da bancada parlamentar federal.

**5** Oriundos de instituições de ensino e pesquisa nacionais e internacionais como Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Universidade de Chicago, Universidade de Brasília (UnB), Universidade Federal de Viçosa (UFV), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), entre outras.

**6** Para citar apenas algumas, o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), o Centro de Medicina da Floresta (CMF), a Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC), Associação Ashaninka Apiwtxa, Associação de Agricultores e Extrativistas do Rio Crôa e Alto Alagoinha

7 Como a Comissão Pró-Índio-Acre (CPI-AC) e o Centro de Trabalho Amazônico (CTA).

8 Algo próximo de “Capacitação/formação e prática em Biologia da Conservação em um mundo globalizado

9 São os seguintes: simpósio 03 – “Capacity Building for Conservation: Diverse Audiences, Multiple Approaches, and Challenges for the Future” e simpósio 10 – “Proposing International Graduate Programs for the Next Generation of Conservation Leaders”.

10 No simpósio 09, o Professor Marcos Silveira apresentou o seguinte trabalho: “The ‘University of the Forest’ in Brazilian Amazonia: social commitment and applied research”.

11 Carta essa citada por Bruno Latour em uma conferência de 1995.

### **Referências bibliográficas**

BOURDIEU, Pierre. **O Campo Científico**. Coleção Grandes Cientistas Sociais, Nº 37. São Paulo: Ática, 1983 [1976].

\_\_\_\_\_. **Os usos sociais da ciência**. São Paulo: Editora UNESP, 2003 [1998].

DI DEUS, Eduardo. Biodiversidade no Brasil: uma abordagem antropológica sobre a domesticação de um conceito. Dissertação de Graduação, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2005.

GIBBONS, Michael; LIMOGES, Camille; NOWOTNY, Helga; SCHWARTZMAN, Simon; SCOTT, Peter; TROW, Martin. **The New Production of Knowledge: the dynamics of science in contemporary societies**. London: Sage, 1994.

NOWOTNY, Helga; SCOTT, Peter; GIBBONS, Michael. **Rethinking Science**. Cambridge: Polity Press, 2001.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Ed 34, 1994 [1991].

---

\_\_\_\_\_. **Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: Ed. UNESP, 2000 [1986].

LITTLE, Paul. **Conhecimentos tradicionais para o século XXI: Etnografias da Intercientificidade**. São Paulo: Annablume, 2010.

MERTON, Robert K. **Sociologia: ideologia e estrutura**. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

NADASDY, Paul. **The Anti-politics of TEK: The Institutionalization of Co-management Discourse and Practice**. *Anthropologica*, 2005, 47(2), pp. 215-232.

SOBRAL, Fernanda da Fonseca. **A Universidade e o Novo Modo de Produção do Conhecimento**, *Caderno CRH*, nº 34, p-265-275, jan/jun 2001.

---

\_\_\_\_\_. **Desafios das ciências sociais no desenvolvimento científico tecnológico contemporâneo**. In: **Sociologias**, UFRGS, Porto Alegre, Ano 6, Nº 11, p. 220-237, jan/jun 2004.

**Poder, conhecimento e performance no Marrocos:  
*moqaddemine e jnun* nas arenas rituais da confraria  
*Hamadsha***

**Poder, conocimiento y performance en Marruecos:  
*moqaddemine y jnun* en las arenas rituales de la cofradía  
*Hamadsha***

**Power, knowledge and performance in Morocco:  
*moqaddemine and jnun* in the rituals arenas of the  
*Hamadsha's* brotherhoods**

Bruno Ferraz Bartel<sup>1</sup>

**RESUMO:**

O principal objetivo do artigo é analisar os saberes e as práticas rituais desenvolvidas pelos *moqaddemine* da confraria marroquina *Hamadsha* na província de *Meknes-Tafilalet*. Esses agentes religiosos operam uma interação com os *jnun* que, segundo a crença islâmica local, são responsáveis pela produção de infortúnios aos indivíduos.

**Palavras-chave:** Islã, Marrocos, *Hamadsha*, ritual, conhecimento.

**RESUMEN:**

El objetivo de este artículo es analizar los conocimientos y las prácticas rituales desarrollado por los *moqaddemine* de la cofradía marroquí *Hamadsha* en la provincia de *Meknes-Tafilalet*. Estos agentes religiosos operan una interacción con *jnun* que, según la creencia islámica local, son responsables de la producción de desgracias a las personas.

**Palabras clave:** Islam, Marruecos, *Hamadsha*, ritual, conocimiento.

## **ABSTRACT:**

The aim of this article is to analyze the knowledge and ritual practices developed by Moroccan *moqaddemine* of the *Hamadsha* brotherhood in the province of *Meknes-Tafilalet*. These religious agents operate an interaction with *jnun*, and according to local Islamic belief, are responsible for the production of misfortunes to individuals.

**Keywords:** Islam, Morocco, *Hamadsha*, ritual, knowledge.

## **Introdução**

O artigo explora os saberes e as práticas rituais desenvolvidas pelos *moqaddemine*<sup>2</sup> (sing. *moqaddim*) da confraria<sup>3</sup> *Hamadsha* que visam propor um fim aos infortúnios vividos por indivíduos. Esses agentes religiosos operam uma interação com os *jnun*<sup>4</sup> (sing. *jinn*) que, segundo a crença islâmica local, são os responsáveis pela produção de determinadas ações maléficas aos humanos. Minha abordagem parte da premissa de que no Marrocos os *jnun* adquirem uma performance de possessão caracterizada pelo valor de infertilidade, que geralmente tendem a ser interpretadas como a manifestação de doenças, situações de desemprego ou crise financeira, conflitos conjugais, dificuldades de obter um casamento ou pela incapacidade de gerar filhos por parte das mulheres (BARTEL, 2013; CRAPANZANO, 1973; RAUSCH, 2000). Diante da possibilidade de se ter um membro da família afetado e possuído por *jnun*, diversos grupos ligados à confraria *Hamadsha* se encontram disponíveis, mediante a um pagamento dos *moqaddemine*, com o propósito de revelar as identidades dos *jnun* causadores dos infortúnios e de proporcionar, via a

organização de rituais conhecidos como *hadrat*<sup>5</sup> (sing. *hadra*) ou *liyali*<sup>6</sup> (sing. *lila*), o combate das forças maléficas que englobam as situações de crises de vida (TURNER, 2005) dos indivíduos.

O meu argumento é que os *moqaddemine* da *Hamadsha* realizam uma manipulação das formas simbólicas, entendidas como unidades de significação compartilhadas (GEERTZ, 1989a), através de seus rituais específicos, objetivando tanto uma classificação dos *jnun* causadores dos malefícios quanto à produção de uma eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 2012) para os infortúnios. Neste sentido, aliado a uma análise das forças sociais atuantes aos indivíduos, a partir do contexto religioso marroquino, considero também relevante à produção de uma multiplicidade de significados – multivocalidade – dos símbolos (TURNER, 2005) mobilizados pelos *moqaddemine* em contato com os infortunados. Essa abordagem em conjunto me parece útil uma vez que esses agentes religiosos exibem e comprovam os seus poderes, relativos à supressão da situação de crise de vida dos indivíduos, através da circulação das forças religiosas (*baraka*<sup>7</sup>) dos santos (*wali*, pl. *awliya*)<sup>8</sup> identitários da *Hamadsha*.

O problema do conhecimento, que é o que os indivíduos empregam para interpretar e agir sobre o mundo (BARTH, 2002), se torna central na problemática de ampliar a capacidade de se compreender o contexto etnográfico religioso contemplado no artigo através da categoria analítica de ritual. As ações investidas pelos *moqaddemine* da *Hamadsha*, sobretudo, a partir da organização das *hadrat* ou *liyali* garantem as possibilidades de distribuição da *baraka* que visa por fim as situações de infortúnios vivenciados pelos indivíduos afetados por *jnun*. Esses rituais podem ser traduzidos em termos de um sistema de comunicação de palavras e de atos organizados pelos *moqaddemine* que interagem

com o plano do invisível, relacionado aqui ao mundo dos *jnun*, uma vez que os saberes dos *moqaddemine* podem evidenciar o tipo e a forma de atuação desses seres na realidade humana.

Na tentativa de alcançar alguma eficácia sobre as intervenções proporcionadas por *jnun* aos indivíduos, os *moqaddemine* acabam sendo detentores de um conhecimento específico, contendo respectivamente, o que no modelo proposto por Fredrik Barth (2002) é caracterizado por apresentar três facetas de atuação: um corpo substantivo de afirmações, um alcance médio dessas representações, além de uma organização social onde se possa possibilitar a circulação desses tipos de conhecimentos. Isso acaba permitindo aos *moqaddemine* a constituição de uma posição de autoridade, diante de cada arena ritual desenvolvida, a partir do contato constante com os indivíduos que manifestam estados de possessão atribuídos por *jnun*.

A relação entre ritual e conhecimento pode ser vista como um modo de comunicação ou, mais precisamente, como um modo de pensamento que organiza as ações dos grupos sociais. Além do mais, podem-se levar em consideração os elementos constitutivos do ritual no contexto de suas mensagens evocadas, interpretadas com referência na *persona* social e nos conhecimentos prévios dos participantes. As performances dos *jnun* sobre os indivíduos fornecem os dados necessários para uma intervenção por parte dos *moqaddemine*, principalmente, pela leitura da corporalidade dos participantes durante as sequências rituais que envolvem os estados de possessão. Durante a realização das *hadrat* ou *liyali* as performances corporais exibidas nos indivíduos adquirem uma centralidade, na ordem dos saberes dos *moqaddemine*, para a decodificação das intenções dos *jnun*.

A formulação desses tipos de conhecimentos possui na figura do iniciador (*moqaddemine*) um campo para se pensar os efeitos acumulativos dessas performances. O iniciador deve ter um domínio sobre esse corpo de conhecimento e, além disso, saber quais itens de cada etapa do processo de iniciação será mobilizado. A sua tarefa é por em ação esse conhecimento de modo a fazer com que os iniciados sejam afetados por sua força, e não simplesmente explicá-lo a eles (BARTH, 2000). A revelação de segredos por meio da manipulação de símbolos concretos pode ser utilizada para alcançar os resultados esperados (BARTH, 1975). Mesmo que os significados desses símbolos não sejam transmitidos para os iniciantes, isso já é suficiente para reforçar a sensação de que ali existem segredos relevantes (BARTH, 2000). Os *moqaddemine* da *Hamadsha* transmitem, de uma forma bastante similar, os seus conhecimentos através dos ritos relacionados à experiência de possessão.

A performance da possessão é um dos aspectos centrais na construção das arenas rituais da *Hamadsha*. As variações quanto à atuação dos *jnun* nesses ritos são classificados a partir de determinados “estágios religiosos”, manifestados corporalmente nos indivíduos. O primeiro deles garante uma experiência inicial de possessão denominada de *hal*<sup>9</sup> onde se reconhece a presença de santos ou *jnun* que, em certa medida, contribuem para a alteração da noção de pessoa do indivíduo afetado por infortúnios. Quanto ao segundo, se postula à liberação de uma força intensa sobre o indivíduo, interpretada como uma interação mais ampla com *jnun*, o que culmina na experiência de possessão denominada de *jidba*<sup>10</sup>.

Na análise de ritos do Sri Lanka que contém exorcismos, Stanley Tambiah (1985) interpreta o ritual como um sistema construído culturalmente por comunicações simbólicas. Sua

dinâmica é constituída de padrões e de sequências ordenadas em palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios cujo conteúdo e arranjo são caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). O ponto chave deste trabalho é a ênfase dada pelo autor ao caráter duplo do ritual como performance. A noção de ritual apresenta, nesta perspectiva, a reprodução de sequências estereotipadas (padrões), ao mesmo tempo em que lida com o fato de que nenhuma performance se reproduz sobre as mesmas condições quando o assunto são os contrastes desses atos realizados por indivíduos diferentes. A interação ritual exige um nível de conhecimento prévio quanto às sequências desenvolvidas por parte dos indivíduos, o que atesta para um grau de previsibilidade quanto ao valor das ações presentes nos ritos. Mesmo assim, cabe salientar a existência de situações onde a imprevisibilidade impera sobre o ritual o que exige a orientação de outras ações, via conhecimento, no auxílio dessas experiências religiosas díspares.

No caso das arenas rituais da *Hamadsha*, os *moqaddemine* possuem a problemática da possessão como um sistema de comunicação envolvendo os *jnun*. Entretanto, nem sempre essas experiências se realizam de maneira ordenada ou da forma esperada por eles. As performances dos *jnun* conferem uma ordem instável quanto à duração e à condução dos rituais de possessão por parte dos *moqaddemine*. Deste modo, o desenvolvimento de um conjunto de conhecimentos para as situações de imprevisibilidade é vital para a garantia da eficácia dessas ações rituais. O controle do estado de *jidba*, por exemplo, assegura uma observação constante aos seguintes movimentos corporais: as projeções do tronco superior para frente e para trás, o uso das faces das mãos fixadas na parte detrás das costas ou na

altura da lombar e o balançar da cabeça para múltiplas direções.

Outras possibilidades impostas por *jnun* na elaboração desse estado de possessão são as execuções desses mesmos movimentos corporais pelos indivíduos no chão, agachado ou de frente para os *moqaddemine*. Essas performances são sempre auxiliadas pelos ritmos musicais dos instrumentos da *Hamadsha*, o que acaba se transformando em uma das principais formas de comunicação com os *jnun* nas arenas rituais desta confraria. A condução dos ritmos musicais pelos *moqaddemine* estabelece um diálogo com os *jnun* produzindo um padrão ordenado de comportamentos esperados aos participantes, o que dura até o seu momento de mudança em decorrência dos “estágios religiosos” desenvolvidos pelos indivíduos infortunados nas arenas rituais. A passagem do estado de *hal* para *jidba* estabelece o uso de ações contra si mesmo como, por exemplo, espancamentos no rosto ou na testa através do uso das mãos, violação dos cabelos, lançamento do próprio corpo no chão para realizar rolamentos, ou o ataque de pessoas que se encontram próximas do indivíduo possuído, além da alternância de gritos e choros.

