





Volume 1, Número 2, dezembro de 2013

Organizadoras:
Glauca Torres Aragon
Mirian Araujo Carlos Crapez



SECRETARIA DE
CIÊNCIA E TECNOLOGIA

Governo do Estado do Rio de Janeiro

Governador

Sérgio Cabral Filho

Secretário de Estado de Ciência e Tecnologia

Gustavo Reis Ferreira

Fundação Cecierj / Extensão

Presidente

Carlos Eduardo Bielschowsky

Vice-Presidente

Masako Oya Masuda

Diretoria de Extensão

Elizabeth Soares Bastos

Material Didático

Organizadoras

Glauca Torres Aragon

Mirian Araújo Carlos Crapez

Elaboração de conteúdo

Carlos Abraão de Moura Valpassos

Hilaine Yaccoub

Marcelo da Silva Araújo

Nilton Rodrigues Junior

Robson Campaneruti da Silva

Viviane Gonzalez Dias

Diagramação

Paulo César dos Reis

Capa

Paulo César dos Reis

Revisão

Alexandre Rodrigues Alves

Copyright © 2013 Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, mecânico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Fundação.

A659c

Aragon, Glauca Torres.

Cadernos de ciências humanas. v.1. n.2 / Glauca Torres

Aragon, Mirian Araújo Carlos Crapez (Org.). - Rio de

Janeiro: Fundação CECIERJ, 2013.

276 p.

ISBN: 978-85-7648-929-0

1. Religião-intolerância. 2. Sociologia-urbanismo.

3. Antropologia-consumo. I. Crapez, Mirian

Araújo. Título.

CDD: 300

Referências Bibliográficas e catalogação na fonte, de acordo com as normas da ABNT e AACR2.
Texto revisado segundo o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Autores

Carlos Abraão de Moura Valpassos - Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF) e Doutor em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ). É pesquisador do Laboratório de Etnografia Metropolitana (LeMetro/IFCS/UFRJ), Professor de Antropologia e chefe do Departamento de Ciências Sociais do IUPERJ-UCAM.

Hilaine Yaccoub - Formada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), pós-graduada em Estudos Populacionais e Pesquisas Sociais pela Escola Nacional de Ciências Estatísticas do IBGE e mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF), onde está concluindo sua tese de doutoramento. Faz parte do Laboratório de Etnografia Metropolitana (LeMetro/IFCS/UFRJ) e do Grupo de Estudos do Consumo (NEMO/UFF). É professora de Antropologia da Fundação Cecierj e também da ESPM-RJ e do IED-RJ.

Marcelo da Silva Araujo - Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (PPGA UFF), mestre em Artes Visuais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAV/EBA/UFRJ), bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense e Licenciado em História pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente é docente de Sociologia do Colégio Pedro II e professor de Sociologia da Fundação Cecierj.

Nilton Rodrigues Junior - Pós Doutorado em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ), doutor e mestre em Antropologia pela mesma instituição. Bacharel em Psicologia pela Universidade Santa Úrsula. É professor de Sociologia da Fundação Cecierj e professor adjunto da Faculdade Cenecista da Ilha do Governador.

Robson Campaneruti da Silva - Graduado em Ciências Sociais, especialista em Planejamento, Implementação e Gestão em EaD e Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente é Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN), campus Ipanguaçu.

Viviane Gonzalez Dias - Mestre em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia (UFRJ), especialista em Planejamento, gestão e implementação da educação à distância (PIGEAD/UFF), possui bacharelado e licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atua como docente de sociologia (SEEDUC/RJ), tutora presencial e à distância na Fundação Cecierj.

Prefácio

Os Cadernos de Ciências Humanas destinam-se a reunir o material didático utilizado nos cursos de atualização oferecidos pela Diretoria de Extensão da Fundação Cecierj. Esses cursos são gratuitos e voltados para a atualização de docentes que atuam nos Ensinos Médio e Fundamental. O corpo docente da Fundação Cecierj é formado por profissionais qualificados, com larga experiência na modalidade de ensino a distância adotada.

Os cursos de atualização são agrupados por área do conhecimento nos seguintes segmentos: Ciências da Natureza; Ciências Humanas; Linguagens e Códigos; Matemática; Tecnologia Educacional; e Prática Docente.

Diante da grande procura pelos cursos de atualização e do interesse pelos professores em adquirir o material didático, a área de Ciências Humanas constatou a necessidade de disponibilizar esse material. Iniciamos a série Cadernos em Ciências Humanas com um número que reúne duas disciplinas do Curso de Geografia e duas do Curso de História.

Os cursos da área de Ciências Humanas buscam oferecer conteúdo sobre temas de interesse dos professores, sugerindo abordagens pedagógicas diferentes e incentivando o desenvolvimento de projetos interdisciplinares.

Assim, é com satisfação que colocamos à disposição o material didático-pedagógico de Ciências Humanas oferecido nos cursos de atualização pela Diretoria de Extensão da Fundação Cecierj, com o objetivo de criar mecanismos que incentivem e promovam a participação dos profissionais da Educação na sociedade do conhecimento, contribuindo para a prática da coesão social da cidadania ativa, do diálogo intercultural e da igualdade de oportunidades.

Elizabeth Soares Bastos

Apresentação

Com grande satisfação apresentamos o número 2 dos Cadernos de Ciências Humanas, composto por quatro disciplinas do Curso de Atualização em Sociologia e Antropologia da Diretoria de Extensão da Fundação CECIERJ.

Abrindo este número temos a disciplina “Intolerância religiosa: assunto de escola?”, que busca entender o fenômeno religioso atual e suas interfaces com a escola. Esta questão tão fundamental para os professores é tratada aqui de um ponto de vista antropológico. A disciplina coloca em questão a importância da religião como elemento constitutivo do ser social, as relações entre grupos religiosos, o espaço para a religião na escola e a laicidade versus religiocização do espaço público.

O segundo capítulo traz a disciplina “Cidade e sociologia: escolas, teorias e problemáticas”. A disciplina discute referências clássicas sobre este tema, e compreendendo as formulações analíticas do eixo europeu e estadunidense.

Em seguida a disciplina “Antropologia do consumo”, que vem despertando a atenção de professores de diferentes áreas dadas as implicações de caráter interdisciplinar do seu tema central. Trata do conceito de consumo, da sociedade de consumo e a construção do consumo moderno, aspectos culturais e a questão da sustentabilidade.

O último capítulo trata de um tema delicado, com o qual muitas vezes se deparam os professores em sua prática cotidiana: o aborto. Na disciplina “Retóricas sobre o aborto na sociedade brasileira” os professores encontram um embasamento do ponto de vista sociológico que certamente contribuirá para tratar desta questão em sala de aula com seus alunos.

*Glauca Torres Aragon
Mirian Araujo Carlos Crapez*

CADERNOS DE CIÊNCIAS HUMANAS Volume 1 Número 2

Sumário

Autores.....	4
Prefácio.....	5
Apresentação.....	6
Sumário	7

- 1. Intolerância religiosa: assunto de escola? – Nilton Rodrigues Junior & Viviane Gonzalez Dias.....9**

Aula 1 – Introdução

Aula 2 – As religiões no Brasil e no mundo

Aula 3 – Os movimentos sociais e a questão religiosa

Aula 4 – A escola e suas devoções I

Aula 5 – A escola e suas devoções II

- 2. Cidade e Sociologia: escolas, teorias e problemáticas – Marcelo da Silva Araujo.....97**

Aula 1 – Introdução à Sociologia Urbana

Aula 2 – Friedrich Engels e a crítica do materialismo histórico-dialético à sociedade industrial inglesa do século XIX

Aula 3 – Georg Simmel e Max Weber: conceitos e categorias sobre a cidade

Aula 4 – A Escola de Chicago e a emergência da sociologia urbana como área científica

Aula 5 – Louis Wirth e o urbanismo como modo de vida

- 3. Antropologia do consumo - Hilaine Yaccoub & Robson Campaneruti da Silva.....146**

Aula 1 – Senso comum: o que é?

Aula 2 – Antropologia do consumo

Aula 3 – Consumo e publicidade

Aula 4 – Consumo e identidade

Aula 5 – O mundo dos objetos: cultura material e suas significações

Aula 6 – Moda: poder simbólico e gosto de classe

Aula 7 – Consumo sustentável

- 4. Retóricas sobre o aborto no Brasil – Carlos Abraão Moura Valpassos.....228**

Aula 1 – Apresentação

Aula 2 – O aborto como um problema classificatório

Aula 3 – Algumas perspectivas sobre o aborto: reflexões sobre a constituição de um problema público

Aula 4 – Argumento e justificativas para o aborto

Aula 5 – Uma breve história do aborto no pensamento cristão

Aula 6 – Dramas sociais: uma abordagem sobre conflitos

Aula 7 – A clínica de aborto e as 10 mil mulheres: um drama social no Mato Grosso do Sul

CAPÍTULO 1:

Intolerância religiosa: assunto de escola?

Autores: Nilton Rodrigues Junior & Viviane Gonzalez Dias

Intolerância religiosa: assunto de escola?

AULA 01 – INTRODUÇÃO À QUESTÃO DA INTOLERÂNCIA

Apresentação

Muita gente diz por aí que religião não se discute, cada um tem a sua! E estão parcialmente certos! Não podemos discutir práticas, crenças e rituais sem que primeiro passemos a conhecê-los. E mesmo depois de conhecer cada religião - se isso for possível! -, saber no que acreditam, como são seus rituais, quem são seus líderes e seu deus ou deuses, mesmo assim, não estaremos (nunca) capacitados para discutir no sentido de por em dúvida, de contestar, de convencer ou mesmo de questionar.

Conhecer as outras religiões não nos habilitará a combatê-las, o que não quer dizer que tenhamos que acatá-las como nossas, mas como religiões que possuem a sua verdade e muitas vezes, ou quase sempre, diferente das que acreditamos.

Este curso é uma disciplina de Antropologia. E quando pensamos em Antropologia normalmente logo vem à mente das pessoas estudos sobre índios, comidas exóticas, rituais estranhos, não é? Isso mesmo, vocês não estão errados. A Antropologia estuda esses temas sim, pois é uma ciência que se preocupa em estudar o homem de uma forma integral, seus hábitos e costumes, crenças e valores, organizações sociais, e dentro deste contexto a religião é uma das pedras fundadoras da Antropologia. Foi conhecendo as crenças e costumes de outros povos distantes, que nós passamos a melhor entendermos nossas próprias crenças.

Vamos então investir neste novo aprendizado onde a Antropologia nos ajudará a relativizar conceitos, práticas e perceber como vivemos e nos representamos em nossa sociedade. Para isso precisaremos de alguns conceitos fundamentais.

Etnocentrismo e relativismo cultural

Em algumas culturas se come larvas vivas, em outras se come escorpiões na brasa, em outras comem cachorros e em outras carne de vaca. Há grupos que vivem em casas de alvenaria (nós!), outros em ocas feitas de palha como a maioria dos indígenas brasileiros e outros dormem na areia a céu aberto, como,

os índios Pirahãs do Acre. Uns vestem roupas feitas linho, outros de peles de animais e outros andam nus. Alguns adoram um deus masculino, outros uma deusa e muitos grupos adoram vários deuses masculinos, femininos e andrógenos.



Figura 1: Garota comendo larva, fonte: www.mundogump.com.br

Afinal o que tem de igual e diferente em cada um desses grupos? Qual a melhor forma de se alimentar, de se vestir e de construir (ou não) suas habitações? Qual o melhor deus para se adorar? Quem é mais humano?

Não é demais insistir, que há um toque de humano em cada coisa que os homens e mulheres fazem. Mas, então seremos obrigados a comer larvas vivas? Para sermos plenamente humanos precisaremos dormir nas areias da praia de Copacabana? Terão os moradores de Hong Kong de deixarem de comer cachorro?

Há um vídeo de um mercado em Hong Kong que vale apenas ver e refletir: <http://www.youtube.com/watch?v=DB8-ZJmKIFg&feature=related>

Certamente que não precisaremos abandonar nossos hábitos e costumes culturais por outros. Nascemos comendo o que comemos, vestindo o que vestimos e morando em casas de alvenaria – ou, infelizmente, os mais pobres em barracos de madeira. Mas, também os outros grupos nasceram comendo o que comem etc. etc. etc. Mas então o que é melhor? Voltamos a nossa pergunta: Quem é mais humano?