Essas performances são interpretadas pelos *moqaddemine* como trocas exigidas pelos *jnun* com o intuito de se satisfazerem ou como moeda utilizada pelos indivíduos para manter em suspensão, temporária, os efeitos dos infortúnios atribuídos a esses seres. Entretanto, cabe aos *moqaddemine* o enfrentamento dos *jnun* em decorrência da persistência dos efeitos maléficos aos indivíduos. De forma geral, determinadas fases rituais procuram negociar ou, mesmo, eliminar a presença dos *jnun*. A *baraka* disponível entre os santos da *Hamadsha* e as ações rituais desenvolvidas pelos conhecimentos dos *moqaddemine* formam, então, a base da eficácia dessas experiências.

Em situações limites de seu papel social, os *moqaddemine* podem exibir determinadas performances como a ingestão de água quente ou, até mesmo, técnicas de autoflagelação corporal que apresentam cortes nos braços, pernas e, em alguns casos, na língua tendo o auxílio de facas. As utilizações desses recursos fornecem os símbolos concretos que comprovam a dominação das forças dos *jnun* pelos *moqaddemine* o que, em tese, amplia a capacidade desses agentes religiosos em por fim aos infortúnios. Essas ações garantem uma autoridade aos *moqaddemine* da *Hamadsha* perante os participantes de suas arenas rituais. Essa autoridade decorre da capacidade de influenciar os indivíduos a partir da demonstração de que os *moqaddemine* podem controlar a *baraka* dos *jnun* sem que isso implique em uma adversidade para eles. Além disso, essas experiências religiosas são responsáveis pela formulação de conhecimentos que procuram, ao seu modo, gerenciar os múltiplos sentidos dados e atribuídos para um conjunto de participantes em termos de um ordenamento ritual acessíveis a todos.

Esta pesquisa faz parte de um período de 10 meses de trabalho de campo entre janeiro e novembro de 2012, na vila de *Sidi 'Ali* (distrito de *Mrhassiyine*), localizada na província de *Meknes-Tafilalet*, no Marrocos. O trabalho etnográfico privilegiou as participações dos indivíduos (maioria mulheres) nos rituais de transe e possessão<sup>11</sup> (*liyali*) realizados nas residências alugadas por peregrinos em *Sidi 'Ali*, ligados ou não a grupos da *Hamadsha*<sup>12</sup>. O método que fundamenta as minhas interpretações foi o da observação participante, que consiste no envolvimento do pesquisador nas atividades do grupo social que se está inserido, a fim de adquirir os princípios conceituais e práticas que organizam as experiências de seus membros. Em termos práticos, isso significa que eu frequentava, com a devida autorização, as residências

alugadas ou emprestadas aos peregrinos, com a finalidade de se realizar os rituais de possessão através das performances musicais de algum grupo ligado a *Hamadsha*, disponível na vila de *Sidi 'Ali*.

## O contexto religioso marroquino

O Marrocos é marcado pela diversidade de sua composição étnica e religiosa, e conta com uma população estimada em 32 milhões de habitantes. Em termos de etnicidade, segundo Raphael Chijioke Njoku (2006), a população marroquina é composta, em sua maioria (99,1%), por árabes (69.5%) e berberes (29.6%), além de imigrantes vindos dos demais países da África e da Europa, totalizando um percentual de 0,9%. No campo da religiosidade, cabe destacar a presença de uma minoria de judeus (0,2%) e de cristãos (1.1%); no entanto, a população é predominantemente ligada ao islamismo sunita (98.7%) e com uma multiplicidade de atores que fazem parte de um cenário específico do islã que engloba principalmente a região do *Magreb* (território que abrange o Marrocos, Sahara Ocidental, Argélia e Tunísia).

Neste país o fenômeno do marabutismo adquire relevância na formação das irmandades religiosas (*tawa'f*), como é o caso da *Hamadsha*. O termo se refere ao reconhecimento da existência de homens portadores de forças poderosas capazes de modificarem a vida dos indivíduos, a partir da noção de *baraka*. Na comparação seminal de Clifford Geertz (2004) entre o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia, o autor distingue duas fontes desse poder: de um lado, o desempenho de milagres (*karamat*) se realiza pela posse de um conhecimento específico e, por outro, se assume através de uma relação hereditária (através de genealogias) com base nesses mesmos homens.

De uma perspectiva etnográfica sobre os ritos e práticas que procuram reduzir ou eliminar as influências de *jnun*, a partir do auxílio de um santo, Mohammed Maarouf (2007) descreve a *baraka* como uma qualidade inerente a certos seres e coisas, traduzindo essas experiências em processos de heranças transmitidas por pessoas reconhecidas como portadoras de uma santidade. Neste sentido, a *baraka* se manifesta em forma de uma prosperidade material, saúde física ou em atitudes benfazejas sobre os indivíduos em contato com essas forças. Além disso, os santos possuem um valor tanto relacionado ao legado religioso desses homens praticados em vida quanto pelas virtudes que seus milagres obtiveram por meio de suas performances (CRAPANZANO, 1973; GEERTZ, 2004).

O papel carismático dos santos no Marrocos produz um fenômeno responsável pela formação e expansão de irmandades religiosas ditas como “populares” (NABTI, 2010). Sua estrutura organizacional possui centralidade na figura do *murid* (discípulo / devoto de santo) como a sua razão de ser. Na perspectiva dessas irmandades, os *moqaddemine* são os responsáveis pela difusão da *baraka*, oriunda de seus santos específicos, e pela manutenção das tradições que remontam a vida e o legado desses homens. Tal fato garante uma diferenciação entre os diversos grupos existentes no país.

Essas formas de organizações religiosas apareceram no Marrocos ao longo do século XIII, possuindo mais ou menos a forma de uma tradição sufi apresentada através do modelo das confrarias (CRAPANZANO, 1973). A principal diferença delas para o sufismo se refere quanto à inexistência de um mestre (*shaykh*), caracterizado por um caminho ou método “místico” (*tariqa*) a ser transmitido entre os seus discípulos, em oposição aos tipos de milagres (*karamat*) reconhecidos pelos santos enfatizados pelos *moqaddemine*. Ademais, a produção dos

saberes e das práticas rituais entre os *moqaddemine* é manifestada concomitantemente com o uso de ritmos musicais que auxiliam as performances corporais exibidas durante os rituais de possessão dos participantes, tendo na atuação dos *jnun* a sua centralidade.

Asações dos *moqaddemine* da *Hamadsha*, tradicionalmente, se concentram no centro urbano da cidade de *Meknes* (antiga capital imperial do Marrocos) através de uma rede articulada de atividades religiosas estabelecendo uma integração com as demais vilas rurais do seu entorno. A etnografia de Vincent Crapanzano (1973), no final da década de 1960, demonstrou que as formas de organização responsáveis pelas identidades rituais desta confraria estavam relacionadas aos mitos de *Sidi 'Ali ben Hamdouche* (1666-1722) e, de seu discípulo, *Sidi Ahmed Dghoughi*. A *Hamadsha* também é popularmente conhecida por praticar autoflagelações corporais durante as *hadrat*, onde alguns participantes procuram exibir cortes nas partes parietais e frontais da cabeça com o auxílio de facas (BARTEL, 2013; HERBER, 1923; PARK & BOUM, 2005), e por evocar a figura desses dois santos no confronto com os *jnun* nas *liyali* (CRAPANZANO, 1973).

Essas ações procuram mediar à circulação da *baraka* dos santos (*Sidi 'Ali ben Hamdouche* e *Sidi Ahmed Dghoughi*) com a presença dos *jnun* nas arenas rituais da *Hamadsha*, o que acaba culminando nos estados de possessão verificados sobre determinados indivíduos. O ordenamento dessas experiências fica a cargo dos saberes e das ações religiosas constituídas pelos *moqaddemine* que atuam no controle do desenvolvimento das fases rituais durante a execução das *hadrat* ou *liyali*. Em resumo, esses dois santos formam o legado religioso (tradição) da *Hamadsha*, entretanto, isso acaba incorporando outras vias de acréscimos como as próprias experiências dos *moqaddemine*

ao longo dessas constantes confrontações envolvendo os *jnun*.

Justamente por não fazerem parte de uma linhagem direta (genealogia) com relação aos santos, que orientam suas virtudes e práticas rituais, os *moqaddemine* da *Hamadsha* possuem uma problemática quanto à ampliação e a distribuição de sua *baraka*, visto que esta somente se encontra disponível a partir da aquisição de novos conhecimentos. São esses conjuntos de saberes que possibilitam um guia de práticas rituais, por parte desses agentes religiosos, aos dilemas colocados como, por exemplo, da performance dos *jnun* na configuração de suas arenas rituais. Assim, a cada nova experiência realizada com sucesso e sobre a égide de uma eficácia diante dos efeitos maléficis dos *jnun*, isso reforçaria o processo de formação da autoridade religiosa dos *moqaddemine* sobre determinados indivíduos por intermédio do reconhecimento de seus poderes.

O contexto marroquino contempla uma ampla atuação dos *moqaddemine* nos mais diversos setores da sociedade. Isso traz à tona as capacidades deles de disputarem o campo religioso atual perante outros grupos, como no caso do sufismo. A relação entre ritual e conhecimento desses agentes religiosos atua por meio de uma série de dispositivos específicos.

### **Ritual e conhecimento: a noção de pessoa nas *liyali***

Os indivíduos com infortúnios são responsáveis por expressar, durante algumas fases de desenvolvimento das *liyali*, performances corporais ligadas a determinados estados de possessão (*hal / jidba*). A exibição desses estágios fornece as informações iniciais que são utilizadas pelos *moqaddemine* na classificação dos *jnun* causadores de malefícios. O segundo passo

se constitui nas ações rituais desses agentes religiosos de se valer da *baraka* dos santos da *Hamadsha* no combate a esses seres. A eficácia desse ritual exige um ordenamento das experiências de possessão a partir do reconhecimento das performances dos *jnun* sobre as individualidades humanas. Dito de outra maneira, a performance da possessão necessita ser analisada em parceria com a elaboração da dimensão da noção de pessoa<sup>13</sup>.

Se essa temática produz uma categoria construída ao longo de processos históricos, conforme sugere Marcel Mauss (2003), ela também acaba inevitavelmente produzindo relações de alteridade com particularidades culturais (GEERTZ, 1989b). Nessa perspectiva, a fabricação do que se define como o “eu” e o “outro” possui relação com os usos de determinadas categorias disponíveis ao sistema religioso islâmico, ou seja, com as terminologias, códigos de conduta e os discursos compartilhados entre muçulmanos, mesmo que haja apropriações diferenciadas a partir dos contextos locais. Quanto a esse ponto, me refiro aos termos de intenção (*niya*), intelecto (*'aql*) e de ego (*nafs*) na formação da noção de pessoa durante as experiências de possessão (*hal / jidba*) nas *liyali*.

A *niya* equivale às intencionalidades dos indivíduos, expressos sobre a forma de pensamentos ou de ações práticas, diante das situações do cotidiano. Ter uma intenção considerada “correta” é algo que corresponde às condutas a serem perseguidas ou aos elementos de uma vida exemplar dotados de valor entre os muçulmanos. No Marrocos, a expressão popular corrente “*você possui um coração branco*” (*andakl-qalbbyad*) indica uma qualidade valorizada aos indivíduos no desenvolvimento de suas interações.

Os *jnun* estão associados à noção de impureza e seu contato

inaugura as possibilidades de se ter infortúnios à espreita na vida dos indivíduos. Portanto, as moralidades que envolvem as intenções humanas são tidas como relevantes porque, segundo as crenças locais, elas produzem efeitos de purificação às individualidades. Todavia, um cálculo utilitarista (*niya* “correta” = purificação e proteção contra as ações de *jnun*) não se aplica de forma tão direta. O efeito que a *niya* adquire na vida dos indivíduos se constitui muito mais em um mecanismo de defesa do que em uma fórmula definitiva quanto a ser ou não atacado por *jnun*. Logo, a *niya* adquire a metáfora de um vaso comunicante que pode tanto contribuir para o afastamento quanto para a aproximação desses seres no cotidiano.

O termo ‘*aql*’ é usado para designar a capacidade de se julgar os fatos da realidade e, muitas das vezes, o seu uso se associa as noções de razão ou de intelecto. A plenitude das faculdades racionais de um indivíduo é um ponto importante na produção de suas interações sociais. Além disso, ter as disposições mentais voltadas para o exercício pleno das condutas religiosas no Islã também proporcionaria um grau de proteção contra as ações dos *jnun* na vida dos indivíduos.

Ataques constantes de *jnun* podem provocar a anulação por completo do ‘*aql*’, as individualidades. Tal fato acaba por produzir as performances de possessão temporária na vida cotidiana ou, até mesmo, a explicação e classificação de casos de loucura (*majnoun*) no Marrocos (AOUATTAH, 1993; 2008). Uma das interpretações correntes durante as *liyali* é a de que os indivíduos que apresentam o estado de *jidba* perdem a racionalidade de si, a partir dos ataques mentais de *jnun*, aumentando assim as suas chances e desenvolver infortúnios por intermédio desses seres.