Não há como definirmos uma humanidade melhor do que as outras. Tanto faz comer larvas ou filé mignon, o que importa é como as culturas definem o que comestível. Importa como cada cultura define seus padrões. Quando um grupo

cultural analisa, julga e critica outro grupo a partir de seus padrões culturais, chamamos isto de etnocentrismo.

Etnocentrismo, portanto, é definido como:

“... uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos por meio dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência [...] O grupo do “eu” faz, então, da sua visão a única possível ou, mais discretamente se for o caso, a melhor, a natural, a superior, a certa. O grupo do “outro” fica, nessa lógica, como sendo engraçado, absurdo, anormal ou ininteligível.” (Rocha, 1984).

Para saber mais sobre o etnocentrismo veja o excelente estudo feito por Everardo Rocha em:

<http://csoci.wordpress.com/2011/05/27/o-que-e-etnocentrismo-everardo-rocha/>

Infelizmente não há uma resposta consensual nas Ciências Sociais a respeito das diferenças e igualdades entre culturas. Há, basicamente, duas posições teóricas:

Primeiro, os particularistas que defendem que cada grupo cultural deve ser entendido em suas especificidades e que não é possível haver um elemento unificador de toda a humanidade.

Segundo, os universalistas que defendem que há um substrato humano em todas as culturas, seja ela Asiática, Americana ou Europeia. Os universalistas acreditam que há um substrato humano nos mais diferentes grupos, que os torna, pelo menos neste aspecto, iguais.

O que escolheremos? Cabe a cada um refletir, conhecer e decidir. Não há resposta certa.

Só uma última coisa: espero que nosso curso ajude a você tomar uma posição menos etnocêntrica. Se você leu o texto indicado anteriormente vai saber exatamente a que estou me referindo!

Classificação, separação e escolhas

O ensaísta argentino Jorge Luis Borges (24/08/1899 – 14/06/1986) escreveu o conto “Funes, o Memorioso”, no qual há o seguinte trecho: “pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No mundo abarrotado de Funes não havia senão detalhes, quase imediatos”. Vale ler o conto:

<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/funes.htm>

Classificar é esquecer as diferenças, é generalizar, é abstrair. Quando somos tomados por detalhes quase imediatos não conseguimos classificar. Para

classificar é necessário generalizar: não falamos da cadeira x ou y, não pensamos em termos de mudanças constantes. O ser humano, como um ser que classifica, tem necessidade, para poder se relacionar com os outros, com a natureza e com as coisas de generalizar.

Somos indivíduos que classificam. O sociólogo Emile Durkheim afirmou que classificar é uma atitude essencialmente humana. Mas, não é uma atividade individual, apesar de feita por indivíduos. Para entender mais leiam o texto de Durkheim e Mauss:

<http://pt.scribd.com/doc/114696214/Emile-Durkheim-e-Marcel-Mauss-Algumas-formas-primitivas-de-classificacao>

Vamos nos imaginar entrando em um açougue. Um açougue daqueles na qual você encontra todos os tipos de carnes, das mais baratinhas, as mais caras. No balcão frigorífico, expostos em embalagens hermeticamente fechadas, vemos uma língua de boi com mais ou menos 1 quilo, na etiqueta de preço R\$ 3,50 o quilo. Ao seu lado, em outra embalagem, um pedaço de filé mignon, sua etiqueta informa o preço de R\$ 18,00 o quilo. Qual a diferença entre as duas embalagens? O preço? A quantidade? A cor dos produtos? Não! A classificação social.

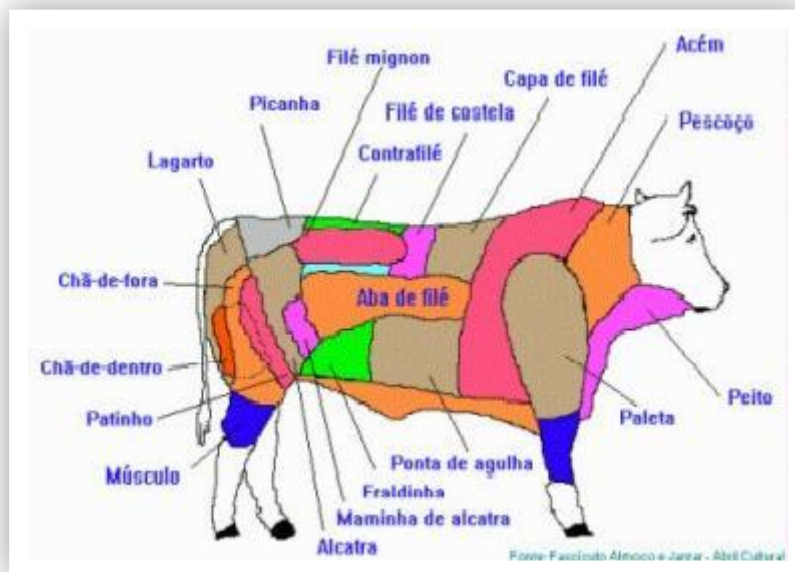


Figura 2: mapa da classificação das partes da carne bovina, fonte: <http://www.portalpower.com.br/diversao/cortes-da-carne-bovina/>

Vejamos por que. Um boi adulto tem uma média de 7 kg de filé mignon, ou seja, rende, para o açougue em questão, em torno de R\$ 126,00, enquanto o mesmo boi adulto só tem 1 língua, que rende R\$ 3,50! O que os diferenciam então? As representações sociais que atribuem maior valor, não monetário, ao filé mignon do que a língua.

Nada tem haver com o gosto: há gosto para tudo. Ou com a consistência da carne, sua maciez ou dureza. Ou com a cor, com a aparência. Tudo tem haver com o modo de classificar as carnes adotado por nosso grupo social, qual o valor sociocultural atribuído a língua e qual atribuído a um pedaço de filé.

Vejam bem a questão não é uma discussão do paladar, ainda que possamos afirmar que o paladar está condicionado pelas representações sociais a respeito dos alimentos, mas a classificação que a sociedade faz a respeito de alguns alimentos, tornando-os nobres, enquanto outros são relegados a categorias inferiores.

Mas, não são só os alimentos que são classificados hierarquicamente. Tudo em sociedade é classificado hierarquicamente. Pensamos em classificações de gênero, de sexo, de grau de instrução, de poder econômico, etc. etc. etc. Mas, em nosso curso, pensamos em classificação de religiões.

Toda classificação implica, por que é necessariamente hierárquica, uma inclusão e uma exclusão. Escolhemos – e até pensamos que escolhemos por gosto próprio – aquilo que a sociedade valoriza como positivo e rejeitamos aquilo que é negativamente classificado. A classificação está bem longe de refletir uma necessidade natural.

Classificar não é somente dispor em grupos, mas colocá-los segundo relações muito especiais. Em matéria religiosa, podemos pensar cada um em suas classificações: o que consideramos melhor socialmente? Mais puro? Mais ético? Como vemos, classificamos, rejeitamos e excluímos as religiões?

Não é para respondermos individualmente. É para pensarmos que nossa classificação, aquilo que chamamos de “gosto”, está determinado por diferentes determinantes, o que nos leva a nossas escolhas.

Classificar, portanto, é sempre hierarquizar, é um jogo de incluir-excluir, é uma forma de manter a verdade. Mas, por que nossa verdade é a melhor?

Primeiras lições sobre tolerância e intolerância

Em 1219 São Francisco de Assis respondendo a uma carta de um ministro geral da Ordem Franciscana que consultava o fundador da Ordem a respeito de como, o então atormentado ministro, deveria proceder com os frades indisciplinados, tratou a questão da seguinte maneira: “ama aos que assim contra ti procedem, não exigindo deles outra coisa senão o que o Senhor te der [...] *nem mesmo desejando que eles se tornem cristãos melhores*”. São Francisco de Assis mostrava uma atitude estranha à sua época quando manifestou uma tolerância sem limite.

A ideia de tolerância/intolerância vem sofrendo significativas mudanças ao

longo dos últimos séculos.

Se na Idade Média, época da resposta franciscana, a tolerância era vista como fraqueza, como falta de caráter e como generosidade negativa, pois deixava os sujeitos entregues à má sorte do erro, da injustiça e da falta de fraternidade; na Modernidade a intolerância passou a ser um entrave à Democracia.

Outro exemplo pode ser tirado do *Vocabulário português e latino*, editado em 1712, que definia tolerância da seguinte maneira: “commumente o mesmo que paciencia. Segundo os jurisconsultos, he hũa certa permissão de cousas não licitas, sem castigo de quem as commette [...] he huma certa conveniencia, ou dissimulação de cousas não permittidas.

<http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/tolerancia>

Há um consenso de que com a publicação, em 1689, da *Carta a respeito da tolerância* de John Locke, que se referia a perseguição porque passavam os protestantes, a tolerância e a intolerância passaram a ser entendidas de formas diferentes. Se a primeira passou a ser vista como uma ação política necessária ao estado democrático; a segunda passou a ser um entrave e, no mínimo, uma falha de caráter. Para Locke:

“O magistrado deve sempre ter muito cuidado para que não aplique mal a sua autoridade na opressão de qualquer igreja, sob pretexto de bem público [...] não se deve, por conseguinte, privar qualquer homem dos gozos terrestres por causa da religião que professe [...] não cabe às leis estabelecer a verdade das opiniões, mas sim tratar da segurança da comunidade, e dos bens e da pessoa de qualquer um.” (1964, p. 39, 45).

Celebra-se, portanto, na contemporaneidade, a tolerância e combate-se a intolerância.

Em 25 de novembro de 1981, a Organizações das Nações Unidas – ONU aprovou a Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções, que tratou em seu artigo primeiro, da liberdade religiosa:

Art. 1º: Toda pessoa tem o direito de liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Este direito inclui a liberdade de ter uma religião ou qualquer convicção a sua escolha, assim como a liberdade de manifestar sua religião ou suas convicções individuais ou coletivamente, tanto em público como em privado, mediante o culto, a observância, a prática e o ensino.

Para ler a Declaração na íntegra:

<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/discrimina/religiao.htm>

E definia intolerância no seu artigo 2º:

Aos efeitos da presente declaração, entende-se por intolerância e discriminação baseadas na religião ou nas convicções toda a distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na religião ou nas convicções e cujo fim ou efeito seja a abolição ou o fim do reconhecimento, o gozo e o exercício em igualdade dos direitos humanos e das liberdades fundamentais.

Outra declaração importante é a de Princípios sobre a Tolerância aprovada pela Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura – UNESCO, em sua 28ª reunião, em Paris no dia 16 de novembro de 1995, define tolerância no seu Art. 1º:

A tolerância é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz [...] A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado [...] A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da democracia e do Estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos [...] Em consonância ao respeito dos direitos humanos, praticar a tolerância não significa tolerar a injustiça social, nem renunciar às próprias convicções, nem fazer concessões a respeito. A prática da tolerância significa que toda pessoa tem a livre escolha de suas convicções e aceita que o outro desfrute da mesma liberdade. Significa aceitar o fato de que os seres humanos, que se caracterizam naturalmente pela diversidade de seu aspecto físico, de sua situação, de seu modo de expressar-se, de seus comportamentos e de seus valores, têm o direito de viver em paz e de ser tais como são. Significa também que ninguém deve impor suas opiniões a outrem.

Esta Declaração trata também do papel do Estado, das dimensões sociais, da educação, dos compromissos de agir e do dia internacional da tolerância:

Art. 2: No âmbito do Estado a tolerância exige justiça e imparcialidade na legislação, na aplicação da lei e no exercício dos poderes judiciário e administrativo.

Art. 3: No mundo moderno, a tolerância é mais necessária do que nunca [...] Visto que inexiste uma única parte do mundo que não seja caracterizada pela diversidade, a intensificação da intolerância e dos confrontos constitui ameaça potencial para cada região. Não se trata de ameaça limitada a esse ou aquele país, mas de ameaça universal.

Art. 4: A educação é o meio mais eficaz de prevenir a intolerância. A primeira etapa da educação para a tolerância consiste em ensinar aos indivíduos quais são seus direitos e suas liberdades a fim de assegurar seu respeito e de incentivar a vontade de proteger os direitos e liberdades dos outros.

Artigo 5: Comprometemo-nos a fomentar a tolerância e a não violência por meio de programas e de instituições no campo da educação, da ciência, da cultura e da comunicação.

Artigo 6: A fim de mobilizar a opinião pública, de ressaltar os perigos da intolerância e de reafirmar nosso compromisso e nossa determinação de agir em favor do fomento da tolerância e da educação para a tolerância, nós proclamamos solenemente o dia 16 de novembro de cada ano como o Dia Internacional da Tolerância.

Certo é que os conceitos de tolerância e o de intolerância sofrem, quase que cotidianamente, mudanças determinadas pela conjuntura internacional, mas também pelos arranjos e rearranjos políticos, econômicos, culturais e religiosos no Brasil. Não basta saber definir os conceitos de tolerância e intolerância, o que precisamos é o de compreender como estes conceitos estão presentes nas mais variadas situações na sociedade brasileira. Este é o objetivo, ainda que modesto, de nosso curso.

Introdução à questão religiosa

“Religião não se discute”, diz o ditado popular. E parece que é mesmo verdade. Não devemos discutir religião, cada um tem a sua, cada uma é do seu jeito. Mas, uma coisa é não discutir, outra não conhecer, outra ainda é não respeitar.

Mas, para que possamos respeitar devemos disponibilizar algum tempo de nossa vida atribulada para conhecer as religiões. Certamente não conseguiremos conhecer todas – hoje há mais de uma centena de religiões no mundo –, mas podemos conhecer as principais religiões mundiais (este é o objetivo da Aula 2).

Parece, ninguém tem tanta certeza, que a religião é tão antiga como a cultura. Parece ainda que a religião nasceu junto com a cultura. Quando o ser humano começou a falar, a dominar o fogo e a construir roupas e abrigos, começou, também, a cultuar a divindade.

O mapa abaixo apresenta as principais religiões do mundo:

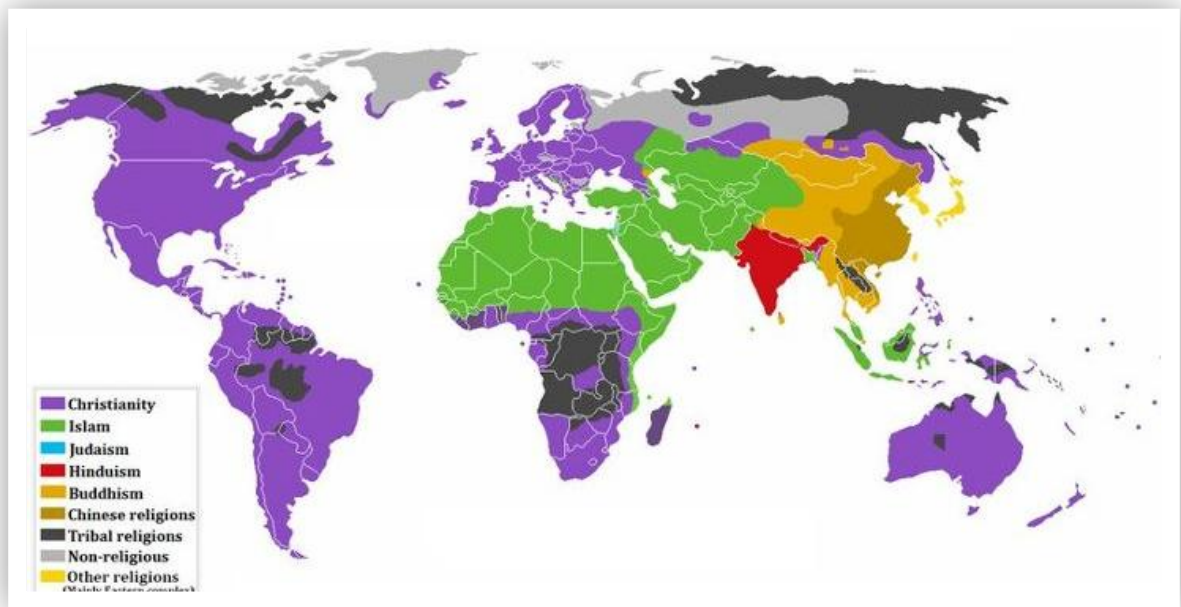


Figura 3: Mapa das principais religiões do mundo, fonte:
<http://agsalmeida.wordpress.com/2012/05/08/estudo-sobre-religioes-no-mundo/mapa-das-religioes-no-mundo/>

Podemos perceber que há predominância de três grupos: do Cristianismo, do Islamismo e de religiões locais (tribais). Veremos estes e outros grupos religiosos na Aula 2.

Um movimento muito comum, partilhado por diversas religiões, é o que chamamos de antropomorfismo, definido pelo Dicionário Houaiss como uma “forma de pensamento que atribui a deuses, a Deus ou a seres sobrenaturais comportamentos e pensamentos característicos do ser humano”.

O antropomorfismo, portanto, é aquele sentimento de que a divindade partilha das mesmas características dos seres humanos. Amam, odeiam, se irritam, tem corpo, comem, bebem e, algumas, até morrem. O risco deste sentimento é o de atribuir nossos sonhos, desejos e expectativas à divindade, que os devolve como preceitos e dogmas religiosos. Isto é, inventamos para nós mesmo as regras que consideramos divinas.

Tal movimento pode nos levar – lembrem-se do etnocentrismo – a acharmos que os outros sistemas religiosos, que não partilham das nossas “caras”, que

não são elaborados a partir de nosso antropomorfismo, são inferiores ou errados.

No Brasil a religião, o Cristianismo, chegou junto com as caravelas de Pedro Álvares Cabral. Quem não conhece o quadro da Primeira Missa, pintado por Victor Meirelles, que retrata a primeira missa celerada em solo brasileiro em 26/04/1500 pelo capuchinho Frei Henrique. Desta época até hoje as religiões sempre estiveram presentes tanto na sociedade como no estado. Não há recanto do Brasil que não conheça alguma forma de religião.

Cada um tem a sua religião ou não, cada um acredita em uma forma de divindade ou não acredita em nada, cada indivíduo é legalmente livre para professar sua fé e praticar seu culto, que não atente contra as leis da Nação.

Portanto, já podemos perceber, e vamos conversar isso no Fórum, de que forma religião, etnocentrismo e classificação estão imbricados.



Figura 4: Primeira missa no Brasil, aquarela de Victor Meirelles (1861), fonte: <http://www.infoescola.com/historia/a-primeira-missa-no-brasil/>

Primeiras reflexões sobre a presença da religião na escola

Vamos terminar este Aula, começando a pensar de quais maneiras a religião se faz presente na escola. Vamos fazer um exercício de imaginação: cada um pense em uma escola pública, pode ser a sua, pode ser outra qualquer, pode ser até uma escola imaginária, mas que seja pública!

Pense agora nos murais dos corredores. Pense nas salas de aula. Pense na sala de professores, da direção, da coordenação pedagógica. Pense em todos os ambientes. Agora tente lembrar ou imaginar o que encontramos de religião nestes ambientes.

Há alguma imagem de santo ou santa? Há crucifixo? Se pensarmos nossa escola pública, aquela na qual os alunos aprendem matemática e português, e deveria ser laica porque o estado brasileiro é laico, podemos imaginar frases nos murais do tipo: Respeite o próximo; Ame os outros como a si mesmo; Deus é amor; Jesus te ama.

Voltemos à realidade: Será que a religião está presente na escola somente por meio de imagens, frases bíblicas, orações etc. Temos que estar atentos para outras formas mais sutis de presença da religião na escola: são frases, formas de disciplina, a maneira com que os professores tratam os alunos, etc.

Em uma recente pesquisa feita pela Universidade Federal do Rio de Janeiro com diretores de escolas estaduais do Rio de Janeiro, na qual o questionário tinha 104 questões envolvendo: dados pessoais do diretor; formação acadêmica e profissional do diretor; dados gerais da escola; autonomia e funções desenvolvidas pelo diretor; reuniões e participação; projeto político pedagógico; avaliação dos alunos e da escola; opiniões. A pesquisa incluía, além da aplicação do questionário, a observação do conselho de classe e das dependências da escola. Havia um grupo de questões sobre a presença e/ou relação da religião com a escola. O gráfico abaixo registra a religião dos diretores:

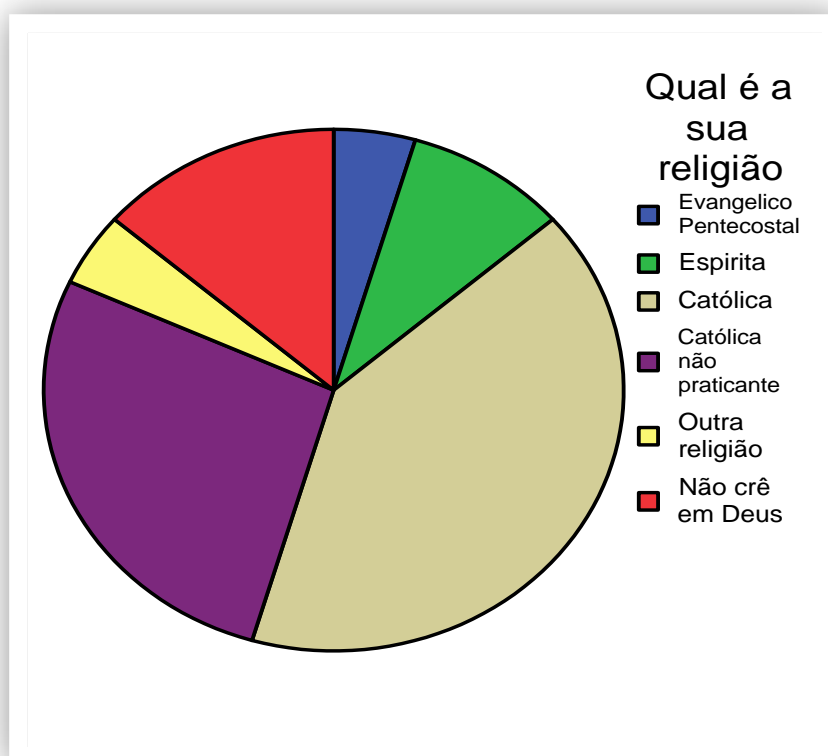


Figura 5: Gráfico da distribuição das religiões entre diretores de escola pública no Rio de Janeiro, fonte: do autor.

O que podemos concluir: que a religião se faz presente de várias maneiras diferentes nas escolas públicas: por meio de objetos religiosos, quase sempre a imagem de um santo ou santa ou pelo crucifixo, por meio de frases retiradas da Bíblia ou que sejam orientadas pela ética cristã; pela religião dos gestores que influencia – veremos isso – a relação escola-religião e de tantas outras maneiras “imaginadas” por vocês. O importante é que percebamos que esta relação existe e de quais formas pode influenciar no cotidiano escolar. Este assunto está só começando a esquentar.

AULA 02 – RELIGIÕES, RELIGIÕES E MAIS RELIGIÕES

Apresentação

Nesta aula veremos qual é a maneira que as religiões se constituem e como são as religiões no Brasil. Proponho que façamos a leitura e os estudos desta aula de forma mais impessoal possível, isto é, vamos deixar de lado nossas crenças, nossas convicções, nossa fé, para poderemos aprender e conhecer os diferentes grupos religiosos. Para poderemos aprender o que significa religião. Vamos ao nosso percurso!

As religiões no mundo moderno

Desde 31 de outubro de 1517, quando o frei agostiniano Martin Lutero divulgou suas 95 teses, que versavam, principalmente a respeito da validade e da venda das indulgências, que o Ocidente se viu dividido entre duas tendências cristãs: a católica romana e a protestante. Certo é que o mundo nunca foi religiosamente homogêneo, nem mesmo na época da dominação política-econômica do catolicismo. Já no século VII, com as atividades do profeta Maomé e a consequente fundação do Islamismo já havia disputas e tensões entre grupos religiosos. Vãos conhecer um pouco alguns grupos religiosos.

As principais religiões brasileiras

Católicos, presbiterianos, metodistas, umbandistas, anglicanos, muçulmanos, hare krishna, judeus e budistas passeiam pela orla de Copacabana, vão aos shoppings para olhar as vitrines, ao supermercado para fazer suas compras, assistem a um filme em uma das salas do Cinesystem ou do Kinoplex, abastecem seus carros, levam seus filhos às escolas e pedalam suas bicicletas pela orla da Lagoa Rodrigo de Freitas. Andam de trem, metrô, ônibus ou táxi. Moram em apartamentos, casas, quitinetes, condomínios fechados, vilas ou favelas.