Por último, o termo *nafs* (pl. *anfós*) se aproxima da

ideia de *self* / ego (PINTO, 2002; 2006) e seria o responsável por prover as forças interiores (ânimos) às individualidades. Infortúnios estão relacionados aos ataques de *jnun* no que anima as interações dos indivíduos de uns com os outros. No Marrocos, é comum atribuir às mudanças de comportamento ou de personalidade de um indivíduo em decorrência da ação dos *jnun* no pensamento humano sobre a forma de sussurros (*waswas*). A intenção (*niya*) de um indivíduo pode resistir por algum tempo as investidas de tais seres, mas não podem garantir a eficácia desses ataques constantemente em seu convívio social. Essas ações acabam por reduzir os graus de sociabilidades desse indivíduo, uma vez que os *jnun* procuram se alimentar de seus ânimos. Neste sentido, os *anfós* seriam uma fonte de satisfação dos *jnun* e, ao mesmo tempo, o *locus* de deposição dos infortúnios.

Para os *moqaddemine* da *Hamadsha* a tríade composta pela intenção (*niya*), intelecto (*'aql*) e ego (*nafs*) constitui uma estrutura religiosa por onde se pode canalizar a *baraka* dos santos no combate às forças maléficas dos *jnun*. A posse dessas categorias faz com que os conhecimentos e as ações rituais desses agentes religiosos possam encontrar meios simbólicos para se expressar. Assim sendo, a seção final do artigo explora a dimensão ritual das *liyali* e procura indicar os ordenamentos dessas experiências no que confere as performances de possessão como elemento de anunciação da condição vivida pelos infortunados.

### **A luta simbólica: processos de cura nas *liyali* da *Hamadsha***

A organização de uma *lila* na vila de *Sidi 'Ali* envolve o pagamento antecipado de um grupo da *Hamadsha* a partir de um acordo prévio com algum peregrino. O período noturno

é privilegiado na composição desse ritual devido à crença compartilhada de que as disposições dos *jnun* se manifestam com maiores intensidades durante esse momento temporal. “A noite é quando eles [*jnun*] estão mais próximos de nós; e, assim, eles podem se revelar melhor”, relata um peregrino<sup>14</sup> que organizou uma *lila* para por fim aos infortúnios vividos de sua esposa. Os exemplos etnográficos a seguir procuram de alguma forma interpretações preliminares sobre o processo terapêutico ou de cura (CRAPANZANO, 1973; RAUSCH, 2000) da *Hamadsha* durante a elaboração do meu trabalho de campo.

‘Ali (36 anos, técnico de eletroeletrônicos e residente de *Meknes*) alugou todo o 2º andar (cerca de 100m<sup>2</sup>) de uma casa disponível em *Sidi ‘Ali* para a organização de uma *lila* com o intento de banir a infertilidade (incapacidade de gerar filhos) de sua esposa (*Haja*, 28 anos, dona de casa). O recinto foi organizado pelos familiares de ‘Ali e este, já à noite, se encontrava repleto de convidados (30 ao todo) aguardando a entrada da *Hamadsha*. O grupo havia subido a escada, contida no primeiro andar, tendo o moqaddim à frente enquanto os demais músicos (05 ao todo) o seguiam, um a um, desempenhando os seus ritmos musicais particulares.

A sala, que continha os convidados de ‘Ali, se dividia em duas áreas: a) uma relativa aos músicos, uma vez que o chão dispunha de alguns tapetes para se sentar. Encontrava-se também um braseiro de cerâmica, responsável pela queima dos incensos (*jawi*) – nas cores branca (*byad*) e negra (*khal*) – indispensáveis<sup>15</sup> na constituição das *liyali* e; b) uma relativa às demais pessoas que ocupavam os sofás (armações de madeira com almofadas na cor bege que serviam de acento e de encosto) ao longo das três paredes do recinto. Após alguns minutos de performances musicais, executadas de pé na entrada da sala, os músicos se encaminharam

para o seu lugar reservado. Mohammed (32 anos, moqaddim da Hamadsha desde os 26 anos e residente de Rabat) procurou se fixar em um ponto central do recinto, se estabelecendo de pé sobre um tapete, bem próximo de ‘Ali e de seus demais familiares.

Enquanto os ritmos particulares da Hamadsha se desenvolviam por intermédio dos músicos, o moqaddim realizava movimentos corporais em sincronia com os sons provenientes dos tambores tais como: oscilações com os ombros, braços, mãos e punhos em múltiplas direções, além de alguns pulos no ar tendo ambos os braços rentes ao seu quadril. Em raras ocasiões Mohammed balançava a cabeça, mas quando o fazia procurava acompanhar os seus ritmos com o dos tambores. Após um período entre 10-15 minutos, o moqaddim finalizou a primeira parte da lila, que visava apresentar o grupo diante dos convidados, por intermédio de um movimento advindas de suas mãos o que foi instantaneamente compreendido pelos músicos. Essas pausas, que se repetem muitas vezes ao longo das liyali, abrem as sessões de pedidos e de preces dos indivíduos por *baraka*, tendo na figura do *moqaddim* a centralidade dessas ações.

Qualquer indivíduo durante uma *lila* pode expressar o seu desejo de entrar em contato com a *baraka* dos santos da *Hamadsha* (*Sidi ‘Ali ben Hamdouche* e *Sidi Ahmed Dghoughi*) através da exibição de uma quantia<sup>16</sup> em dinheiro ao *moqaddim*. O agente religioso em questão costuma se aproximar dos indivíduos interessados e, assim que recebe uma quantia em suas mãos, pergunta quem irá receber a *baraka*; além de inferir sobre quais motivos se estaria buscando o seu contato. *Rachid* (35 anos, funcionário público e residente de *Meknes*) entregou uma nota de 50 *dirhams* (U\$ 5,50 dólares em novembro de 2012) e pediu que a prece de *Mohammed* fosse direcionada para sua

irmã que estaria, durante os últimos dois anos, desempregada. Tão logo o *moqaddim* repassou a quantia em dinheiro para um dos músicos, ele recitou as seguintes palavras que formariam uma prece, com o intuito de fazer circular e distribuir *baraka*:

**Árabe (Darija)****Transliteração**

*Ah sidi salli 'ala nbi.*

Ah meu senhor, reze para o profeta.

*Salli 'ala nbi.*

Reze para o profeta.

*Lah y j'el l-mahebbha hia lokhra.*

Talvez Deus provenha o amor para a outra vida.

*Lah y bellegh l-maqsoud.*

Talvez Deus realize a intenção.

*Lah y bellegh l-gharad.*

Talvez Deus realize o objetivo.

*Lah y j'el l-mahabba li lahu y khelsek lah.*

Talvez Deus provenha o amor para ele e ele irá pagar você.

*Amin amin wa lhamdu lillah arab l'alamin.*

Amém amém que Deus figure nos dois mundos.

A contra resposta de todos no recinto, a cada uma das seis sentenças pronunciadas pelo moqaddim, se dava pela enunciação do termo “amém” (amin) e com a fixação das palmas das mãos em formato de concha voltadas para si. A posição dessas mãos diante dos rostos dos indivíduos indicava o recebimento de baraka por intermédio das preces do moqaddim. Cabe salientar ainda que o uso do termo intenção (maqsoud) utilizado por Mohammed mobilizava a força da providência divina de Allah (a partir da metáfora do amor) para uma possível transformação das vidas dos participantes. Contudo, o valor desta prece ainda careceria contar com a intenção (niya) dos indivíduos na construção dessas metas. Como a irmã de Rachid não se encontrava durante a realização da prece de Mohammed, caberia a seu irmão a transmissão desses saberes expresso pelo moqaddim. Mohammed alertou a Rachid que a situação de desemprego de Haja só poderia ser superada através da passagem desse entendimento proposto por ele ao cotidiano de sua irmã. O uso do intelecto (‘aql), na percepção dos

meios para solucionar infortúnios, não depende apenas da vontade de Allah, mas sim, se encontra em relação direta com a intenção (*niya*) constantemente elaborada pelos indivíduos. Neste sentido, a *baraka* dispendida pelo agente religioso produziria apenas as possibilidades iniciais para a constituição de um novo ego (*nafs*).

De fato, o *moqaddim* não resumiu a eficácia de sua prece em termos de evocação dos santos da *Hamadsha* no auxílio do cotidiano. Mohammed, indo mais longe, argumentou que ele próprio seria o canal por disponibilizar, naquela noite, uma fonte de *baraka* poderosa. Mas o acesso a essa fonte, segundo ele, estaria limitado a somente alguns poucos indivíduos localizados no recinto. Com o auxílio do dedo indicador da mão direita, o *moqaddim* acabou apontando para seis sujeitos (dois homens e quatro mulheres) presentes na sala e complementou o seu discurso, afirmando que esses indivíduos<sup>17</sup> possuíam uma capacidade de receber estados de *hal* sobre seus egos (*anf*). Mohammed refez a prece (fato que gerou mais quantias de dinheiro para ele durante o ato) e enfatizou a importância da *baraka* dos santos, por intermédio dele, na supressão dos infortúnios. Neste ponto de vista, os benefícios advindos dos estados de *hal* dos santos só poderiam ser alcançados em parceria com a intenção (*niya*) ou o bom julgamento (*'aql*) dos infelizes.

Algum tempo depois, os ritmos musicais da *Hamadsha* voltariam ao recinto pelas mãos do *moqaddim*, mas, desta vez, envolvendo os estados de *jidba* diante de todos. Duas mulheres saltaram de posições distintas dos sofás localizados na sala e, simultaneamente, correram em direção aos músicos. As performances corporais dessas mulheres se resumiam na permanência dos membros inferiores em um ponto fixo do chão, tendo ambas as pernas bem rentes uma em relação à outra, porém apresentavam movimentações do tronco superior a partir da projeção

da cabeça para frente e para trás, com relação ao eixo do corpo. Os movimentos dessas mulheres ainda incluíam a posição fixa de ambas as faces das mãos na parte detrás das costas ou na altura da lombar.

A repetição dessas performances com a cabeça era de tal ordem, que isso não tardou a queda dos véus (*hijab*) dessas mulheres no chão. Essa situação comprovou a anulação da racionalidade (*'aql*) e o arrebatamento dos “eus” (*anfós*) dessas mulheres por *jnun*, visto que a conduta islâmica preconiza o resguardo dos cabelos das mulheres em público, sendo somente permitido diante dos parentes masculinos mais próximos (avós, pai e irmãos). Mas ao invés de tal fato ser interpretado como um ato de desrespeito (devido à exibição de tal *niya* em público), até porque uma das mulheres nem portava o *hijab*, o que estava justamente no centro dessas discussões era a capacidade das performances impostas pelos *jnun* na configuração de uma “outra” noção de pessoa em decorrência dos estados de *jidba*.

A estratégia de *Mohammed* se concentrou na intensificação dos ritmos musicais, após a identificação da presença e da performance do *jinn*-feminino conhecido como *Asiha Qandisha*<sup>18</sup>. O aumento dessas cadências rítmicas nas *liyali* possui como finalidade o esgotamento das forças físicas das mulheres, o que, de fato, aconteceu quando ambas caíram no chão após um período entre 15 a 20 minutos provenientes desses estados de *jidba*. Segundo o *moqaddim*, o controle dos ciclos musicais das *liyali* abre um canal de comunicação com os *jnun* onde negociações são possíveis de acontecer. *Mohammed* optou por essa ação porque, segundo ele, a observação sobre o consumo dos ânimos (*anfós*) dessas mulheres serviria de base para as suas interpretações envolvendo as intencionalidades de *Aisha Qandisha* ao longo de sua arena ritual.

O *moqaddim* considerou, portanto, que suas preces não teriam um efeito eficaz sobre os estados de *jidba* apresentadas pelas mulheres, uma vez que *Mohammed* desconfiou da *niya* de ambas desde suas entradas na *lila*. “Somente depois que eles [*jnun*] estão satisfeitos é que eu posso recitar uma prece ou propor outra coisa” (no caso, o uso de incensos que visam purificar ou proteger momentaneamente), me relatou *Mohammed* durante um momento de pausa no ritual. Após uma sondagem entre os organizadores da *lila*, o *moqaddim* descobriu que os infortúnios dessas mulheres possuídas pelo *jinn*-feminino eram relativos as dificuldades delas de se encontrar homens disponíveis para a realização de matrimônios. Sendo assim, as dificuldades de se contrair um casamento formam um símbolo dominante (TURNER, 2005) aos infortúnios entre as mulheres que visitam a vila de *Sidi ‘Ali* (BARTEL, 2013). Na visão do *moqaddim*, somente a partir da *baraka* dos santos, e também por intermédio dele, é que se poderia oferecer alguma resistência, mesmo que temporária, para a condição vivida dessas mulheres no que concerne a transformação verificada na noção de pessoa em decorrência das performances de *Aisha Qandisha*.

### **Considerações finais**

Infortúnios são fontes questionadoras da realidade em diversos contextos culturais. A classificação das causalidades malélicas e a busca por meios eficazes contra os seus efeitos fazem parte de algumas das ações desempenhadas por determinados indivíduos diante de uma comunidade religiosa. Se uma das marcas da religião se funda na produção e na garantia de uma ordem no mundo (GEERTZ, 1989a) também se verifica que ela assume um caráter de resposta quanto ao problema de seus significados (FIRTH, 1959; GEERTZ, 2001). Sendo assim, as diversas formas

de infortúnios, interpretadas aqui como fontes de desestabilidade da ordem social, se notabilizam por colocar a noção de caos (BERGER, 1985; GEERTZ, 1989a) como algo a ser evitado de forma a assegurar os sentidos das experiências humanas.

Os infortúnios expressos publicamente pelos indivíduos durante a elaboração das *liyali* apresentam alguns desdobramentos relevantes aos processos terapêuticos ou de curas da *Hamadsha*. O primeiro deles se refere às tentativas de resolução das crises de vida dos indivíduos por intermédio das ações simbólicas concentradas na figura dos *moqaddemine*. Um exemplo disso ocorre durante a realização das preces onde alguns símbolos se encontram disponíveis para a produção de múltiplos significados entre os participantes das *liyali*. Enquanto *Mohammed* garantia a circulação e transmissão de *baraka* direcionada a um cliente (*Rachid*) na arena ritual, a maioria das mulheres no recinto aproveitava esses momentos para também receber parte da *baraka* mobilizada pelo *moqaddim*. Isso se verificou através, e, sobretudo, pela permanência delas com os movimentos das mãos abertas em formato de concha voltadas para si. O valor dessas performances garante uma multiplicidade de motivações no lido com as formas simbólicas disponíveis por parte de alguns convidados dessas *liyali*.

Se toda prece é um discurso ritual, adaptado a uma sociedade religiosa (MAUSS, 2005), os usos das palavras adquirem uma relevância tanto pelos *moqaddemine* quanto para os peregrinos. Diferente da importância dada às palavras durante toda e qualquer ação ritual, que expressavam apenas os comportamentos estereotipados formados por sequências de atos não verbais e/ou a manipulação dos objetos, a enunciação e os seus pronunciamentos constituem a sua própria experiência (TAMBIAH, 1968). Além disso, a sua eficácia não apenas residiria porque assim determinou e declarou

a religião, mas também porque atenderia aos anseios de todo um conjunto de símbolos inseridos em diversas tradições religiosas.

Quanto ao segundo, referente aos ordenamentos das experiências de possessão (*hal / jidba*), o condicionamento ou a alteração da noção de pessoa desenvolvida pelos indivíduos nas *liyali* fornecem um modelo para se pensar os circuitos de transmissão de *baraka* dos santos atuante da *Hamadsha* (*Sidi 'Ali ben Hamdouche* e *Sidi Ahmed Dghoughi*). Assim, a figura dos *moqaddemine* exerce uma autoridade por intermédio desses santos, visto o conjunto de afirmações utilizadas, a capacidade de influenciar indivíduos e a estrutura organizacional disponível (BARTH, 2000). Em resumo, tais situações garantem um grau de eficácia ao ordenamento das experiências associadas à problemática dos infortúnios, a partir das atribuições e responsabilidades vinculadas às ações dos *moqaddemine*.

### **Notas:**

**1** Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia, PPGA/UFF. Membro do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC) e do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM). E-mail para contato: [brunodzk@yahoo.com.br](mailto:brunodzk@yahoo.com.br)

**2** O termo significa ser o líder de um grupo religioso que possui como referencial as experiências desenvolvidas por um santo (homens religiosos que possuem um legado de virtudes e de milagres por meio de suas performances em vida).

**3** Organizações ou irmandades religiosas (*ta'ifa*, pl. *tawa'if*) que tem como característica a filiação (sistema de linhagens) a um santo

e a presença de ritmos musicais na execução de ritos particulares.

4 O termo se refere aos seres invisíveis feitos de fogo que compõem o universo simbólico da religião islâmica. A palavra *jinn* também é usado nos demais países que possuem o Islã como código e discurso cultural.

5 No Marrocos, o termo *hadra* acaba tendo vários usos: pode se constituir tanto pelas sessões de possessão envolvendo *jnun* realizadas entre as confrarias religiosas (*ta'ifa*) quanto aos ritos de êxtase coletivos que evocam a figura de um santo (*wali*) ou, até mesmo, expressam as reuniões espirituais das ordens *sufis* organizadas por um mestre (*shaykh*).

6 O termo se refere ao período da noite onde o ritual se caracteriza por apresentar estados de possessão proveniente de *jnun*.

7 Benção capaz de provocar prosperidade material, bem-estar físico, satisfação corporal, plenitude ou, até mesmo, sorte (CRAPANZANO, 1973; GEERTZ, 2004; RAUSCH, 2000). O termo *baraka* pode ser interpretado como uma fonte de poder associado a lugares, objetos e a indivíduos dotados de santidade. Neste sentido, a força ou potência equivale a uma benção que emana de um ser e que pode ter o efeito miraculoso na vida de quem entra em contato com a pessoa ou com a coisa que a possui.

8 Mais adiante explicarei a importância dessa figura religiosa e

a sua relação no processo de cura dos indivíduos infelizes.

**9** O estado de *hal* é descrito como a capacidade do indivíduo de interagir diante da “presença” de agentes religiosos (*wali / jinn*) que provocam assim, uma alteração inicial em sua noção de pessoa. O indivíduo em estado de *hal* realiza performances corporais dentro de um esquema padronizado de interações junto aos demais participantes dos rituais da *Hamadsha*.

**10** O estado de *jidba* é geralmente associado como a anulação da noção de pessoa, devido justamente a perda da capacidade de interação do indivíduo com os demais participantes do ritual. De maneira geral, um indivíduo em estado de *jidba* apresenta performances corporais individualizadas, porém interpretadas conforme as performances impostas pelos *jnun*.

**11** Utilizarei o termo possessão segundo as proposições de Michael Lambek (1981) onde o autor sustenta que os limites entre o que se denomina de transe e possessão são heurísticos e arbitrários, não podendo, portanto, serem distinguidos e considerados como isolados. A refutação do autor aponta para a utilização de uma classificação que argumenta que ambos os rituais possuem alguma significação moldada através do rótulo de “cultura”, sem fazer uma referência para a dinâmica das ações empreendidas. Ambas as experiências (transe e possessão) foram traduzidas como ritos que envolviam a produção do que se conveniu denominar de “êxtase religioso”.

**12** Não necessariamente uma *lila* deve ser organizada por um *moqaddim* de uma confraria (*ta'ifa*). Este pode ser convidado a

organizar o ritual por intermédio de um indivíduo que não seja um discípulo (*murid*) de algum santo (*wali*). Neste sentido, esses intermediários necessitam dos serviços de uma *ta'ifa* no intuito de se livrar da ação maléfica provocada por um *jinn* sobre um conhecido seu.

**13** Os estudos de possessão envolvendo os cultos afro-brasileiros elaboraram alguns modelos dessas experiências religiosas a partir da temática do gênero. A possessão feminina adquiriu destaque visto a sua posição ambígua diante da sociedade brasileira. Sobre esses contextos particulares, ver os trabalhos de Patrícia Birman (1995; 2005), Marcia Contins (1981), Peter Fry (1982) e Márcio Goldman (1984).

**14** Os nomes dos interlocutores, ao longo da construção da pesquisa, serão trocados por mim como forma de preservar as suas identidades.

**15** Determinados incensos evocam a presença de *jnun* enquanto outros são usados como forma de agradá-los (BARTEL, 2013). Durante as *liyali*, alguns familiares dos organizadores circulam com os braseiros na frente dos convidados pedindo para que eles inalem parte da fumaça provenientes desses incensos. Esses objetos podem adquirir os significados de purificação corporal, mesmo que momentaneamente, tal como se dá com o uso de perfumes (o uso de garrafas de água de rosa fazem parte de todo um circuito religioso presente em diversas cidades e vilas que são centros de peregrinação) ou a de comunicação com *jnun*, via a inalação dessas nuvens de incenso (*jnun* são seres forjados do fogo e expressam simbolicamente a sua existência a partir tanto das brasas contidas nos recipientes de cerâmica quanto nas formas de fumaça através da queima desses minerais).

**16** As quantias podiam variar entre 20 a 100 *dirhams* (cerca de U\$ 2,20 a 11,30 dólares em novembro de 2012). No final de uma *lila*, podia-se arrecadar algo por volta de 1000 *dirhams* (cerca de U\$ 114 dólares em novembro de 2012).

**17** *Mohammed* se referia à esposa de *'Ali* que, segundo ele, deveria se apropriar dos estados de *hal* provenientes dos santos da *Hamadsha* como forma de combater os ataques provenientes de *jnun* que, supostamente, estabeleciam a sua condição de infertilidade (mulher estéril). Cabe destacar que a esposa de *'Ali* esboçou, somente na parte final da *lila*, uma manifestação de estágio de *hal* por intermédio das influências do *moqaddim*.

**18** A figura de *Aisha Qandisha* se encontra bastante difundida no imaginário popular marroquino. Talvez nenhum dos *jnun* existentes no Marrocos possua uma influência tão ampla como a dela (LEBLING, 2010). Referências a este *jinn*-feminino podem ser encontradas em diversos pontos do Marrocos e, inclusive, em outras partes do *Magreb* (AKRIMI, 2006). Também conhecida por outros nomes como *Lalla Aisha*, *Aisha Sudania*, *Aisha Hamdouchia* (alusão ao título de ser esposa de *Sidi 'Ali ben Hamdouche*) e, até por vezes, como *Aisha Dghoughia* (alusão ao título de ser esposa de *Sidi Ahmed Dghoughi*), esse agente religioso é alvo de culto em grutas, árvores ou fontes de água, principalmente entre as mulheres (BARTEL, 2013; CLAISSE-DAUCHY & FOUCAULT, 2005).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKRIMI, Salem. Et Dieu créa Aïcha Qondicha: femmes sacrées et

femmes maléfiqes dans le maraboutisme tunisien. **Le Portique**, n. 2, p. 1-14, 2006.

AOUATTAH, Ali. **Ethnopsychiatrie maghrebine**: representations et therapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc. Paris: L'Harmattan, 1993.

\_\_\_\_\_. **Interpretations & traitements tradicionnels de la maladie mentale au Maroc**: pour une psychiatrie "culturelle" marrocaine. Rabat: Okad, 2008.

BARTH, Fredrik. An Anthropology of Knowledge. **Current Anthropology**, v. 43, n. 1, p. 1-18, 2002.

\_\_\_\_\_. O guru e o iniciador: transações de conhecimentos e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: LASK, Tomke (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 141-166.

\_\_\_\_\_. **Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea**. Oslo, Universitetsforlaget and New Haven: Yale University Press, 1975.

BARTEL, Bruno Ferraz. **A ambiguidade do sagrado**: o culto a Aisha Qandisha na vila de Sidi 'Ali, Marrocos. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFF-PPGA, 2013.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Revista de Estudos Femininos**, v. 13, n. 2, pp. 403-414, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fazer estilo, criando gênero**. Rio de Janeiro: UERJ/Relume Dumará, 1995.

BOUDJENOUN, Messaoud. **Djinn & Démons: Selon le Coran et la Sunna**. Paris: Tawhid, 2009.

CLAISSE-DAUCHY, Renée. & FOUCAULT, Bruno. **Aspects des cultes féminins au Maroc**. Paris: L'Harmattan, 2005.

CORNELL, Vincent. **Realm of the Saint: power and authority in Moroccan Sufism**. Austin: University of Texas, 1998.

CONTINS, Marcia. **O Caso da Pomba-Gira: Reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina**. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia), IFRJ-PPGAS, 1983.

CRAPANZANO, Vincent. **The Hamadsha: a Study in Moroccan Etnopsychiatry**. Los Angeles: University of California Press, 1973.

FIRTH, Raymond. Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, v. 89, n. 2, p. 129-148, 1959.

FRY, Peter. **Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros**: Para inglês ver. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. . In: GEERTZ, Clifford (ed.). **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 149-165.

\_\_\_\_\_. Religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford (ed.). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989a. p. 101-142.

\_\_\_\_\_. Pessoa Tempo e Conduta em Bali. In: GEERTZ, Clifford (ed.). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989b. p. 226-277.

HERBER, J. Les Hamadcha et les Dghoughiyyin. **Hesperis**, v. 3, p.217-235, 1923.

LEBLING, Robert. **Legends of the Fire Spirits**: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar. London: I.B.Tauris, 2010.

LAMBEK, Michel. **Human spirits**: a cultural account of trance in Mayotte. Cambridge studies in cultural systems, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LEVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: LEVI-STRAUSS, Claude (ed.). **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 265-291.

MAAROUF, Mohammed. **Jinn Eviction as a Discourse of Power**: A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical

Beliefs and Practices. , Islam in Africa v. 8. Leiden & Boston: Brill, 2007.

MAUSS, Marcel. A prece. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p.229-324.

\_\_\_\_\_. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'. In: GURVITCH, Georges (ed.). **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac naify, 2003. p.367-398.

NABTI, Mehdi. **Les Aissawa** : Soufisme, musique et rituels de transe au Maroc. Paris: L'Harmattan, 2010.

NJOKU, Raphael Chijioke. **Culture and customs of Morocco**: Culture and customs of Africa. Westport: Greenwood Press, 2006.

PARK, Thomas & BOUM, Aomar. **Historical Dictionary of Morocco**. Historical Dictionaries of Africa, n. 95, Toronto & Oxford: The Scarecrow Press, 2005.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Mystical Bodies**: Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria. 2002. Ph.D. (Doctor of Philosophy), Boston University, 2002.

\_\_\_\_\_. Sufism, Moral Performance and the Public Sphere in Syria. **Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée**, n. 115, pp. 155-171, 2006.

RAUSCH, Margaret. **Bodies, Boundaries and Spirit Possession**:

Moroccan Women and the Revision of Tradition. Bielefeld: Transcript, 2000.

TAMBIAH, Stanley. A performative approach to ritual. In: TAMBIAH, Stanley (ed.). **Culture, Thought and Social Action**. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 1985. p. 123-166.

\_\_\_\_\_. The magical power of words. **Man**, v.3, n.2, pp.175-208, 1968.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005.

WEBER, Max. **História geral da economia**. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

WESTERMARCK, Edward. **Ritual and Beliefs in Morocco**. New York: New Hyde Park, v. I & II, 1968.

## **Seguindo a herança dos meus ancestrais: negras epistemologias e a descolonização do pensamento**

Aline Miranda

### **RESUMO:**

Este texto foi proferido na Conferência de abertura do III Negras Antropologias, realizado nos dias 26 e 27 de novembro de 2019, no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Primeiro apresento um breve histórico sobre a formação do Coletivo Zora Hurston, composto por estudantes negras e negros do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, e relembro as edições anteriores do evento. Em seguida, ancorada nos trabalhos de Frantz Fanon, Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez, discuto os efeitos de suas negras epistemologias na teoria antropológica.