Nosso país foi e é conhecido como um “paraíso” para os adeptos das mais diferentes e até estranhas religiões. Nosso campo religioso é marcado por uma mistura de indiferença, aceitação, permissividade, trânsito e disputa. Uma palavra define bem nossas relações inter-religiosas: permissividade.

Há um vídeo, publicado no site da UOL em 18 de julho de 2010, no qual algumas mulheres brasileiras muçulmanas falam de suas posições em relação à família, ao uso do véu e ao Brasil. Uma das entrevistadas, Magda Aref, professora de letras, diz: “No Brasil é uma bênção, é muito bom, eu acho que qualquer diversidade cultural aqui, diversidade religiosa, étnica, é muito bem aceita, é muito bom, tem tolerância e se convive muito bem”.

<http://mais.uol.com.br/view/1575mnadmj5c/muculmanas-elogiam-tolerancia-da-sociedade-brasileira-04029C3270C0A153A6?types=A&>

Verdadeiro ou não, este cenário de tolerância entre as diferentes religiões no Brasil sustentou, e ainda sustenta, a compreensão a respeito de nosso campo religioso. Acreditávamos que no Brasil não havia intolerância religiosa, que qualquer pessoa podia professar e expressar sua fé. Parafraseando Karl Marx, acreditávamos que era possível, pela manhã, ir à missa católica, à tarde, ao culto protestante, e à noite, à gira umbandista sem que necessariamente nos tornássemos exclusivamente católicos, protestantes ou umbandistas.

No romance *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, Riboaldo, o personagem principal, traduz como os brasileiros viviam a religião:

“Hem? Hem? O que mais penso, testo e explico: todo o mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma. Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio. Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que sou? – o que faço, que quero, muito curial.”

No Brasil, a igreja católica dominou, e ainda domina, o topo do ranking do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE de participação da população em seus cultos. No entanto, conforme a pesquisa realizada pela Fundação Getúlio Vargas em 2011, há um declínio acentuado do número de católicos brasileiros no período de 1872 a 2009, conforme podemos ver no gráfico a seguir:



Figura 6. Novo mapa das religiões, fonte:
http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri.pdf.

No campo religioso brasileiro, entretanto, não se arrola somente a queda do número de católicos, mas o crescimento da participação da população nas igrejas evangélicas (1890 com 1%, 2009 com 20,23%) e dos que se denominam sem religião (1890 com 0,1%, 2009 com 6,7%).

As mudanças por que passa o campo religioso brasileiro vêm marcando profundamente a forma de crer, organizar, publicizar e, principalmente, as formas de relacionamento entre os grupos religiosos. Tais mudanças, muitas vezes restritas a determinado grupo, revelam o quanto a religião ainda é um “ingrediente” importante do processo de socialização. Contudo, esta diversidade religiosa não aponta, se é que um dia apontará, para o enfraquecimento da hegemonia cristã; ao contrário, tal hegemonia vem se ampliando com o crescimento das igrejas evangélicas, que têm aumentado sua influência no espaço público.

As mudanças do campo religioso têm afetado sobremaneira a ideia de consensualidade, de permissividade e de trânsito religioso. A cada dia vem ganhando visibilidade nas análises sociológicas e nas narrativas religiosas e não religiosas uma nova maneira de entender os conflitos e as disputas entre as religiões. Surge desta maneira, no Brasil a ideia forte de que a intolerância religiosa marca profundamente as relações inter-religiosas. Será?

Religiões orientais em terras brasileiras

Numa busca humanista por compreender as semelhanças e diferenças culturalmente construídas e transmitidas por diversos grupamentos humanos, a Antropologia instiga um olhar diferenciado sobre os “outros” e sobre “nós”. O olhar antropológico nos leva a estranhar o familiar, os costumes e crenças com os quais nos identificamos. Na direção inversa, somos desafiados a nos familiarizarmos com tudo o que nos parece estranho, exótico no comportamento dos outros (Velho, 1978). O grande desafio é o de relativizarmos a nós mesmos a medida que aprendemos a nos colocarmos no lugar do outro.

Quão exóticas são as religiões orientais para os brasileiros? Como pensar a apropriação de identidades religiosas orientais em terras ocidentais? Quantos conhecem ou já ouviu falar em hinduísmo, hare krishna, taoísmo, xintoísmo, seicho-no-iê ou budismo? Como podemos pensar a inserção de religiões não cristãs numa sociedade predominantemente católica?

Neste tópico, conheceremos um pouco sobre a presença de algumas religiões orientais em terras brasileiras.

HINDUÍSMO



Figura 7: Om, símbolo do Hinduísmo, fonte:
<http://www.religionfacts.com/hinduism/symbols/aum.htm>

O hinduísmo é um grupo de crenças e de práticas religiosas originária da Índia, cerca de 1500 atrás. A base do hinduísmo está nos chamados Quatro Livros Sagrados dos Vedas: Rigveda, Samaveda, Yajurveda e Artharvaveda. Os vedas consistem de vários tipos de textos sobre tempos antigos. O núcleo é formado pelos Mantras que representam hinos, orações, encantações, mágicas e fórmulas rituais, encantos. Os hinos e orações são endereçados a uma grande quantidade de deuses, e algumas deusas, dos quais importantes membros são Rudra, Varuna, Indra, Agni.

O princípio supremo, absoluto e infinito desta religião é Brahma (universo). A primeira autodeterminação de Brahma é Íshvara (o Deus pessoal). O mundo ou universo (sâmsara ou jagat) é uma emanção ou manifestação de Íshvara. No hinduísmo, há duas grandes trindades. Stoddart (2004) as divide em horizontais e verticais. Isto é, o Deus pessoal é concebido como tendo três aspectos. A manifestação tríplice conhecida como trimûrti é composta pelos seguintes deuses (Stoddart, 2004):

Brahmã	Vishnu	Shiva
Criador do universo	Preservador	Destruidor ou transformador

Segundo a tradição, Brahma teve quatro filhos que deram origem às quatro castas: brâmanes (os que saíram da boca de Brahma) são a mais elevada; os xátrias (os que saíram dos braços de Brahma) são os guerreiros; os vaicias (os que saíram das pernas de Deus ou Brahma) são os camponeses e comerciantes; os sudras (aqueles que saíram dos pés de Brahma), são os servos e escravos. Os párias nem são considerados uma casta. São pessoas que ou cometeram "crimes" e desobedeceram às leis sagradas ou tiveram ascendentes "acusados" disso. Os párias são, portanto, seres impuros.

Após o surgimento de uma concepção de Deus Supremo no **Bhagavad Gita** o hinduísmo assume uma inclinação monoteísta, ainda que mantivesse um

“sabor panteísta”. Além disso, o escrito também expõe as características da manifestação divina no espaço tempo que ganham forma nos **avatares**, dentre os quais se destaca Krishna, o oitavo avatar de Vishnu (Caes, 2006).

De acordo com Guerriero (2001 p.45), o hinduísmo é uma religião plural que apresenta peculiaridades conforme a localização e os praticantes. Entretanto, pode-se dizer que:

“Todas elas conservam algumas características básicas do bramanismo, como por exemplo a questão da salvação. Cada entidade viva é um atman originário de Brahman, que um dia, após atingida a perfeição, deve retornar e se fundir novamente a ele. O atman deve vencer a tentação da matéria. Para isso são necessários muitas vidas. É no transcurso de repetição nascimento-morte, denominado de samsara, que as pessoas procuram chegar à perfeição e salvação através do exercício de rígidas disciplinas espirituais. O objetivo maior é atingir moksa, a libertação do ciclo de nascimentos e mortes do mundo material. A partir dessa regra básica, os caminhos encontrados pelas diferentes correntes são vários.”

Para saber mais sobre o hinduísmo, acesse: http://www.vedantacuritiba.org.br/site/txt/sintese_hinduismo.pdf

HARE KRISHNA

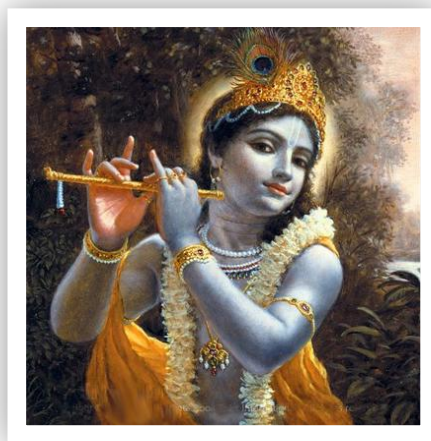


Figura 8: Krishna, fonte: <http://conscienciaem poesia.wordpress.com>

O movimento hare krishna chegou ao Brasil na década de 1970 e encontra-se atrelado à Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKON), uma associação religiosa, filosófica e cultural que constitui uma das inúmeras

vertentes do hinduísmo. Em países ocidentais como o Brasil, a ISKON (em inglês, International society for krishna consciousness) possui atualmente o caráter de uma instituição religiosa de cunho orientalista não vinculada grupos étnicos (GUERRIERO, 2001).

Krishna é a Personalidade de Deus. No grande poema épico que conta a história da Índia MahaBharata, ele aparece na batalha de Kuruksetra. O livro sagrado do movimento deriva do Bhagavad Gita.

Segundo Guerriero (2001), a presença do movimento Hare Krishna no Brasil não se deve a processo migratório de indianos. Portanto, não está vinculada a uma manutenção de identidade por grupos étnicos que migraram para o país. É tanto maior a influência do movimento de contracultura norte americano, berço de nascimento da ISKON. O fenômeno é parte do desenvolvimento cultural de um Ocidente que, desencantado com o racionalismo e a visão hebraico cristã, busca no Oriente uma vivência espiritualista e mística (Campbell, 1997):

“Ao nosso ver, essa crise, que resulta numa crítica mais contundente da civilização ocidental e busca respostas orientais, toma forma mais claras no movimento de contestação político-cultural que ficou conhecido como Contracultura. (...) Se há necessidade de ruptura com o estilo de vida vigente, nada melhor do que buscar uma "outra"roupagem, com a aparência radicalmente diversa, travestindo essa vivência com novos símbolos. O Oriente atrai porque é aparentemente uma coisa "nova" para os ocidentais e antiga em termos de tradição e veracidade. Porém o "outro" oriental não é, evidentemente, a cultura "pura" e original hindu, já é uma adaptação ocidental feita sob medida aos anseios de seus consumidores, justificando suas maneiras particulares de existência. Num primeiro momento é a contracultura que abre espaço para as religiões. Mas com o término desse movimento contestatório, outras razões sustentam a continuidade do Movimento Hare Krishna, assim como de outras manifestações alternativas, comunitárias e religiosas.” (GUERRIERO, 2001 P.48)

Ao retomar a símbolos e a linguagem em sânscrito tradicional que já não são mais utilizadas nos mesmos termos em seu contexto de origem, o discurso da ISKON ganha uma autenticidade milenar. No entanto, ao proceder desta maneira os fieis que creem preservar às origens divinas da língua submetem os elementos védicos às regras da cultura ocidental (GUERRIERO, 2001).

Veja abaixo um vídeo sobre a cultura Hare Krishna no Brasil:

<http://www.youtube.com/watch?v=FF-semBjLXY>

BUDISMO

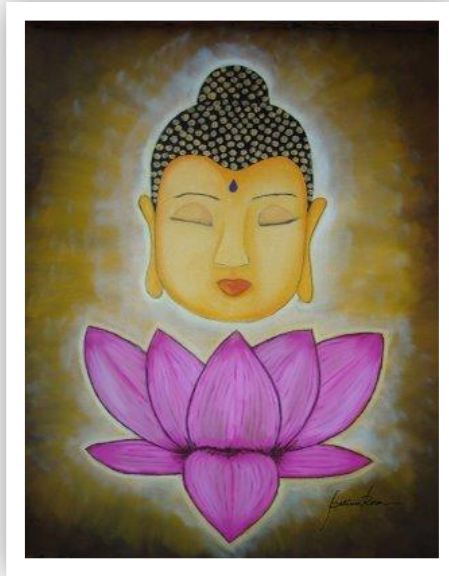


Figura 9: Buda e a flor do Lótus, fonte:
http://bylekacid.blogspot.com.br/2009_02_12_archive.html

O budismo original também é proveniente da Índia. A origem do budismo é atribuída a Siddhartha Gautama, nascido em VI a.C em Kapilavatsu. Embora fosse filho de um rei, Suddhodana, Siddhartha considerava-se infeliz com a vida no palácio. Por isso, ele resolveu se tornar renunciante, passando a se dedicar a uma vida espiritual. Aos 35 anos, após superar seu demônio pessoal atingiu um estágio de sabedoria a que os budistas chamam de iluminação, passando a ser chamado de Buda ("o desperto") ou Sakyamuni ("sábio dentre os Sakya"). (Para ver a história do Buda em animação acesse: <http://www.youtube.com/watch?v=HWvLFnLagvs>)

De certo modo, o budismo original emerge como uma reação contra os princípios das religiões que imperavam na Índia, sobretudo o bramanismo, que privilegiava a classe sacerdotal dos brâmanes em detrimento das demais. O conhecimento sacerdotal das oferendas e hinos de louvor às diversas formas do deus Brahma era restrito à classe de sacerdotes. Somente eles podiam fazer a comunicação entre o homem comum e os deuses.