\*\*\*

Antes de começar, eu gostaria de registrar o meu agradecimento aos colegas que encararam junto comigo a missão de construir o Negras Antropologias deste ano, Josinelma Rolande, Marina Fonseca, Ivo Santos, Rosânia do Nascimento, Barbara Marciano e Geovanna Belizze! Estou muito feliz com a realização da 3ª edição do Negras Antropologias. É uma honra fazer a comunicação de abertura do evento e, ao mesmo tempo, é uma grande responsabilidade também. Responsabilidade de falar da história do nosso coletivo e de negras epistemologias, que é o tema fundamental e fundador do nosso evento. Também quero saudar todas as estudantes e os estudantes negros que passaram pelo Departamento de Antropologia da UnB até hoje. Especialmente o Ari (Arivaldo Alves), que é um dos nossos referenciais quando

discutimos toda a história de racismo dentro do departamento e, principalmente a história de luta pelo acesso e permanência de negros e negras na pós-graduação em Antropologia (DAN) aqui na UnB. Eu organizei a minha fala em dois momentos. Primeiro vou falar brevemente da história do nosso coletivo e depois eu vou falar de negras epistemologias e descolonização do pensamento, mas entendendo que essas duas coisas estão totalmente conectadas.

É sempre desafiador narrar uma história da qual não estivemos presentes desde o começo e é desse lugar desafiador e sensível que eu vou falar do surgimento do Coletivo Zora Hurston. Eu aceitei esse desafio porque eu acredito que o presente nos leva inevitavelmente ao passado e que é nossa responsabilidade entendê-lo e disseminá-lo. O Coletivo Zora Hurston, sem dúvidas, foi o espaço onde eu tive o acolhimento mais sensato quando eu ingressei no Mestrado aqui no DAN, no ano passado e, apesar de seu pouco tempo de existência, ele reflete um história de muitas lutas e é um lugar de muitas potencialidades. Na dúvida sobre como contar essa história, eu decidi começar pela citação de um poema do Antônio Bispo dos Santos (2015) que diz o seguinte:

“Fogo!.. Queimaram Palmares,  
Nasceu Canudos.

Fogo!... Queimaram Canudos,  
Nasceu Caldeirões.

Fogo!... Queimaram Caldeirões,  
Nasceu Pau de Colher.

Fogo!... Queimaram Pau de Colher...  
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades que os vão cansar se  
[continuarem queimando

Porque mesmo que queimem a escrita,  
Não queimarão a oralidade.  
Mesmo que queimem os símbolos,

Não queimarão os significados.  
Mesmo queimando o nosso povo,  
Não queimarão a nossa ancestralidade.” (2015:45)

A ideia de começar pela citação dessas palavras é fruto do meu entendimento do Coletivo Zora Hurston como um dessas comunidades de que fala Nego Bispo, ou seja, como uma estratégia de aquilombamento. O Zora surge em 2017, que também foi o ano da primeira edição do Seminário Negras Antropologias, como um esforço de quatro estudantes do Programa àquela altura, a Ana Carolina Costa, o Guilherme Moura, o Lucas Coelho e a Rosana Castro. Dentre as principais insistências desses quatro colegas, é possível falar da reivindicação do nosso lugar como produtores de conhecimento e, com isso, a cobrança da inclusão de autoras e autores negros nas ementas das disciplinas ministradas dentro do Departamento e, com urgência, a demanda pela real implementação da política de ações afirmativas nas seleções de mestrado e doutorado que, apesar de ter entrado em vigor em 2014, ainda era (e continua sendo) uma ferida aberta no Programa de Pós-Graduação.

Sou incapaz de descrever as tensões instauradas naquele ano. Mas antes mesmo de aqui chegar, tive notícias de que até as paredes do Instituto de Ciências Sociais precisaram gritar “DAN Racista” para a Antropologia da casa acordar. Foi nesse contexto de paredes brancas pintadas e gritos negros de urgência que o nosso Coletivo ganhou vida. Com certeza o Zora significa uma coisa diferente para cada um de seus fundadores e para nós, os recém-chegados, que assumimos a missão de continuá-lo. Mas o denominador comum, sem dúvidas, é o Zora como um lugar de acolhimento, compartilhamento de narrativas e afetos, criação e discussão de estratégias

epistemológicas e metodológicas e sobrevivência política.

Somos um coletivo de estudantes negras e negros do PPGAS/UnB que reivindica o ingresso e a permanência de negros no Programa e, acima de tudo, a produção de conhecimento a partir de uma perspectiva negra. Somos muitos e somos plurais. Juntos buscamos reconhecer a multiplicidade e a potencialidade dessa perspectiva negra. Juntos somos reverência à Zora Hurston, mulher negra, antropóloga, etnóloga e romancista que dá nome ao coletivo, a nossa “gênia do sul”.

Juntos somos Negras Antropologias e estamos na terceira edição deste seminário que é pura potência. Em 2017, o evento foi palco de discussão sobre “Experiências em campo”, “Escritas etnográficas” e “Desafios e diálogos teóricos”, temas que nos fazem refletir a respeito de como a escolha por evadir o paradigma eurocêntrico branco na antropologia implica em diferentes desafios relativos ao acesso a tais bibliografias, aos espaços institucionalizados para diálogo e à própria legitimidade do conteúdo produzido, refletir sobre desestabilizar uma suposta neutralidade ou inocuidade da cor ou do pertencimento racial nas interações durante uma pesquisa e levantar questões a respeito de como o corpo negro, em sua complexidade, compõe de diferentes formas os caminhos possíveis e impossíveis de se realizar um trabalho etnográfico em diferentes contextos e, por fim, refletir sobre a pluralidade de perspectivas negras na produção de conhecimento antropológico e adensar reflexões a respeito de como trajetórias negras afirmativas compõem distintos e criativos matizes de produção intelectual.

Em 2018 ocupamos o Instituto de Ciências Sociais, um dia após a vitória de Jair Bolsonaro, quando um grupo fascista, apoiador do candidato, anunciou que faria uma “varredura” dos

estudantes negros, gays indígenas e demais minorias políticas da UnB. O ICS estava vazio, demandamos da Reitoria que fosse feita uma segurança durante o nosso evento. Felizmente nada de ruim aconteceu. Pelo contrário, fizemos daquele dia um suspiro de esperança para o que nos esperaria pela frente. Sob a condução e inspiração da nossa conferencista Janaína Damaceno, que falou sobre a interdisciplinaridade da/na produção antropológica de pesquisadores negros, discutimos estratégias de permanência na academia em um grupo de trabalho, no qual três estudantes fizeram ótimas comunicações a partir de suas pesquisas, uma delas sobre a obra da Zora Hurston, outra sobre uma pesquisa etnográfica junto a advogadas negras e antirracistas e uma última sobre a obra de Bell Hooks.

Este ano, o *Negras Antropologias*, em sua 3ª Edição, está robusto, com dois grupos de trabalho, nos quais poderemos apreciar comunicações que nos remontam à tríade da primeira edição do nosso seminário, “experiências em campo”, “escritas etnográficas” e “desafios e diálogos teóricos”, e que nos provocam a discutir o lugar dos estudantes negros na antropologia no nosso atual contexto político de desmonte do ensino público e de permanente racismo institucional. Teremos também uma mesa-redonda sobre perspectivas profissionais, com a presença de Rita Honotório, Gestora de Políticas Públicas do INCTI, da Mestra em Turismo Rosiene dos Santos, do Quilombo Kalunga e da Nádila Nádila, Advogada e Ativista Socioambiental. Teremos ainda uma roda de conversa com estudantes do PPGAS/UnB sobre o acesso, a permanência e as perspectivas de estudantes negros. Por fim, ao longo desta semana também poderemos prestigiar a exposição fotográfica da nossa colega Josinelma Rolande “Sobre Corpos, sobres costas”, no Ciclo de Ensaio do Laboratório IRIS.

E para dar início aos trabalhos, estamos aqui na conferência de abertura intitulada “Seguindo a herança dos meus ancestrais: negras epistemologias e a descolonização do pensamento”. Este título que escolhi para esta comunicação foi o mesmo título do ensaio teórico que submeti na seleção de doutorado deste ano. Escolhi trazer as reflexões teóricas que fiz nesse ensaio não pelo fato dele ter sido o mais bem avaliado no processo seletivo e sim pela crítica mais ampla que ele me permite fazer e que ficaram nas entrelinhas do meu texto. Escrevi um ensaio utilizando somente autores negros, o que não teria sido possível em nenhum outro momento passado, tendo em vista que esta seleção foi a única na qual foram indicados três autores negros. Para quem não sabe, uma das etapas das seleções de doutorado no Programa consiste na indicação de uma bibliografia, da qual escolhemos pelo menos três autores para escrever um ensaio teórico. Nesse contexto, resolvi fazer um pequeno levantamento das bibliografias indicadas nos editais passados.

Em 2014, quando foi instaurada a política de ações afirmativas no PPGAS/UnB, dos seis autores indicados, nenhum era negro. Em 2015, dos sete autores, apenas um era negro. Em 2016, dos cinco indicados, novamente nenhum era negro. Em 2017, de oito autores indicados, tivemos também só um negro. Em 2018, voltamos ao número zero novamente, de sete autores indicados, nenhum era negro. Neste ano, em 2019, dos doze autores indicados, três eram negros, Frantz Fanon, Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez. Reparem que este ano também foi o edital que mais indicou bibliografia como um todo e, inclusive, dois textos de intelectuais indígenas, os quais, assim como os negros, quase nunca figuram o escopo de indicações dos editais. Desse modo, fica a pergunta, até quando teremos que contar com a particularidade de uma banca de seleção para termos a oportunidade de escrever

um texto compatível com a nossa perspectiva negra e que possa dialogar com os intelectuais negros que nos antecederam?

Quando vi a bibliografia, não tive dúvidas de que o único tema possível para mim diante daquela lista era “negras epistemologias”. A minha escolha, entretanto, foi marcada por muitas angústias, desde a primeira letra que escrevi e o momento da submissão do texto, até a estranha sensação quando vi a nota de avaliação do ensaio. Devo confessar que a maior das angústias era ter o trabalho eliminado com a justificativa de que eu havia me identificado no texto, no caso, dizendo que o ensaio era escrito por uma pessoa negra. A questão é que a forma como aquela bibliografia me afetava e o tema que escolhi para relacionar aqueles três autores, me impossibilitava de não me apresentar como uma escritora negra.

Desse modo, comecei o texto sinalizando que eu estava evitando o que Abdias do Nascimento (1978) chamou de “ginástica teórica, imparcial e descomprometida” e que o ensaio era escrito por alguém que negava transcender a si mesmo. Negras epistemologias foi tema, forma e conteúdo do meu texto. Tema que atravessa os trabalhos dos intelectuais Frantz Fanon, Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez; forma que não ignora a pertença racial da autoria; e conteúdo que se propõe a repensar toda a teoria social dominada por um colonialismo epistêmico. Conforme já argumentava Frantz Fanon, na década de 1950, a colonização, mais do que impor a subordinação material de um povo, seria responsável também por fornecer o arcabouço epistemológico e ontológico por meio do qual os sujeitos colonizados se entendem e se expressam no mundo (GORDON, 2008, p. 15) e foi sobre essa questão que o meu ensaio procurou se debruçar e aproveitar para trazer à tona no dia de hoje. Portanto, dialogo com a teoria psicanalítica de Frantz Fanon (1952), a sociologia de Abdias

do Nascimento (1978) e a antropologia de Lélia Gonzalez (1983). A partir disso, a proposta é discutir os efeitos do que eu chamei de “negras epistemologias” na teoria antropológica.

O que atravessa os trabalhos dos três teóricos negros é a análise do racismo e do colonialismo enquanto modos de produção do mundo e dos sujeitos que nele vivem. Tal análise faz sentido para o tema do nosso evento não só por discutir o colonialismo e o racismo em si, mas justamente por ela ser resultado do esforço de intelectuais que denunciam os absurdos inerentes a esses dois fenômenos a partir de um *locus* de enunciação que é marcado não somente por suas “localizaç[ões] geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre [seus] corpo[s]” (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 19).

Fanon teoriza com base no contexto da Martinica, enquanto Nascimento e Gonzalez, muito inspirados por ele, falam a partir do Brasil. A diferença geográfica, apesar de relevante, deixa de ser central na medida em que as semelhanças pelo compartilhamento de uma mesma pertença racial e diaspórica ganha protagonismo. Pertença racial e diaspórica que alimenta suas respectivas abordagens teóricas, questiona a ciência produzida nos moldes europeus e reivindica a liberdade plena do povo negro. Liberdade diante do “arsenal de complexos germinados no seio de uma situação colonial” (FANON, 2008, p. 44); de uma democracia racial, “cuja artificiosidade se expõe pra quem quiser ver (NASCIMENTO, 1978, p. 44)); e de uma “domesticação” das marcas da africanidade que forja uma cultura nacional uniforme e miscigenada (NASCIMENTO, 2018, p. 194). Assim, ao longo do meu ensaio e agora na minha comunicação, trago de forma

particular as ideias e argumentos presentes nas obras de cada um dos autores, para assim conseguir estabelecer paralelos entre eles e testar meu argumento de que é possível perceber no legado desses três intelectuais contribuições relevantes para as ciências sociais como um todo e para a teoria antropológica, mais especificamente.

Começemos, portanto, por Frantz Fanon. Em *Pele negra, máscaras brancas* (1952), o intelectual empreende uma análise psicológica do que se convencionou chamar de “problema do negro”. O que ele faz é uma espécie de estudo-clínico do homem negro, buscando entender o seu complexo de inferioridade não só como efeito de aspectos psicológicos, mas como consequência de um duplo processo, “inicialmente econômico, - em seguida pela inferiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” (FANON, 2008, p. 28). Assim, ele desenvolve uma perspectiva sociogenética, que opõe-se a abordagens anteriores como a filogenética ou a ontogenética freudiana, muito focada na questão individual. A sua teoria, portanto, emerge como uma “explicação psicopatológica e filosófica do existirdonegro” (FANON, 2008, p. 30).

Para Frantz Fanon, o homem negro estaria na zona do não-ser, ou seja, a ele seria negado a condição de ser-humano, algo que, ao contrário, seria inerente ao homem branco. Seu ponto de partida é uma discussão sobre a linguagem, que nos provoca a pensar como o negro é produto do colonialismo. Na medida em que falar é existir para o outro, o homem negro, em um contexto colonial, obrigado a falar a língua do branco, é alienado de si e de sua cultura. Afinal, como defende Fanon, mais do que empregar certa sintaxe, falar é “assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33). Com base em inúmeros exemplos da situação nas Antilhas, Fanon nos mostra que, ao

adotar a língua francesa, o negro passa a vivenciar um processo de branqueamento, que embora provoque alterações de personalidade, jamais o coloca em pé de igualdade ontológica com o branco. O negro antilhano, ainda que dominasse a língua francesa, seria no máximo “quase-branco”, “como branco”, sem nunca compartilhar a mesma condição de humanidade. Com base nisso, o autor afirma:

começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo branco (...) Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer a minha humanidade (FANON, 2008, p. 94).

Fanon vai ainda mais longe, afirmando que nem mesmo a ontologia, ou seja, o estudo das propriedades do ser, seria capaz de compreender a existência do negro, tendo em vista que “o negro não tem mais do ser negro, mas sê-lo diante do branco” (FANON, 2008, p. 104). Sem possibilidade de escolha, diante do colonialismo, os negros passaram a se situar diante de dois sistemas de referência, sendo um deles, o do branco, o dominante, o único legítimo. Desse modo, a experiência vivida do negro é descrita por Fanon como um “embranquecimento alucinatório”, diagnóstico que exige, segundo o psicanalista, uma tomada de consciência, seguida por uma mudança nas estruturas sociais. Nas palavras do autor: “o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve tomar consciência de uma nova possibilidade de existir”. (FANON, 2008, p. 95).

Quando Fanon chama atenção para a necessidade de mudança nas estruturas sociais, fica evidente que estamos diante de uma “estrutura racista”, que em contextos coloniais só poderia ser consequência da civilização europeia e de seus representantes

e não fruto de subalternos e pequenos comerciantes e colonos, como defendia o psicanalista francês Octave Mannoni (FANON, 2008, p. 88). Fanon, portanto, afirma em tom de denúncia que a Europa tem uma estrutura racista, que cria o negro inferiorizado. É essa mesma estrutura racista de que também vai falar Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez, ao discutir o que se passa no Brasil.

Em *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978), Abdias do Nascimento utiliza o conceito de genocídio para falar da realidade do povo negro. Realidade que, segundo o autor, estava sendo negligenciada pelas ciências sociais no Brasil. Logo no começo do livro, o autor lança mão de duas definições da palavra genocídio, que exemplificam bem esse fenômeno caracterizado pela “recusa do direito de existência de grupos humanos”, por meio de “medidas deliberadas e sistemáticas, calculadas para o extermínio de um grupo” (NASCIMENTO, 1978). Sua obra, portanto, busca analisar como isso se deu no contexto brasileiro em relação ao povo negro.

A tese de Nascimento é construída como um questionamento ao mito da democracia racial, reflexo de uma produção intelectual branca e eurocêntrica. O sociólogo Gilberto Freyre é um de seus principais alvos de crítica, justamente por ele ter sido o responsável por dar corpo à tese da democracia racial no Brasil, ainda nos anos 1930, com o desenvolvimento da teoria do luso-tropicalismo. Freyre defendia em seus escritos que raça não era um aspecto fundamental para pensar a formação nacional brasileira, criando assim uma espécie de neutralidade racial, que acabou por se tornar a leitura hegemônica sobre a formação do Brasil, com efeitos no imaginário nacional que reverberam até os dias atuais. Ainda que Freyre defendesse a ideia de que a raça havia definido o sistema

escravista no país, sua tese era de que isso não teria abalado o estado de harmonia das relações sociais no contexto de formação nacional. Seu argumento era que com o fim da escravidão e o começo da nação não se tinha mais lugar para as relações desiguais do tipo senhor-escravo. Nas palavras dele, em Casa Grande e Senzala (1931), “o Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça” (FREYRE, 1992, p. 91).

*Genocídio do negro brasileiro* (1978), porém, mostra justamente o contrário. Abdias do Nascimento enumera os diferentes mitos inventados pelos colonizadores portugueses com objetivo de reduzir a sua consciência de culpa enquanto opressor, a exemplo da clássica teoria do abrandamento da colonização portuguesa em comparação com as colonizações inglesa e espanhola. Isso é facilmente desmontado por Nascimento, que apresenta os altos índices de mortalidade infantil entre a população escravizada. A teoria de docilidade do regime escravista também é questionada pelos exemplos de protestos e recusa à condição de escravização, como a Conjuntura dos Alfaiates, na Bahia, em 1798 e diversas insurreições negras, depois da independência em 1822. Sem falar ainda, no grande símbolo de luta pela liberdade negra, o quilombo dos Palmares, no século XVII.

Todos esses mitos criados pelo colonizador português, segundo Nascimento, eram fundamentados na ideia de “inferioridade africana” e, por consequência, na “superioridade europeia”. Isso se conecta com a discussão feita por Fanon a respeito da inferiorização do negro como reflexo de um processo que nega sua humanidade. Essa negação do estatuto de humanidade é a mesma que orientou toda a estrutura de exploração do povo negro- africano, durante o regime escravocrata e que, mais tarde,

traduziu-se em teorias científicas que “forneceram um suporte vital ao racismo arianista que se propunha erradicar o negro” (NASCIMENTO, 1978, p. 71). Desse modo, o objetivo de eliminar a raça negra configura-se simultaneamente como uma teoria abstrata, pautada na necessidade de embranquecer o povo brasileiro e como uma estratégia calculada de destruição. Nas palavras do sociólogo,

“a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada, democracia racial “que só concede aos negros um único privilégio”: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora”. A palavra- senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como assimilação, aculturação, miscigenação, mas sabemos, que embaixo da superfície teórica permanece intacta a crença na inferioridade do africano e seus descendentes.” (NASCIMENTO, 1978, p. 93).

Com isso, ao longo de todo o livro, Nascimento vai mostrando as diferentes estratégias de genocídio, todas elas sustentadas pela aposta no embranquecimento do negro brasileiro. Embranquecimento racial, cultural e religioso, que fizeram do Brasil um país onde o racismo não fosse “tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado igual o apartheid da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo, assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico político e cultural da sociedade” (NASCIMENTO, 1978, p. 93). Além da difusão do racismo em todos esses tecidos mencionado pelo autor, é necessário falar ainda de sua capilarização na produção científica do país e, com isso, apontar como outra estratégia de genocídio do negro brasileiro o embranquecimento epistemológico. Afinal, o que se configura como o mito da democracia racial, nada mais é do que reflexo das ciências históricas no Brasil, como bem aponta

Nascimento na introdução de seu livro e Lélia Gonzalez em seu trabalho “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”(1983).

A intelectual, assim como Abdias do Nascimento, não mede esforços para denunciar o mito da democracia racial. Nesse trabalho, em particular, a antropóloga discute o porquê desse mito ter tido tanta aceitação e divulgação no Brasil, questiona-se sobre quais foram os processos que teriam determinado a sua construção e como a mulher negra estaria situada no seu discurso. A partir de seu argumento, podemos entender que a mulher negra é duplamente alienada do estatuto de humanidade, por ser negra e por ser mulher. Assim, ao longo do texto, Gonzalez procura entender a mulher negra a partir do duplo fenômeno do racismo e do sexismo para, em seguida, tentar compreender a sintomática do que ela vai chamar de “neurose cultural brasileira”. Lélia Gonzalez fala sobre como o papel da mulher negra na sociedade brasileira é marcado por uma rejeição e, ao mesmo tempo, por uma integração, que se dá a partir de sua objetificação e sexualização. Segundo a intelectual, seria justamente por isso que o carnaval se constituiria como o *locus* no qual o mito da democracia racial seria constantemente atualizado.

“Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito” (GONZALEZ, 2018, p. 224)

A partir disso, o objetivo de Gonzalez é questionar o mito da democracia racial, não só enquanto a base das relações

raciais no Brasil, mas como também a base epistemológica das ciências sociais até aquele momento no país. A intelectual chama atenção, antes de tudo, para o fato da mulher negra sempre ter sido descrita por meio de uma perspectiva sócio-econômica. Sua proposta de articular racismo e sexismo, portanto, coloca em xeque a abordagem clássica dos estudos das relações raciais no Brasil e discute o lugar da mulher negra no processo de formação cultural do país, além dos diferentes modos de rejeição/integração de seu papel (GONZALEZ, 2018, p. 94).

“Mulata”, “doméstica” e “mãe preta” são as principais figuras utilizadas por Gonzalez para estudar a questão da mulher negra no Brasil, figuras que materializam simultaneamente a sua objetificação e sexualização. A mulata, inclusive, é tida como “produto de exportação”, com alcance de reconhecimento internacional. Nas palavras da intelectual, “quando se diz que o português inventou a mulata, isso nos remete exatamente ao fato de ele ter instituído a raça negra como objeto” (GONZALEZ, 2018, p. 210). Tal leitura sobre a mulher negra também é parte do argumento de Abdias do Nascimento. Segundo o sociólogo, a interação sexual entre o homem branco e a mulher negra teria sido utilizada como mais um dos suportes teóricos inventados para provar a harmonia das relações raciais no país. No entanto, ele afirma que, durante a escravidão, muitos portugueses mantinham prostitutas negras africanas como meio de renda, aspecto que nos permite compreender a “mulata brasileira”, na verdade, não como símbolo de uma interação saudável, mas como um “produto” do prévio estupro da mulher africana (Nascimento, 1978, p. 62). Desse modo, tal leitura sobre a mulher negra como objeto de exploração nos leva, mais uma vez, à questão sobre como o colonialismo alienou os negros do estatuto de

humanidade. A forma como esse sistema descreveu os negros, ou seja, como um ser inferior ao branco, não somente serviu como justificativa para a sua exploração, como também resultou na criação de uma alteridade, tema caro aos estudos antropológicos.

Desde o início, a compreensão do “outro” constituiu-se como objeto privilegiado da antropologia. A começar pela produção evolucionista, interessada em entender a origem das “raças humanas” e das diferenças entre as sociedades, o estudo sobre o “outro” orientou esforços de muitas abordagens teóricas da disciplina e, até hoje, elucida questões importantes sobre o modo como o fazer antropológico foi e é desenvolvido. A descrição dos “outros” não ocidentais, entretanto, sempre se deu com base nas próprias categorias das sociedades ocidentais, eleitas como superiores e autênticas, o berço legítimo da civilização. “Selvagens” e “primitivos”, então, eram as categorias restantes para descrever o “outro”. Mesmo nas abordagens não evolucionistas, o trato do “outro” como primitivo perdurou durante muito tempo na disciplina. E, não por acaso, no contexto colonial é justamente a expertise antropológica que é acionada para a produção do conhecimento sobre o “outro” negro- africano. Tanto que estudos considerados até hoje como clássicos da disciplina foram resultado de pesquisas financiadas pela empreitada colonial.

Desse modo, podemos dizer que o complexo de inferioridade do negro, estudado por Fanon (1952), nada mais é do que resultado da alteridade radical produzida no encontro colonial. Por isso é que o intelectual criticou a perspectiva analítica de Mannoni, que defendia que esse complexo poderia ser algo pré-existente à colonização. Segundo Fanon, apesar da honestidade do pensamento de Mannoni, seu estudo não estabeleceu as questões

centrais sobre a situação colonial, afinal, “uma sociedade é racista ou não o é. Enquanto não compreendermos essa evidência, deixaremos de lado muitos dos problemas” (FANON, 2008, p. 85). Portanto, não podemos nos deixar esquecer que essa situação colonial não seria fruto exclusivo de processos econômicos, e sim resultado de uma estrutura racista, que sustentou longos e violentos processos civilizadores. Processos de longa duração tanto quando olhamos para o passado, quanto quando olhamos para o futuro. Afinal, a situação colonial não se encerra com o fim do colonialismo. E aqui chamo atenção para o contexto histórico no qual Frantz Fanon estava escrevendo, período dos processos de independência dos países africanos, quando as jovens nações se depararam com o fim do colonialismo e, ao mesmo tempo, com a manutenção de seu status de colônia na sociedade global, mostrando desde então como seria difícil superar o passado colonial.

A superação do colonialismo proposta pelos intelectuais Frantz Fanon, Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez depende, antes de qualquer coisa, de uma verdadeira libertação do povo negro e da restituição de sua humanidade, a começar pela descolonização do pensamento e pela mudança no modo como nós negros nos entendemos e nos expressamos no mundo. Nesse contexto, o Teatro Experimental do Negro, criado por Abdias do Nascimento como uma reação contra o embranquecimento, é um ótimo exemplo das sugestões práticas elaboradas pelo intelectual para a construção de um novo futuro no presente, demarcando “ a diferença essencial que existe entre uma psdeudocracia racial e o que deveria ser uma sociedade plurirracial democrática (FERNANDES, 1978, p. 21). Ou, nas palavras de Guerreiro Ramos, “O Teatro Experimental do Negro foi, no Brasil, o primeiro a denunciar a alienação da antropologia e da sociologia nacional, focalizando os povos de cor

à luz do pitoresco, ou da história puramente, como se tratasse de elemento estático ou mumificado” (NASCIMENTO, 1978, p. 130).