Em estudo acerca da sociedade de castas, Dumont (1992) estabelece uma oposição entre sociedades holísticas – hierárquicas e as individualísticas – igualitárias. Segundo este antropólogo, a sociedade indiana constituiria um exemplo de sociedade holística (agentes considerados de maneira totalizadora e

o todo social é maior que as partes) e hierarquizada. Em uma sociedade holística, o agente já é social antes de ser socializado, pois a posição de cada um é estabelecida aprioristicamente desde o nascimento, haja visto a casta do grupo familiar em que cada um nasce. Essa posição se define não por qualquer qualidade substancial intrínseca de cada um, mas pela totalidade de oposições distintivas entre a pessoa e os demais elementos dos conjuntos que compõem o sistema social nos mais diversos níveis. O status atribuído ao agente advém da sociedade de castas e sua permanência nela depende não só dela como de sua ação pessoal, à medida que oposições distintivas são feitas em termos de valor e todas podem ser reduzidas à oposição fundamental entre *puro* e *impuro*. O status elevado depende da manutenção da pureza. Como cada agente parece não poder estar num grau de pureza com exata equivalência ao dos outros, a igualdade dos agentes e dos status é quase impossível conceitualmente dentro sistema de castas. A individualidade é ideologicamente impossível dentro do sistema de castas. O indivíduo só existe em seu exterior. Eis que surge a qualidade do renunciante religioso para se situar para além da oposição entre puro e impuro. O renunciante é aquele que renuncia ao “mundo das castas”.

O budismo original se contrapôs à distinção entre castas e hierarquias internas do clero. Buda considerava que a salvação está ao alcance de todos, independente de casta, gênero, idade, etnia. A salvação depende do esforço de cada um (Lei do karma). Neste caso, o indivíduo sofre as consequências ou colhe os benefícios das suas próprias ações (karma). Para evitar a má sorte de ações cometidas nesta vida ou em vida passada, mal que se apresenta por meio de doenças ou outros malefícios, os praticantes oram mantras e buscam sabedoria. O Karma depende de uma relação complexa entre ações que são causas e geram consequências. As ações sábias e a capacidade de domínio das ilusões da mente podem não só criar circunstâncias positivas no futuro como modificar ou amenizar causas cometidas no passado.

Ao longo dos séculos, o budismo se expandiu por vários países, sobretudo ao Japão, dando origem a várias correntes: Mahayana, a Theravada, e a de Nitiren Daishonin. Este mobilizou leigos que, anos mais tarde, criaram um movimento humanista internacional denominado Soka Gakkai.

Veja o interessante vídeo:

<http://www.youtube.com/watch?v=FMsQoRdP7ZU>

O budismo chega ao Brasil trazido pelos imigrantes japoneses. Contudo, na atualidade, o budismo não se encontra tão difundido entre descendentes de japoneses no Brasil, que em sua maioria são católicos. As escolas ligadas à Nitiren alcançaram enorme difusão, principalmente por ter como objetivo proporcionar o budismo para todas as pessoas, sem restrições, como o: Budismo Primordial HBS (Honmon Butsuryu-Shu) e a Soka Gakkai. O Budismo tradicional é representado principalmente pelas escolas tibetanas, pelo Soto Zen, Theravada e pelo Budismo Terra Pura. A presença do Budismo Tibetano

ocorre por meio de inúmeros centros das tradicionais escolas do Vajrayana (Wikipédia, 2012).

Portanto, o budismo no Ocidente é caracterizado por ser voltado para leigos, e não monges, que continuam inseridos no mundo e adotam a meditação como forma de melhor se adaptarem, se ajustarem ou viver no mundo (GENZ, 2005).

TAOÍSMO



Figura 10: Yang yin, fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Yin-yang>

Segundo a tradição, o taoísmo originou-se com Lao Tse, supostamente nascido no século VI a.C. O taoísmo baseia-se num pequeno livro com cerca de 5.000 caracteres, dividido em 81 capítulos, intitulado Tao Te Ching, ou O Livro do Tao e do Te, cuja autoria é atribuída a Lao Tse. No Tao Te Ching, tudo gira em torno do **Tao**, termo que literalmente significa “caminho”. (CORDEIRO, 2009).

Yin e **yang** se referem a fenômenos do mundo natural, às estruturas que compõe a pessoa, mas também às configurações das relações entre humanos e entre humanos e natureza. O movimento cíclico entre Yin e Yang constitui um elemento central do sistema classificatório chinês (DURKHEIM & MAUSS, 1999).

“A alternância *yin-yang* nomeia uma pulsação básica do cosmo - expansão/recolhimento, ascensão/declínio, dia/noite, movimento/serenidade. (...) Por meio da combinação da cosmologia *yin-yang*, descrita por Laozi, ao sistema de correspondências entre as coordenadas do tempo, do espaço, da experiência sensível, e os aspectos do corpo humano, e as cinco energias ou modalidades do *qi* que forma o mundo, conforme descritas no *Huangdi Neijing Suwen*, o primeiro clássico da medicina tradicional chinesa *Yin* e *yang* se referem a fenômenos do mundo natural, às estruturas que compõe a pessoa, mas também às configurações das relações entre humanos e entre humanos e natureza. A alternância *yin-yang* nomeia uma pulsação básica do cosmo - expansão/recolhimento, ascensão/declínio, dia/noite, movimento/serenidade.” (BIZERRIL, 2010, p.296).

O taoismo foi trazido ao Brasil por imigrantes chineses na década de 1970, sobretudo pelo mestre Liu Pai Lin. Inicialmente, a participação mais expressiva era de migrantes chineses e de seus descendentes. Progressivamente, o taoismo dispersou-se, alcançando um público brasileiro mais amplo (BIZERRIL, 2010). A popularização do taoismo se deve, sobretudo à associação entre espiritualidade e saúde propiciada pelo tao (MORAES, 2008) numa crítica ao estilo de vida da sociedade ocidental tal como a satisfação diretamente associada ao consumo.

Para saber mais sobre o taoismo no Brasil, veja entrevista sobre o assunto na Sociedade Taoista do Brasil :

<http://www.youtube.com/watch?v=9GjNajHiZgo> (parte 1).

<http://www.youtube.com/watch?NR=1&v=UbEFgM4b9Zo&feature=endscreen> (parte 2).

http://www.youtube.com/watch?v=gTyHHLT_0CY (parte 3).

<http://www.youtube.com/watch?v=bMgGizRoZlg&NR=1&feature=endscreen> (parte 4).

<http://www.youtube.com/watch?feature=fvwp&v=VbVs1zNR9NE&NR=1> (parte 5).

Vimos neste tópico um pouco sobre religiões milenares orientais procurando perceber o modo como tais tradições foram trazidas ao e traduzidas no Ocidente a proporção em que se expandiram e conquistaram novos adeptos. Enfocamos sobretudo a presença de religiões orientais no Brasil. Tal proposta nem de longe pretende esgotar a complexidade simbólica de cada religião, nem de descrever todo o processo de adaptação das mesmas em terras brasileiras.

Consideramos aqui como as religiões orientais conseguiram um espaço num país predominantemente católico, que possui uma tradição diferente. Essa relação é marcada seja pela rejeição do exótico seja pelo encantamento com as crenças e a estrutura das sociedades orientais. O resultado da tradução do Oriente no Ocidente passa pelo filtro da cultura ocidental previamente estabelecida, de tal maneira que a cultura oriental supre as insatisfações com a racionalidade perpetrada no Ocidente, dificilmente negando por completo as influências da cultura ocidental.

“Como entidades geográficas e culturais – para não falar de entidades históricas -, tais lugares, regiões, setores geográficos como o “Oriente” e o “Ocidente” são criados pelo homem. Assim, tanto quanto o próprio Ocidente, O Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e

presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma a outra.” (SAID, 2010, p.31)

Uma das formas de afirmação da identidade ocidental se fez pela construção de uma alteridade em que o polo oposto era um Oriente idealizado, ao mesmo tempo, em muitos momentos, este Oriente será acionado enquanto detentor de semelhanças com o Ocidente (Said, 2010). Assim, podemos verificar que tanto as semelhanças quanto as diferenças são construídas conforme as necessidades de afirmação identitária, e sempre a partir da leitura ocidental que se faz do Oriente e seus povos (Barroso, 1999).

Quem são os muçulmanos?

No dia 11 de setembro de 2001 o mundo viu, quase que instantaneamente, quando dois aviões se chocaram contra as duas torres do World Trade Center, na cidade de Nova York, nos Estados Unidos.



Figura 11: Torres gêmeas do World Trade Center, fonte:

<http://observatoriodaadvocacia.com.br/internacional/world-trade-center-quer-receber-mais-us-6-bilhoes>

O governo dos Estados Unidos atribuiu a Al-Qaeda a responsabilidade pelo atentado. A Al-Qaeda é um grupo fundamentalista islâmico. A mídia internacional tratou do atentado como se fosse certa sua autoria pela Al-Qaeda, associando o atentado ao Islamismo. Um detalhe importante é o de que o governo dos EUA nunca apresentou provas concretas da autoria do atentado. A Al-Qaeda foi insistentemente associada a totalidade dos muçulmanos, levando,

em varias partes do mundo, a movimentos discriminatórios e preconceituosos contra a religião Islâmica. Devemos lembrar que tal vícios, apesar de legítimo, não abarca a totalidade e diversidade do Islamismo, a Associação Islâmica dos Estados Unidos condenou veementemente o ataque, e que qualquer outra religião pode conter em sua estrutura grupos mais radicais, o que nem sempre corresponde a totalidade da religião. O mesmo podemos afirmar do Islamismo.

Mas, afinal, quem são os muçulmanos? O que é o Islamismo?

O Islamismo é uma religião que surgiu no Mundo Árabe, mas especificamente no Iêmen. No século VI, em 569, nasceu na região do atual Iêmen, na cidade de Meca, o profeta Mohammad, conhecido no Brasil como Maomé. Maomé teve uma revelação de Deus para que constituísse uma religião. Esta revelação está contida no livro sagrado do Islamismo chamado Al-Qur'An, conhecido em português como Alcorão.

Os muçulmanos acreditam que Deus é único e indivisível e que não se pode associar a Ele parceiros. Acreditam em todos os profetas cristãos e judeus, incluindo Adão, Noé, Abraão, Ismael, Isaac, Jacó, José, Jó, Salomão, Elias, João Batista e Jesus. Mas também reconhecem Mohammad, descendente direto de Abraão, como o último profeta enviado por Deus. Conforme os muçulmanos a missão de Maomé foi profetizada na Bíblia. Os muçulmanos acreditam no Dia do Julgamento e que Jesus é o Messias e que voltará de novo. O Alcorão é o livro sagrado dos muçulmanos e contém muitas histórias que são comuns a judeus e cristãos. Conforme a crença do Islamismo o Alcorão não foi escrito por um ser humano e sim revelado por Deus, por meio do anjo Gabriel, ao profeta Maomé, que era analfabeto, para ser divulgado para toda a humanidade como a mensagem final até o último dia.

Os seis pilares da fé islâmica são: 1. A crença em um Deus único: Allah; 2. A crença nos anjos, 3. A crença nos profetas e mensageiros de Deus, 4. A crença nos livros sagrados, 5. A crença no Dia do Juízo Final, 6. A crença no Decreto Divino.

Os cinco pilares da religião muçulmana são: 1. O testemunho, 2. A oração, 3. A zakat ("esmola"), 4. O jejum, 5. A peregrinação à Meca, que deve ser feita pelo menos uma vez na vida.

Um assunto controvertido em relação aos muçulmanos refere-se às mulheres. Quase sempre este assunto é enfocado a partir do vícios da opressão á mulheres. E as vestimentas usadas pelas mesmas.



Figura 12: Mulheres com véu muçulmano, no topo esquerdo um hidjab, no topo direito um niqab, na esquerda de baixo um xador e, por último, a burca, fonte:

<http://g1.globo.com/Sites/Especiais/Noticias/0,,MUL1522595-17856,00-MULHERES+MUCULMANAS+VEEM+ISLAFOBIA+EM+TENTATIVA+DE+PROIBIR+USO+DE+VEU.html>

O Hidjab é a veste mais comum. O niqab é frequente nos países da Península Arábica (Arábia Saudita, Bahrein, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Kuwait, Omã, Catar). O Chador é comum no Irã. A burga é originária do Afeganistão e popularizada pela mídia internacional como símbolo da opressão as mulheres islâmicas.

Entretanto, o Islamizo, e até mulheres muçulmanas, defendem que a religião não é uma religião machista e nem que sua estrutura seja de opressão e exclusão das mulheres. Conforme o Islamismo as mulheres possuem alguns direitos fundamentais: direito a individualidade, direito à educação e a instrução, direito a liberdade de expressão, direito de contratar e direito à herança.

Algumas mulheres muçulmanas se destacaram no cenário internacional. Sineb El Masrar, fundadora e diretora-chefe da revista alemã Gazelle de diálogo com as minorias; Sabina Iqbal, presidenta e fundadora da associação dos pais de crianças muçulmanas surdas e escritora de livros para este público; Shaheed Fátima, advogada e ativista na defesa dos direitos humanos; Shirin Ebaadi Prêmio Nobel da Paz em 2003; Tawakkol Karman jornalista e Prêmio Nobel da Paz em 2011.

Para saber mais sobre essas mulheres leia:

<http://expresso.sapo.pt/as-mulheres-muculmanas-mais-influentes-da-europa=f614211#ixzz1wJfjoPYh>

Para saber mais sobre a mulher muçulmanas e a posição do Islamismo a respeito das mulheres leiam:

<http://www.sbmj.org.br/Mulheres-condic.htm>

http://www.bdttd.ufjf.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=28

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/viewFile/698/699>

Para concluir gostaria de trazer uma pergunta sobre a presença de mulheres não muçulmanas na Mesquita.

“Pergunta: Quais são as leis da Shari'ah quanto às mulheres não muçulmanas entrando na Masjid [mesquita] sem hijab [véu] e vestidas de modo não modesto?

Resposta: É bom convidar não muçulmanos à visitarem a Masjid e verem o modo Islâmico de adoração, mas eles devem ser orientados previamente sobre as regras Islâmicas de vestimenta e modéstia, especialmente em nosso lugar de oração. Se eles forem informados com antecedência, cortesia e gentileza, entenderão e apreciarão as regras [...] No entanto, se houver visitantes que não estão propriamente vestidos, você pode lhes dar algo limpo para se cobrirem antes de entrar na Masjid ou você pode ignorar essa negligência em nome do objetivo muito mais amplo e importante de lhes passar a mensagem do Islã. No Islã existe algo chamado Fiqh al-Awlawiyuyat, isto é, compreender as prioridades. A regra racional é que quando somos confrontados com dois males, aceitamos um mal menor para alcançar um bem maior. Então nesse caso você é confrontado com duas escolhas. Ou você manda embora uma não muçulmana do seu lugar de oração, não deixa essa pessoa conhecer o Islã e passa-lhe uma má impressão do Islã e dos muçulmanos, ou você permite que ela entre com uma roupa imprópria, aprenda sobre o Islã e talvez se torne Muçulmana. Se essas forem as opções, melhor aceitar a pessoa vestida inadequadamente e tratá-la bem. Ela vai aprender algumas boas coisas sobre o Islã e Allah a guiará para a senda reta.”

Fonte: <http://www.religiaodedeus.net/fatwa9.htm>

Não podemos perder de foco a questão etnocêntrica (confirmam a Aula 1), pois, muitas das vezes, olhamos e analisamos o Islamismos com nossas lentes ocidentais, com nossos direitos humanos (quase sempre violados!) e com nossa estrutura ética e moral. Neste curso, não estamos defendendo ou atacando o Islamismo, queremos apenas conhecê-lo, para não formularmos pré-conceitos que nos levem a discriminações. Uma coisa é importante na geopolítica: não podemos confundir os Estados teocráticos muçulmanos, com a Religião Muçulmana. Uma coisa é quando um país assume como estrutura de governo os princípios religiosos, seja de que religião for (podemos lembrar

a Idade Média e dos Estados teocráticos católicos), outra é a Religião. Importante perceber esta diferença.

A diversidade afro-brasileira

Rodando com o santo: as religiões afro-brasileiras

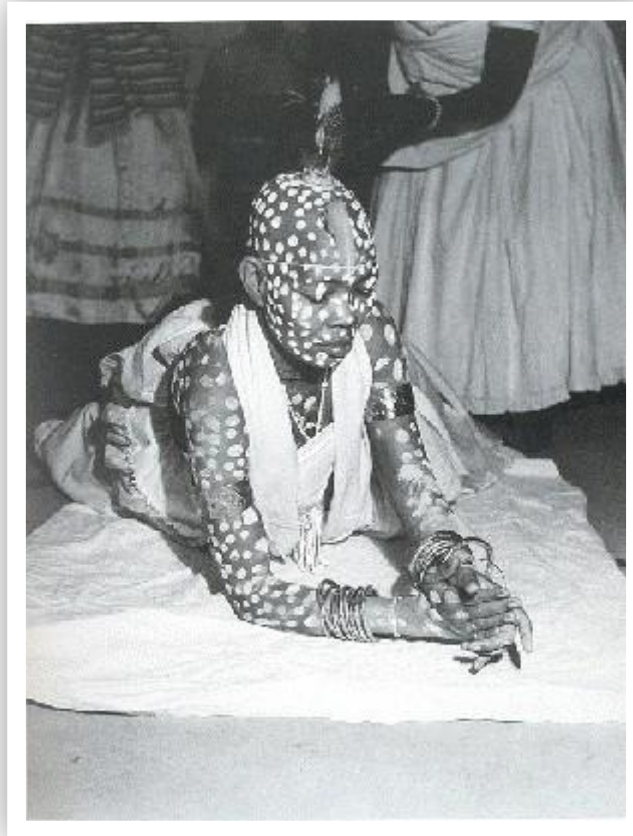
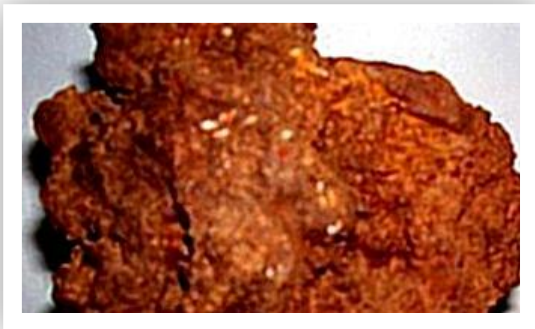


Figura 13: Yawo, fonte: <http://www.juntosnocandomble.com.br/2011/03/manual-do-bom-filho-de-santoyao-iao.html>

As religiões afro-brasileiras assuntam alguns, fascinam outros e causam dúvidas a muita gente. Por quê? Primeiro pela falta de conhecimento, segundo pela sua estrutura iniciática e terceiro pelo preconceito e discriminação arraigado desde os tempos da escravidão no Brasil. Como não podemos mudar as estruturas dessas religiões, como não podemos eliminar preconceito e discriminação das pessoas, como não podemos apagar o passado escravocrata, podemos, pelo menos, iniciar um novo relacionamento com estas religiões nos propondo a conhecê-las. É o que faremos!

Um dos mitos da criação conta que no princípio existia somente Olódumarè, ou Olórum, senhor de todos os planos naturais e sobrenaturais, do àiyé (terra) e do orun (céu). Um dia Olódumarè se movimentou e deste movimento nasceu uma

pedra: a laterita vermelha. Olórum vendo que a pedra era muito bonita soprou sobre ela e lhe deu vida, nascendo Exu, primeiro ser criado.



Figuras 14 e 15: Exu e a laterita vermelha, fontes:

<http://www.portalangels.com/oracoes/oracoes-afro-brasileiras/prece-para-exu.html> e
<http://www.voodoo-beninbrazil.org/br/esu.html>

Exu é, portanto, responsável por todo o movimento. Primogênito dos seres criado é ele que inicia todas as coisas, senhor dos caminhos e das primeiras realizações. Não há religiões afro-brasileiras sem Exu. Por isso, ele é saudado e reverenciado antes de todos os Orixás.

A história da escravidão já é conhecida de todos e todas. Os negros foram capturados na África e trazidos para o Brasil para servirem de mão de obra. Chegaram aos principais portos brasileiros, mas, principalmente, em Salvador, no Rio de Janeiro e no Recife. Destes portos eram distribuídos por todo o território nacional. No Brasil os negros tornaram-se escravos. É importante ressaltar que os africanos já eram há muito tempo escravos na Península Ibérica.

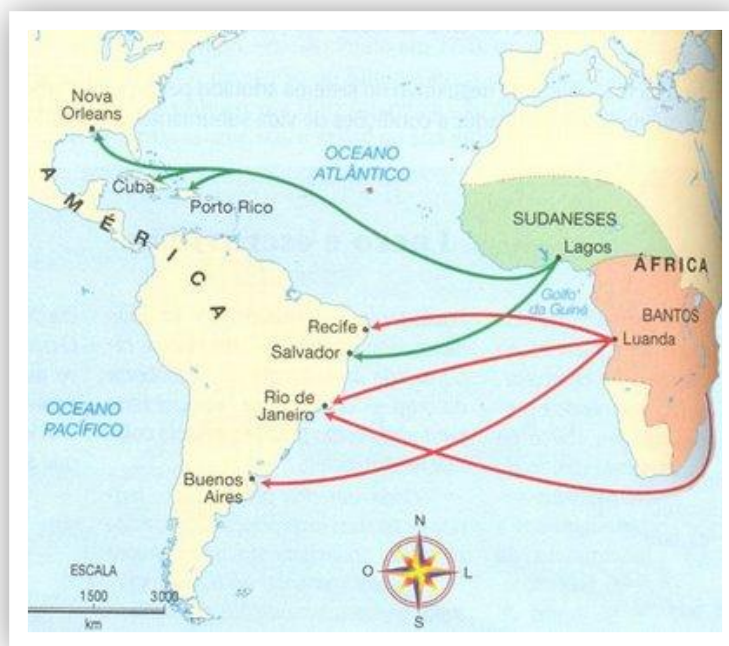


Figura 16: Mapa do fluxo de escravos, fonte:

<http://minimumvita.blogspot.com.br/2012/03/o-traffic-de-negros.html>

Em terras brasileiras os negros serviram de mão de obra nos engenhos, nas casas grandes e nos mercados (como escravos de ganho). Mas, não foi só a força de trabalho, sua força física (agbara, em yorubá) que os negros e negras trouxeram para o Brasil. Eles também trouxeram sua força espiritual: o axé. Com os negros e negras veio as diversas maneiras de cultura as entidades sobrenaturais. O culto aos Orixás e aos antepassados. O culto aos mortos.

A empresa colonial escravocrata trouxe para o Brasil dois grandes troncos linguísticos: os bantus e os sudaneses. Dos primeiro, oriundos de Angola e do Congo herdamos os candomblés conhecidos como Angola; dos segundos, originários da Nigéria e do Benin, Gana e Costa do marfim, surgiram os candomblés de Ketu. As diferenças entre eles são bastante significativas, o que levou a cultos diferenciados e, principalmente, ao uso de palavras diferentes, que se misturam no linguajar comum do Brasil.

Para saber mais:

<http://www.fflch.usp.br/dl/gela/textos/L%2B%A1nguas%20Africanas-%20500-2.pdf>

Mas, algo está presente em toda a estrutura das religiões afro-brasileiras: a presença de Exu; o culto a entidades sobrenaturais sejam Orixás, sejam antepassados; a dança e o canto.