A negra epistemologia de Abdias do Nascimento, assim como a de Lélia Gonzalez e Frantz Fanon, portanto, tem efeitos profundos na forma como a antropologia foi e é constituída, na medida em que eles não se permitem mais serem descritos como o “outro”. Ao invés de configurar-se como objeto de descrição de uma ciência que carregou por muito anos ranços coloniais e racistas, esses intelectuais constroem uma nova forma de se entenderem e de explicar o mundo. Escrever a partir de um corpo negro, nesse caso, é existir, é lutar deliberadamente pela restituição da humanidade. Por isso é que ter demarcado no começo do meu ensaio que ele seria escrito por alguém que se negava a transcender a si mesmo diz respeito a colocar-me como parte da matéria investigada, como fizeram os meus ancestrais intelectuais. Além disso, é também uma forma de me fazer existir e seguir a herança deixada por eles, continuando assim a missão incessante de descolonizar o pensamento.

Portanto, negras epistemologias como as discutidas nesta fala nos ensinam como a sociedade contemporânea não pode ser entendida sem a compreensão do racismo. Racismo que, inclusive, resultou na desconsideração, quando não da rejeição total das teorias produzidas por esses autores. A tese psicanalítica de Fanon foi reprovada e seu pensamento só ganhou reconhecimento nos anos 1990, quando houve uma ascensão da filosofia da diáspora africana (GORDON, 2008, p. 12). Abdias do Nascimento, por outro lado, teve seu trabalho rejeitado no FESTAC’77, ocorrido na Nigéria. Lélia Gonzalez, apesar de uma produção imensa e participação ativa nos principais eventos de

ciências sociais brasileiros, está fora das ementas dos diversos cursos de antropologia espalhados por aí. Seus escritos, somente em 2018, ganham forma de livro, quarenta anos após o surgimento do Movimento Negro Unificado, criado por ela. E Zora Hurston, antropóloga que dá nome ao nosso coletivo, foi negligenciada em vida, enterrada como indigente e somente teve a sua história e escritos resgatados anos mais tarde a partir das ações de mulheres negras acadêmicas comprometidas com a visibilidade das produções intelectuais do grupo, dentre as quais, destacamos a Alice Walker.

Desse modo, entender Frantz Fanon, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Zora Hurston e tantos outros pesquisadores negros como meus ancestrais intelectuais e dialogar com suas negras epistemologias, a fim de elucidar contribuições caras à teoria antropológica, é uma forma de reverenciá-los e também um esforço de libertá-los do esquecimento. Ainda que a era do humanismo talvez esteja terminando, como afirma o intelectual camaronês Achille Mbembe (2016), as teorias desses intelectuais e suas lutas pela restituição da humanidade do povo negro ainda permanecem como um grito necessário na atualidade. É com base nesse grito que devemos continuar reivindicando o nosso lugar como produtores de conhecimento, tendo sempre em mente que não ingressamos na universidade e na pós-graduação para fazer uma “ginástica teórica, imparcial e descomprometida” e que devemos negar transcender a nós mesmo nos nossos trabalhos.

### **Referência Bibliográfica:**

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e Perspectiva Negra. **Sociedade e Estado**, v.31, n.1, pp;15-24, 2016

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. 1978. Prefácio. In: NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para rodas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Editora Filhos da África, 2018.

GORDON, Lewis. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

MBEMBE, Achille. The age of humanism is ending. **Mail & Guardian**. South Africa, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos – modos e significações**. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI: Brasília, 2015.

**Nota:**

Possui graduação em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2017). Atualmente é Antropóloga do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN, onde atua no Departamento de Patrimônio Imaterial. É também mestranda no

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Brasília (UnB), onde integra o Coletivo Zora Hurston. Endereço eletrônico: [mirandabms@gmail.com](mailto:mirandabms@gmail.com).

P

Ó

S

**Resenhas**

**COLLINS, Patricia Hill. Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019. 495 p.**

### **Rosânia do Nascimento<sup>1</sup>**

Este é um livro de ativismo intelectual e uma das melhores contribuições teóricas às ciências sociais dos últimos tempos. Essa assertiva não apresenta natureza conflitiva, pelo contrário, o mote da obra margeia as experiências compartilhadas pelas mulheres afro-americanas, portanto, confronta com as diretrizes hegemônicas da produção do conhecimento acadêmico. Como toda e qualquer epistemologia, a proposta revolucionária erigida pela autora, a socióloga e pensadora Patricia Hill Collins, abrange paradigmas, neste caso, referenciais investigativos e analíticos como interseccionalidade e empoderamento construídos pela tradição dos feminismos negros.

Patricia Hill Collins é uma importante socióloga afro-americana, professora de sociologia com distinção da Universidade de Maryland e professora emérita de sociologia da Universidade de Cincinnati. Publicado originalmente em 1990, nos Estados Unidos, o clássico *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento* aporta no Brasil em 2019. Organizada pela editora Boitempo Editorial com tradução de Jamille Pinheiro Dias, a obra apresentada resulta da práxis política e ativista das mulheres Negras e feministas brasileiras da segunda metade dos anos 2000 que têm desvelado o racismo institucional e o sexismo prenhe à produção editorial nacional, portanto, têm tensionado a importância da tradução das suas irmãs diaspóricas para o público brasileiro.

No Brasil, a primeira publicação da socióloga Patricia Hill Collins ocorre em 2015 nos Cadernos Sempreviva com tradução de Júlia Clímaco<sup>2</sup>, lapso temporal que marca a I Marcha das Mulheres Negras e V Marcha das Margaridas, esta última reuniu milhares de mulheres quilombolas, dos territórios e povos do campo, das águas e das florestas, em Brasília, Distrito Federal. No ano seguinte, Patricia Hill Collins compôs o dossiê *Decolonialidade e Perspectiva Negra* da Revista Sociedade e Estado<sup>3</sup>, organizado pelo sociólogo negro Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel. Neste número, a autora apresenta os aportes sociológicos do pensamento feminista negro, inclusive, parte dos pressupostos da objetividade científica aludida por Georg Simmel e Karl Mannheim para defender a multidisciplinaridade da sua teoria social crítica.

No início da segunda década dos anos 2000, percebeu-se uma abertura maior para suas traduções<sup>4</sup>, além do mais, os materiais investigativos elaborados por Patricia Hill Collins confluem com as ferramentas teóricas e práticas tecidas pelas mulheres Negras brasileiras. Nessa seara, as intelectuais contemporâneas como, por exemplo, as baianas Angela Figueiredo<sup>5</sup>, Carla Akotirene<sup>6</sup> e a gaúcha Winnie Bueno<sup>7</sup> têm reunido esforços para ampliar as ideias defendidas por Patricia Hill Collins a fim de ensejar a apropriação do *Pensamento Feminista Negro* pelo público nacional como teoria social e prática política, e não somente como uma obra circunscrita às margens acadêmicas.

À edição brasileira, Patricia Hill Collins afirma que diálogos emergentes dos feminismos negros globais são profícuos, ela destaca “as conexões cada vez mais visíveis entre o feminismo brasileiro e o pensamento feminista negro dos Estados Unidos que ilustram os possíveis benefícios de um feminismo negro transnacional” (COLLINS, 2019, p. 13). Nesse sentido, a comunidade intelectual

afro-americana apoia-se na agência e resistência erigida por suas mulheres. No contexto brasileiro, os projetos políticos de justiça social das mulheres Negras brasileiras compreendem um panteão caudaloso como o rio-ancestral, entre tantas, Laudelina de Campos Mello, Joana Camandaroba, Lenira Carvalho, Creuza Oliveira, Benedita da Silva, Jovelina Pérola Negra, Clementina de Jesus, Carolina Maria de Jesus, Beatriz Nascimento, Lélia González, Neusa Santos Souza, Luiza Bairros, Sueli Carneiro, Thereza Santos, Conceição Evaristo e Deise Benedito.

A tradução brasileira conta com 495 páginas e baseou-se nas duas últimas edições em língua inglesa do livro *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* publicadas em 2000 e 2009. Patricia Hill Collins insere à segunda edição novas reflexões e análises, porém, o paradigma de opressões interseccionais (raça, classe e gênero) permanece sendo o mote da obra, a socióloga acresce, entretanto, as variáveis nação e sexualidade. As revisões adotadas pela autora ampliam referenciais teóricos, a título de exemplo, afrocentricidade, tradição negra radical, *Black Gender Studies*, pensamento social marxista, sociologia do conhecimento, teoria social crítica e feminista, isto posto, o referido livro espelha novos contextos sociais e políticos dos últimos trinta anos desde o seu lançamento original.

A Parte I compreende dois capítulos, respectivamente, 1. A política do pensamento negro e 2. Características distintivas do pensamento feminista negro. No primeiro capítulo, a socióloga apresenta os aportes sociológicos da sua teoria social crítica, à vista disso, a opressão compartilhada coletivamente pelas mulheres afro-americanas, historicamente, estruturou-se a partir das dimensões política, econômica e ideológica, entretanto, a produção intelectual destas mulheres não é interpretada tão-

somente à luz do silenciamento. Pelo contrário, a socióloga inverte o padrão da supressão para defender a enunciação do conhecimento elaborado pelas mulheres Negras, isto feito, Patricia Hill Collins identifica dois grandes momentos desta produção intelectual; a saber, (i) a virada do século XIX para o século XX, lapso temporal e social marcado pela profusão do ativismo das associações de mulheres Negras e, por conseguinte, (ii) a atuação das mulheres afro-americanas durante os movimentos civis e feministas negros entre as décadas de 1960 a 1970.

Nesta primeira parte, a socióloga adota pressupostos alternativos para definir o *Pensamento Feminista Negro*, por consequência, propõe a desconstrução da noção de intelectual seguida por uma nova redefinição. Assim, a socióloga entende por intelectual todas as mulheres afro-americanas que avolumam a sua teoria social crítica, à vista disso, advoga que “nem todas as intelectuais foram escolarizadas. Nem todas as intelectuais negras estão no meio acadêmico (COLLINS, 2019, p. 52). O caudal epistemológico apresentado por Patricia Hill Collins reúne nomes diversos, a título de exemplo, Sojourner Truth e Maria Stewart (oradoras escravizadas), Nancy White (trabalhadora doméstica), Anna Julia Cooper e Ida B. Wells (ativistas), Toni Cade Bambara, Hazel Carby, Audre Lorde, Barbara Christian e Alice Danbar-Nelson (feministas negras e lésbicas), bell hooks, Alice Walker, Toni Morrison, Zora Neale Hurston e Angela Davis (pensadoras e escritoras) e Bessie Smith e Ma Rainey (cantoras de *blues*).

A parte II do livro compreende os capítulos 3. Trabalho, família e opressão das mulheres negras; 4. *Mammies*, matriarcas e outras imagens de controle; 5. O poder da autodefinição; 6. A política sexual para as mulheres negras; 7. As relações afetivas das mulheres negras; 8. As mulheres negras e a maternidade e 9.

Repensando o ativismo das mulheres negras, estes são os temas centrais do *Pensamento Feminista Negro*. Conforme a socióloga Patricia Hill Collins, a epistemologia gestada pelas mulheres afro-americanas, em conjunto, assegura a legitimidade da sua teoria social crítica por abranger três distinções; (i) as mulheres negras como coletividade marcada por opressões interseccionais agenciam a sua própria autodefinição e (ii) reagem coletivamente ou individualmente ao sistema de dominação patriarcal, heterossexista e racista; elaboram respostas diferentes a desafios comuns. Isto posto, (iii) gestam o ponto de vista (*standpoint*) coletivo, entretanto, tal pressuposto não se propõe universal nem se aparta de outras coletividades oprimidas, pelo contrário, confirma experiências e programas de justiça social em conexões transnacionais e globais.

No que tange a discussão desdobrada na Parte II, considerada a parte mais densa e complexa da obra, Patricia Hill Collins empreende um rigoroso levantamento historiográfico, oral, fonográfico e literário sobre as mulheres afro-americanas, a autora concebe com acuidade científica e olhar criterioso os objetivos gerais e específicos da sua teoria social crítica. Entre tantos conceitos elaborados, contestados com veemência ou moldados com maestria, a socióloga desvela o teor ideológico supremacista branco, por conseguinte, denomina fato social as *imagens de controle*. Além da objetificação endossada por instituições sociais, as imagens de controle refletem a percepção da sociedade branca sobre os corpos das mulheres negras, com efeito, arregimenta estereótipos, símbolos e signos depreciativos e desumanizadores correspondentes às (i) *mammies* (mãe preta); (ii) matriarcas (mantenedora das famílias negras) e (iii) jezebéis ou *hoochies* (prostitutas ou *cadelas*).

À guisa final da obra, a Parte III intitulada Feminismo

Negro, Conhecimento e Poder e depreende-se em três capítulos finais, de modo respectivo, 10. O feminismo negro estadunidense em contexto transnacional; 11. Epistemologia feminista negra e 12. Por uma política do empoderamento. Tendo em vista raça, classe, gênero, nação e sexualidade como variáveis do escopo epistemológico e analítico do *Pensamento Feminista Negro*, Patricia Hill Collins afirma que os paradigmas interseccionais estimulam conexões entre conhecimento e empoderamento. À vista disso, considera a emergência dos feminismos negros transnacionais, a socióloga ressalta que o vasto arcabouço teórico e prático produzido pelas mulheres senegalesas, caribenhas, brasileiras e britânicas, reforçam a premissa que não “existe uma mulher negra essencial, ou arquetípica” (COLLINS, 2019, p. 73). Assim, como corroborado pela autora, a matriz de dominação patriarcal, heterossexista e capitalista pode ser universal, as experiências e insurgências elaboradas por diversas mulheres negras em contextos transnacionais e globais, não.