Na África cada cidade, cada família cultuava seus antepassados. Havia, somente para o coletivo, grandes entidades protetora, quase sempre da cidade. Mas em casa, no recanto do lar, cada família cultuava seus antepassados, seus mortos ilustres, seus Orixás. No Brasil, dada a situação de escravidão que os negros e negras foram submetidos, o culto teve que sofrer uma simplificação. Já não era mais possível que cada família cultuasse seus orixás, tendo em vista que, em terras brasileiras, já não existiam família consanguíneas. Reinventada, portanto, a família, houve consequentemente a necessidade de reinventar--se o culto. Sobreviveram a viagem pelo Atlântico um grupo reduzido de Orixás. São eles: Exu, Ogun, Oxóssi, Ossãe, Omolu ou Obaluaiê, Nanã, Oxumarê, Oxalufã, Oxaguiã, Iemanjá, Oxum, Iansã, Xangô, Iroko, Ewá, Obá, Logunedé. Também são cultuados: Ibeji. O culto aos Eguns, que são os mortos, é feito separadamente do cultos aos Orixás.

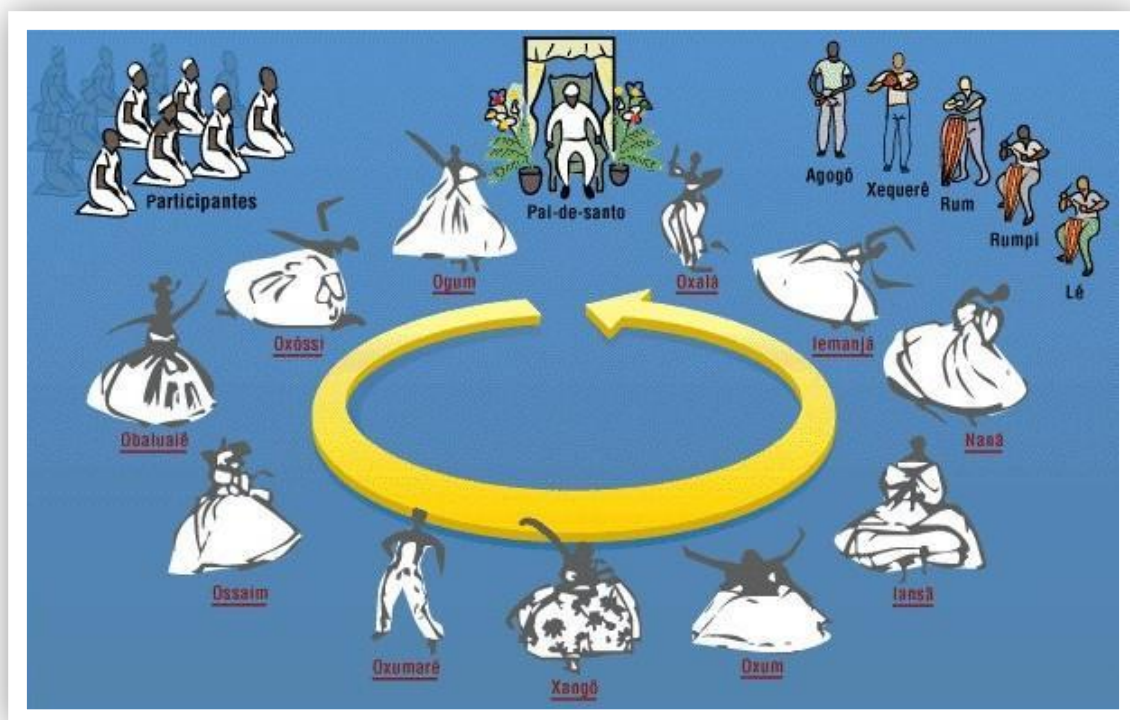


Figura 17: Xirê de Candomblé, fonte: <http://www.palmares.gov.br/2011/05/13-de-maio-cultura-e-politica-em-celebracao-a-data-no-estado-de-pernambuco/>

O quadro acima representa a estrutura mínima de uma casa de Candomblé. Nele vemos: o pai de santo ou a mãe de santo, sacerdote principal responsável pela iniciação de novos filhos; os tocadores de instrumentos musicais: os atabaques run (o maior), rumpi (o do meio) e lê (o menor), o agogô e o xequerê; os participantes: convidados e filhos que não participaram da roda entre outros; e a roda dos Orixás. No Candomblé as festas se iniciam com a roda, o xirê, na qual se cantam cantigas para cada Orixá, os saudando e os chamando para incorporem em seus filhos.

Para se iniciar uma pessoa deve frequentar uma casa de Candomblé, na qual será “escolhida” por seu Orixá pessoal para a iniciação. Há, entretanto, qualidades diferentes de iniciação. Para aqueles e aquelas que incorporam, que passam pelo transe, que, no popular, “recebem santo” a iniciação é feita em um longo período de dias (Xangô 12 dias, Omolu e Nanã 14 dias e os outros Orixás 16 dias), neste período a pessoa passará por diversos e sofisticados rituais: o bori, quando se dá comida para a cabeça da pessoa; a lavagem dos fios de conta, a raspagem total dos cabelos, as saídas públicas entre outros. Para aqueles e aquelas que não “recebem santo” a iniciação é feita em menos dias e com uma simplicidade ritual: os homens serão os ogãs e as mulheres as ekedés.

Lembrando: o primeiro ser criado foi Exu, lá estava ele ao lado de Olurum, tudo observando e tudo sabendo. Do lado direito Exu e do lado esquerdo de Olódumarè está Orumilá. Os dois – Exu e Orumilá – são os patrões do oráculo. O jogo de búzios é a maneira que as pessoas têm de consultar seu destino. Exu e Orumilá falam pelos búzios. Vejamos o mito de criação individual.

Cada pessoa ao nascer tem seu corpo formado por Oxalá e sua cabeça – seu ori – por Ajalá. Ajalá faz cada cabeça de um elemento da natureza. Em algumas ele coloca terra, em outras o vento, em outras ainda o raio. Cada cabeça tem um destino. Tem um caminho – odú, a percorrer na terra. De posse de seu corpo e de sua cabeça a pessoa comparece diante de Olódumarè, que proclama, portanto, o seu destino. Ao nascer, cada indivíduo esquece qual cabeça escolheu e qual destino lhe está reservado. É no oráculo, no jogo de búzio, que ela irá conhecer o que melhor fazer para que seu percurso na terra seja de felicidade, realização e afastamento do mal. O jogo de búzios é composto por 16 búzios, que são conchas de praia, chamados merindilogún.

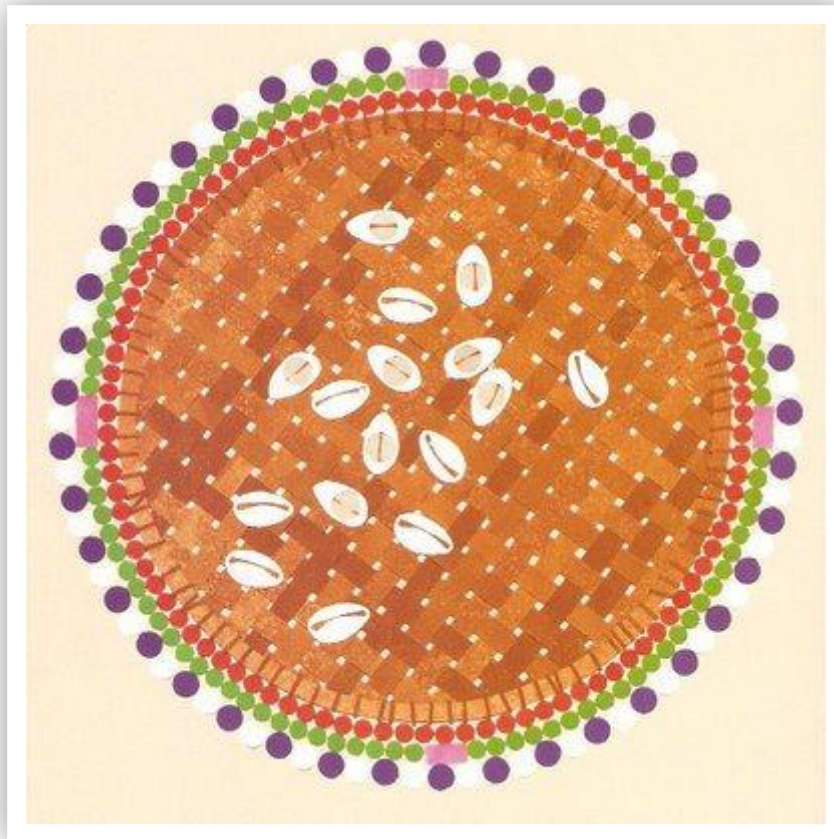


Figura 18: Opelé os búzios, fonte: <http://ocandomble.wordpress.com/2009/01/22/o-o-pele-e-os-buzios-nao-sao-jogo-de-casino/>

A umbanda foi criada em terras brasileiras no início do século XX e se caracteriza pelo intenso culto, do que os Candomblés chama de Eguns, dos antepassados: pretos velho, caboclos, crianças e os diversos exus, que neste caso não é o Orixá Exu, mas antepassados ilustres, quase sempre, malandros, prostitutas e traquineiros: Zé Pilintra, Pompa-gira, Sete Capas, Tranca Rua entre outros. A umbanda não faz a iniciação com ritos sofisticados. Não há raspagem da cabeça, recolhimento por longo período. Em toda sua estrutura ritual foi abolida, quase que completamente, a matança de animais.

Há um culto separado, quase secreto, realizado em poucas casas: o culto aos Eguns:



Figura 19: Eguns, fonte: <http://ocandomble.wordpress.com/2012/02/13/o-culto-a-egungun-parte-3/>

Os Eguns são pessoas que morreram e que se tornaram antepassados ilustres. Quase sempre são negros brasileiros ou africanos escravos. Seu culto é imerso em rituais secretos e em evocações privativas dos homens. Não se misturam Orixás e Eguns em um mesmo culto. Somente Iansã, Orixá que se tornou mãe dos Eguns, pode participar de determinadas partes do culto, mas não do culto todo. Os homens, iniciados como Ojês, ficam responsáveis pelo culto e por manter os Eguns longe dos mortais. Reza o mito de que ao tocar em um Egun ou este em uma pessoa viva, a pessoa atrairá para si infortúnios ou mesmo poderá morrer.

Para finalizar apresentamos um quadro resumido comparando o Candomblé com a Umbanda:

CANDOMBLÉ

Rituais de iniciação com sangue e resguardo rigoroso

Culto aos Orixás

Identidade africanizada

UMBANDA

Iniciações menos complexas, ligada ao desenvolvimento do relacionamento da pessoa com suas entidades pessoais

Culto aos Orixás e aos antepassados feitos juntos

Identidade brasileira, forte acento no sincretismo e na mistura com outras

	religiões, principalmente o catolicismo e o Kardecismo
Não tem fundador conhecido	Tem como fundador o caboclo Sete Encruzilhada
Sangue das matanças como elemento ritual principal	Rituais com frutas, raramente utiliza sangue
Incorporação como culto, somente em determinados espaços e ocasiões	Incorporações mais constantes
Ebós, oferendas, como purificação	Defumador e banhos para purificações
Origem remota no Continente Africano	Origem no Brasil, em São Gonçalo, Niterói, Rio de Janeiro

As relações inter-religiosas

O samba-enredo da Escola de Samba Imperatriz Leopoldinense em 2010, de autoria de Jeferson Lima, Flavinho, Gil Branco, Me Leva e Guga, tinha o seguinte título: “Brasil de todos os deuses”. Sua letra:

Terra abençoada / Morada divinal / Brilha a coroa sagrada / Reina Tupã, no carnaval / Viu nascer a devoção em cada amanhecer / Viu brilhar a imensidão de cada olhar / Num país da cor da miscigenação / De tanto Deus, tanta religião / Pro povo, feliz, cultuar / O índio dançou, em adoração / O branco rezou na cruz do cristão / O negro louvou os seus orixás / A luz de Deus é a chama da paz / E sob as bênçãos do céu / E o véu do luar / Navegaram imigrantes / De tão distante, pra semear / Traços de tradições, laços das religiões / Oh, Deus pai! Iluminai o novo dia / Guiai ao divino destino / Seus peregrinos em harmonia / A fé enche a vida de esperança / Na infinita aliança / Traz confiança ao caminhar / E a gente romeira, valente e festeira / Segue a acreditar / A Imperatriz é um mar de fiéis / No altar do samba, em oração / É o Brasil de todos os deuses! / De paz, amor e união.