O livro encerra com afirmações propositivas, com efeito, o *Pensamento Feminista Negro* configura-se como teoria social crítica em interface com projetos de justiça social globais. Dessa forma, ao inverter os padrões de supressão e silenciamento, por consequência, as mulheres Negras desafiam a estrutura ocidental de validação científica. Assim, ao valorizar o ponto de vista e sua autodefinição gestados nos seus *espaços seguros*, como produtoras de conhecimento as mulheres Negras agenciam a própria legitimidade e validação do seu conhecimento. Recomenda-se a leitura deste livro por ser uma obra robusta tecida na área de ciências sociais, e que aborda com maestria a potência das experiências vividas por reivindicações éticas e justas de (re)conhecimento.

**Notas:**

1 Bacharelada em Ciências Sociais com habilitações em Antropologia e Estudos Latino-Americanos. Mestranda em Antropologia Social (PPGAS/DAN/UnB). Bolsista CNPq e Cofundadora da Oficina e Coletivo Escrivências. Pesquisa a vida e obra da professora, política e escritora negra Joana Camandaroba e comunidades quilombolas no Território de Identidade do Velho Chico, Bahia. **E-mail:** [rosaniaoliveira01@gmail.com](mailto:rosaniaoliveira01@gmail.com).

2 COLLINS, Patricia Hill. Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. Tradução Júlia Clímaco. In: MORENO, Renata (Org.). **Reflexões e práticas de transformação feminista**. São Paulo-SP: SOF, 2015, pp. 13-42. Coleção Cadernos Sempreviva: Série Economia e Feminismo.

3 COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Tradução Juliana de Castro Galvão. Revisão Joaze Bernardino-Costa. In: **Revista Sociedade e Estado**. Volume 31. Número 1. janeiro/abril, 2016, pp. 99-127.

4 Cf. COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo Negro, interseccionalidade e política emancipatória? Tradução Bianca Santana. In: **Revista parágrafo**, jan./jun. V.5, n.1, 2017a. Cf. COLLINS, Patricia Hill. Pensamento Feminista Negro: Capítulo 5. **O poder da autodefinição**. Tradução didática Natália Luchini. Revisão Bianca Tavolari. Disciplinas da USP. pp. 179-217, s/d.

5 COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. Tradução Angela Figueiredo e Jesse Ferrel. In: **Cadernos Pagu** (51), 2017b.

6 Cf. Importante diálogo desta autora baiana com a socióloga Patricia Hill Collins. AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Selo Sueli Carneiro e Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

7 Cf. Primeira dissertação no Brasil dedicada à teoria social da referida autora. BUENO, Winnie. Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro: *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* a partir do conceito de imagem de controle. Dissertação (**Mestrado em Direito**)

Universidade do Vale do Rio Sinos (Unisinos). Programa de Pós-Graduação em Direito. São Leopoldo, RS, 2019.

**URIARTE, Urpi Montoya. Entra em beco, sai em beco, Formas de habitar o centro: Salvador e Lisboa. Salvador: EDUFBA, 2019. 367 p.**

**Lorena Volpini<sup>1</sup>**

O livro “Entra em beco, sai em beco”, de autoria de Urpi Montoya Uriarte, propõe uma abordagem etnográfica de espaços residenciais do centro de duas cidades: Salvador e Lisboa, cidades historicamente importantes para o mundo lusófono e para a modernidade. Como o título sugere, a etnografia não se interessa pelos espaços mais famosos e valorizados dos dois centros históricos mas se desenrola a partir de lugares de moradia, habitados por pessoas pobres, trabalhadores precarizados. São becos e avenidas (fileiras de casinhas em vielas laterais), casas construídas ao redor de pátios e habitações coletivas em casarões ocupados. Se trata de lugares pouco conhecidos, pouco visíveis aos olhos da maioria dos transeuntes, que não os conhecem, e quase intersticiais, pois surgiram do aproveitamento de lugares vazios, ou vãos, entre os muros de edifícios antigos, mais prestigiosos. Constituem permanências de estruturas espaciais do passado, mas nem por isso são espaços “parados no tempo” ou “tradicionais”. A partir deles, aliás, é possível ter um ângulo de observação interessante sobre os efeitos de processos contemporâneos — a precarização e flexibilização do trabalho, os fluxos migratórios em direção à Europa ocidental, a gentrificação de espaços tradicionalmente populares — dinâmicas que interessam essas áreas históricas, recentemente valorizadas por intervenções de renovação urbana e patrimonialização.

O livro é organizado em sete capítulos, ao longo dos quais o leitor é levado num percurso espaço-temporal entre becos

e avenidas da Baixa dos Sapateiros, em Salvador (capítulos 1-4), no pátio do Broas, em Lisboa (capítulo 5), para retornar a Salvador e conhecer um habitat que não existe mais (capítulo 6), através das memórias dos moradores expulsos do Pelourinho reformado e, por fim, os casarões ocupados (capítulo 7) em suas adjacências. Nesses percursos, ressaltam as descrições dos particulares construtivos de cada forma de habitat investigada, as ricas observações da pesquisadora, associadas à escuta atenta de tudo o que os seus moradores têm a dizer sobre a vida nesses lugares, lembranças da chegada, de como ali conseguiram um espaço para morar e suas avaliações sobre a situação atual.

Na introdução, a autora apresenta o escopo do trabalho: uma descrição e análise de formas de habitat diferentes, entendendo como habitat um processo sócio-espacial (e temporal) de implicação com coisas e pessoas. No entanto, a etnografia mostra que este processo não se limita ao interior da casa — espaço pouco adentrado nesta obra — mas é aprofundado sobretudo no tocante ao que se encontra e se vive fora das paredes do lar: as relações com os vizinhos, o compartilhamento de espaços coletivos, a deambulação nas imediações e a circulação na cidade, enfim, as oportunidades proporcionadas ao morador, com ênfase na satisfação de suas necessidades essenciais.

A etnografia sobre as avenidas da Baixa dos Sapateiros de Salvador é precedida por uma apresentação da geografia urbana do centro histórico, dados sócio-econômicos sobre sua população, um aprofundamento sobre sua antiga posição geográfico-urbana e uma história social e urbanística da Baixa dos Sapateiros, com ênfase em sua função habitacional (capítulo 1). Nessa parte, o leitor é também situado a respeito das perspectivas higienistas que influenciaram a urbanização de Salvador e ainda hoje

permeiam o urbanismo e certo senso comum sobre a cidade.

Avenidas e becos se enquadram como remanescências de um tipo habitação popular do passado (capítulo 2) quando a população pobre da cidade morava no centro, antes das mudanças demográficas e urbanas iniciadas na segunda metade o século XX. O aumento populacional, de quase 6 vezes em 50 anos, foi acompanhado pela proliferação de residências nas periferias, através de ocupações diretas e autoconstrução de barracos e casas, que se tornaram a modalidade principal de habitação popular na cidade. Entra-se nos becos e avenidas da Baixa dos Sapateiros (capítulo 3) aprendendo primeiro sobre sua aparência física, detalhes do espaço construído, situação fundiária e dados quantitativos sobre seus moradores. Segue uma descrição qualitativa dos espaços compartilhados, a partir das observações da autora: as entradas escondidas, por vezes camufladas, a intenção de limitar o acesso aos desconhecidos para salvaguardar lugares que, como muitos espaços de habitação popular em Salvador, dificilmente se enquadram nas distinções teóricas entre casa e rua, privado e público. A abordagem de como se habitam nesses espaços, a partir da voz de seus moradores (capítulo 4), leva a compreender a vizinhança como fator chave desta forma de habitar: um envolvimento recíproco cotidiano de casas e pessoas, em relações de proximidade e parentesco, onde a presença das mulheres e a matrifocalidade são características relevantes. O habitar com vizinhos nos becos e avenidas de Salvador é adotado pela autora como pedra de toque para analisar as outras formas de habitar descritas no livro. Isto se evidencia imediatamente na descrição de como se habita nos pátios lisboenses. A primeira vista estes poderiam parecer os equivalente portugueses dos becos soteropolitanos, mas acabam por revelar-se muito diferentes.

São habitados sobretudo por estrangeiros migrantes que moram no centro de Lisboa, apesar da recente valorização e difusão de locações turísticas de curto prazo, com conseqüente aumento dos alugueis. O turismo vem a ser uma faca de dois gumes para estes moradores: por um lado providencia oportunidades de emprego, por outro promove a gentrificação e a substituição de moradores de classe trabalhadora por locatários com maior poder aquisitivo, de passagem. Os habitantes do pátio são indivíduos ou famílias nucleares, sem (ou com poucos) parentes no local e sem tempo livre para encontrar-se. A análise do habitar no pátio descortina um habitar sem vizinhos onde, diferentemente dos becos baianos, as pessoas não se encontram, não compartilham o gozo dos espaços comuns, não estabelecem relações de trocas nem de controle social recíproco. No pano de fundo, estão dois elementos ligados às transformações do centro em função da aposta no turismo: a superexploração da mão de obra precária nos setores ligados ao turismo e o fato de os migrantes do sul global ocuparem postos de trabalho que a força laboral local evita, com conseqüências importantes sobre a forma de habitar dos pátios.

As políticas públicas que favorecem investimentos globais em turismo, se traduzem em mudanças significativas no espaço urbano vivido que esta etnografia aborda em sua concretude do cotidiano. Os efeitos sócio-espaciais destas transformações acabam por ampliar o campo desta investigação a um terceiro tipo de habitação: de volta a Salvador, a autora analisa o habitar nas ocupações coletivas de casarões do centro. Antes de adentrar este tema, porém, a autora introduz as memórias dos moradores expulsos da área de intervenção dos projetos de patrimonialização do centro histórico, memórias de um habitar comunitário (capítulo 6) que não existe mais, a enfatizar o valor que o habitar o centro

tem na perspectiva dos moradores. Chega-se assim à última forma analisada, um habitar que emerge de dados etnográficos sobre cinco ocupações na Baixa dos Sapateiros e suas adjacências. Em pouquíssimos casos nas ocupações observadas encontra-se um equilíbrio entre o número de moradores, espaço, organização e controle social. Poucos são esses casos em que consegue-se “habitar com dignidade”. Na maioria dos casos se trata de um habitar marcado pela indeterminação, pela insuficiência de espaço e pelo medo decorrente da violência do mundo do narcotráfico presente em alguns dos imóveis ocupados ou em suas redondezas. Se trata portanto de um habitar difícil, contra os vizinhos.

O título e a introdução do livro sugerem um trabalho baseado na comparação de formas de habitar observadas em duas cidades: Salvador e Lisboa. A etnografia, porém, acaba por organizar-se em torno de três formas de habitar principais: com, sem e contra os vizinhos, transcendendo a comparação binária originariamente prevista, para adotar uma estrutura mais complexa. Tal escolha parece decorrer da adaptação causada por um avanço analítico inesperado, mas o leitor não a encontra elaborada no texto.

Outro aspecto em que o texto é parcimonioso é a justificativa acerca da escolha comparativa entre Salvador e Lisboa. Para além das similaridades entre avenidas e pátios descritas pela autora, emerge no avançar da leitura um importante ponto em comum: em ambas as cidades se impõem os efeitos de intervenções urbanas que visam o turismo como estratégia lucrativa. Esta aposta político-econômica é um ponto relevante, que aproxima as duas cidades investigadas. Os processos sócio-espaciais apontados pela etnografia e aqui abordados estritamente a partir do locus de observação e da experiência vivida dos interlocutores apontam para (1) a remoção/expulsão de grupos populares dos centros

históricos, (2) a substituição de espaços habitativos, comerciais e serviços locais por lojas e serviços turísticos destinados a um público de alto poder aquisitivo; (3) a expansão do consumo cultural e (4) a gentrificação do gozo do patrimônio cultural imaterial e material, em ambas as cidades. Talvez, uma referência menos dispersa a esses processos ajudaria o leitor a compreender melhor, dentre outras coisas, as escolhas metodológicas do estudo.

Contudo, a obra realiza uma bem sucedida combinação de etnografia e análise sociológica que se esforça, com sucesso, de não assumir a priori compromissos teóricos que reduzam a realidade observada em função de exigências analíticas pré-estabelecidas. Ao contrário: a etnografia toma como ponto de partida o que o campo descortina aos olhos da investigadora. É justamente graças ao cuidado adotado na aproximação à perspectiva local de habitar o centro, que a autora fundamenta a afirmação do “direito à centralidade”. Este direito constitui a sustentação da importante crítica movida no texto aos processos de remoção/expulsão da população pobre dos centros de Salvador e Lisboa e aos programas de habitação social do governo brasileiro, pela sua inadequação a resolver o deficit de habitação para famílias pobres que dependem da centralidade para satisfazer suas necessidades.

Além da qualidade e originalidade da perspectiva desta obra, o que torna esta publicação particularmente bem-vinda é também a relativa escassez de etnografias em português sobre a vida urbana de Salvador, cujo centro histórico figura nos roteiros turísticos globais, mas é desconhecido por grande parte dos soteropolitanos. Trata-se de uma contribuição valiosa também porque aborda o centro de Salvador para além das fronteiras da área UNESCO do Pelourinho, alvo de um número maior de estudos, também por conta do histórico das intervenções estatais.

Além disso, considera-se de interesse ler uma perspectiva soteropolitana (ainda que “de adoção”, como a autora esclarece) sobre a Salvador contemporânea, num panorama editorial nacional em que se sobressaem publicações sobre as duas maiores cidades do país, São Paulo e Rio de Janeiro, o que pode alimentar tendências generalizadoras de perspectivas particulares, em detrimento de avanços no conhecimento da urbanidade brasileira a partir de outras regiões e grandes cidades do país.

**Notas:**

1 Doutora e mestra em Antropologia pelo PPGA/UFBA, possui graduação em Direito Comparado pela Università degli Studi di Firenze (Itália). É pesquisadora do grupo “Panoramas Urbanos: grupo interdisciplinar de estudos urbanos” da FFCH da UFBA e interessa-se pela antropologia urbana e antropologia do Estado. E-mail: [lorenavolpini@gmail.com](mailto:lorenavolpini@gmail.com).