Apesar de manter uma ligação direta entre o Cristianismo e os brancos e o Candomblé e os negros, a letra do samba aponta para um “Brasil de todos os deuses”, para um Brasil da miscigenação, o que parece ser o desiderato de todos os grupos religiosos: uma nação em que, apesar das diferenças de crença e culto, não haja animosidade entre as religiões. Ou melhor, a animosidade que possa existir seja aquela apontada por Pierucci, que não se traduz por comportamentos intolerantes: “no espaço das escolhas privadas de pertença individual a grupos religiosos, a disputa e a agressividade verbal são, digamos assim, comportamentos corriqueiros [...] a relação competitiva entre os cultos é uma obviedade” (Pierucci, 1996, p. 6, 7). Os grupos religiosos que tenho observado desejam que tal competitividade óbvia não determine suas relações no espaço público e nem os faça inimigos em uma guerra sem fim.

Antigamente havia uma anedota que dizia que três coisas se achavam em qualquer rincão pelo Brasil: uma garrafa de Coca-Cola; uma agência do banco

Bradesco e uma igreja da Assembleia de Deus. Humor ou não, a Coca-Cola continua a ser um forte indicativo da globalização; o Bradesco é um dos maiores bancos particulares brasileiros; e a Assembleia de Deus continua a ser a denominação não católica com o maior número de adeptos. No Censo IBGE-2000, a Assembleia de Deus era a denominação com o maior número de adeptos; possuía 8.418.140 membros, o que correspondia a 32% dos evangélicos e 48% dos pentecostais. A Igreja Católica tinha 26.184.941 membros.

Parece que as coisas no campo religioso brasileiro são assim: mudam e permanecem iguais. Não há, por exemplo, quem não tenha visto um crente ou vários deles pregando em praça pública, muitas vezes sem nenhum recurso, usando somente a voz; ou um bispo ou padre falando nos jornais televisivos sobre algum assunto nacional, inclusive não religioso; ou um ebó em uma encruzilhada. Os atores religiosos não são novos, parece que nova é a forma com que cada grupo religioso se posiciona em relação ao outro e, principalmente, ao espaço público, às políticas públicas e à ação do Estado.

O que vimos foi que a Igreja Católica produziu mudanças para atrair para si novos atores sociais; as igrejas protestantes históricas preocupam-se com sua imagem e com a afirmação da sua diferença em relação às novas igrejas pentecostais e neopentecostais; os pentecostais crescem nas bancadas políticas, no número de templos e na presença midiática; os neopentecostais aprimoram suas formas de conquista do público e de ascensão social; as religiões afro-brasileiras atraem e são atraídas por setores dos movimentos sociais, em especial os movimentos negros, e acabam reivindicando uma maior participação do Estado na garantia de seus direitos.

Não há como negar, se é que alguém negue, que as religiões continuam a ser um elemento forte na sociabilidade do brasileiro e nas definições de suas identidades particulares e da identidade nacional. Mais do que sociabilidade, os grupos religiosos, como vimos neste capítulo, são atores importantes na definição e na redefinição dos projetos de nação. Católicos, protestantes, pentecostais, espíritas, afro-brasileiros, entre outros, encontram-se em suas instituições particulares (igrejas, terreiros, templos etc.), mas também no espaço público, definindo, ou tentando definir, o que venha a ser liberdade, tolerância, intolerância, democracia, participação social, combate e guerra. Parece-me – esforçando-me para me manter distante da futurologia – que no Brasil a religião será, cada vez mais, um fator decisivo de nossa tão discutida identidade.

Os embates no campo religioso brasileiro representam um espaço onde os conflitos e as interações estejam menos relacionados ao princípio da crença e do culto e mais às disputas políticas. Neste sentido, a presença das religiões no espaço público está vinculada às definições do que seja nossa Nação.

Neste caso, é bastante pertinente uma questão levantada pelo antropólogo Marshall Sahlins: “quais são as condições estruturais e situacionais que determinam que às vezes totalidades e às vezes indivíduos se elevem à condição de fazedores da história?” (2006, p. 123).

A pergunta de Sahlins me leva a questionar quem são afinal os “fazedores da história” dos movimentos organizados de combate à intolerância religiosa: os padres, os pastores e os pais de santo? Ou a Igreja Católica, a Igreja Presbiteriana, os judeus, os muçulmanos ou os afro-brasileiros?

Desta forma, se são os líderes ou os grupos religiosos que mudam ou mudarão as relações inter-religiosas é algo que no momento não sabemos. A única coisa que podemos afirmar é que há pessoas e grupos mobilizando-se para que as versões dominantes de nosso campo religioso sejam modificadas, como veremos na Aula 3.

AULA 03 – OS MOVIMENTOS SOCIAIS, O ESTADO E AS RELAÇÕES INTER-RELIGIOSAS

Apresentação

Nesta aula veremos como na contemporaneidade têm surgido novos paradigmas que orientam as agendas políticas tanto dos movimentos sociais como do Estado no combate à intolerância religiosa e/ou na promoção da liberdade religiosa. Optamos por não tratar o assunto de forma abstrato, para que isso não aconteça, apresentaremos ações concretas. Vamos tomar como base o surgimento da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro – CCIR e algumas ações do Executivo, Legislativo e Judiciário. Esperamos que tais ações e suas breves análises sirvam para que possamos entender as relações entre os Movimentos Sociais e o Estado e as religiões. Entretanto, para compreendermos o surgimento dos novos movimentos sociais, será necessário fazer um pequeno recuo no tempo, para conhecermos alguns movimentos sociais que tiveram como motivação o elemento religioso. Vamos ao nosso percurso!

Introdução

Na aula anterior vimos às ações de diversos grupos religiosos. Vimos suas doutrinas, suas crenças e as formas de organização. Pudemos perceber a multiplicidade de formas de culto e de crença religiosa. Nesta aula a proposta é pensar como a sociedade civil se relaciona com o fenômeno religioso.

Nunca é demais lembrar, que o Estado brasileiro é laico desde a proclamação da República, mas, apesar da laicidade do Estado, como já vimos em outras Aulas,

o Estado, de várias maneiras diferentes tem se envolvido com alguns setores religiosos.

Para iniciar, gostaríamos de ressaltar uma diferença com outros contextos nacionais. Em diferentes países os movimentos sociais que reivindicam a liberdade religiosa, quase sempre são movimentos laicos; enquanto que no Brasil a quase maioria dos movimentos sociais que tem suas agendas exclusivamente voltadas para a luta pela liberdade religiosa e/ou o combate à intolerância religiosa são movimento constituídos por segmentos religiosos, na maior, pelos integrantes das religiões afro-brasileiras.

Quando estamos falando de Estado, mantemos a clássica tripartição montesquiana que divide o Estado em Judiciário, Executivo e Legislativo. Para Montesquieu:

“Existem em cada Estado três tipos de poder: o Poder Legislativo, o Poder Executivo das coisas que dependem do direito das gentes e o Poder Executivo daquelas que dependem do direito civil. Com o primeiro, o príncipe ou o magistrado cria leis por um tempo ou para sempre, corrige ou anula aquelas que foram feitas. Com o segundo, ele faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, instaura a segurança, previne invasões. Com o terceiro, ele castiga os crimes, ou julga as querelas entre os particulares. Chamemos este último poder de julgar e ao outro simplesmente poder executivo do Estado.” (2000, p. 167, 168).

Nossa proposta é começarmos pelos Movimentos Sociais, para depois vermos as ações do Estado.

A formação dos movimentos sociais religiosos

Maria da Glória Gohn, em sua pesquisa sobre os movimentos sociais no Brasil no período de 1789 a 1995, que deu origem ao livro *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*, listou vários movimentos e lutas sociais que possuíam algum componente religiosos. É importante ressaltar que a autora faz uma advertência: “nossas pesquisas nos têm indicado que não existem movimentos puros, isolados, descontextualizados de qualquer grupo, partido ou instituição” (2001, p. 23). Isto quer dizer que os movimentos que estamos classificando como possuindo um elemento religioso contextualizam-se na sociedade mais ampla, extrapolando, muitas vezes, suas primordiais motivações religiosas. Entretanto, ainda assim, cremos poder tratá-los como movimentos e lutas sociais que objetivaram conquistas no campo religioso e que tiveram como atores preeminentes indivíduos e/ou grupos ligados as religiões.

Abaixo apresentamos alguns dos principais movimentos e lutas sociais listados por Maria da Glória Gohn, não é de forma algum uma proposta de exaurir o tema, mas de apresentar tais movimentos para que possamos entender de que há muito tempo no Brasil as religiões fazem parte da cultura cívica nacional:

DATA	NOME	LOCAL	DESCRIÇÃO
1835	Revolta dos Malês	Bahia	Insurreição de escravos muçulmanos contra o governo da Bahia conseguiu a adesão de integrantes das religiões afro-brasileiras
1872	Questão religiosa	Rio de Janeiro	Movimento iniciado devido a desentendimentos entre maçons e católicos, adquiriu dimensões de uma questão nacional ao longo da década de 1870
1874	Revolta dos Muckers	Rio Grande do Sul	Iniciada em 1872 a partir de uma seita criada por uma família alemã
1874/1897	Revolta dos Canudos	Sertão nordestino	Liderada por Antonio Conselheiro. Movimento de resistência de caráter social-libertário
1906	Sociedade Beneficente dos Homens de Cor	São Paulo	Sociedade ligada às irmandades católicas de proteção aos pretos
1912/1915	Movimento dos monges	Paraná e Santa Catarina	Levante e graves conflitos sociais provocados por grupos de fanatismo religioso
1912	Revolta no Contestado	Paraná e Santa Catarina	Conflito entre sertanejos e seguidores do líder religioso João Maria. Foi uma luta de camponeses sem terras, posseiros e pequenos proprietários
1913	Movimento no sertão do Cariri	Ceará	Liderado pelo Padre Cícero, objetivava depor o governador do estado de Ceará
1914	Movimento milenarista	Juazeiro do Norte, Ceará	Liderado pelo Padre Cícero
1926	Ações de Padre Cícero	Juazeiro do Norte, Ceará	Diversas ações coletivas marcaram as ações do pe. Cícero no Ceará, entre elas: distribuição de comida aos retirantes da seca; chefia de um

1931	Movimento Doninha do Ranque Novo	Mato Grosso Sul	grupo de cangaceiros Movimento de fanatismo religioso
1935	Revolta do Caldeirão	Ceará	Liderado pelo beato Lourenço, que estimulava os sem-terra a invadirem terras
1954/1964	Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC).		A JAC, JOC e JUC foram baseadas no humanismo cristão, tendo sua inspiração na filosofia de Jacques Maritain. Sua penetração nas áreas que se propuserem foi fortemente marcada pelos novos rumos que a Igreja Católica assumiu a partir do Concílio Vaticano II
1957/1964	JUC		A JUC participou ativamente dos movimentos estudantis do período que antecedeu ao governo militar de 1964
1961	Ligas camponesas	Nordeste	Contou com a participação de setores progressistas da Igreja Católica
1962	Ação Popular		Movimento inspirado em Jacques Maritain, Teilhard de Chardin, Mounier e do Padre Lebrecht. Aos poucos a Ação Popular se identificou com uma linha política mais próxima ao Partido Comunista do Brasil (PCdoB)
1968	Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)		Surgiram como parte da nova política das pastorais da Igreja Católica no Brasil, o cristão passou a ser definido como aquele que luta contra as injustiças sociais
1971	Movimento das Pastoris de Periferia Urbana	São Paulo	Criada para trabalhar com um público carente, em um momento de total cerceamento dos canais tradicionais de participação política e social
1972	Movimento do Custo de Vida	São Paulo	Surgiu ligado às ações da Igreja Católica, apoiado por sua ala da Teologia da Libertação, tendo as CEBs como base de

1972	Movimento dos Loteamentos Clandestinos	São Paulo	ação	Também surgiu da Igreja Católica e das CEBs para ocupação, por sem tetos, de áreas urbanas
1975	Comissão Pastoral da Terra (CPT)			Movimento que teve um papel fundamental na criação e desenvolvimento de inúmeros movimentos sociais no campo. Ligado a Igreja Católica
1979	Movimento de Lutas por Creche	São Paulo/Belo Horizonte		Organização das mulheres integrantes das CEBs para a criação de creches para filhos de trabalhadoras
1979	Movimento dos Sem-Terra	Santa Catarina		Movimento fortemente influenciado pelas CEBs e pela CPT, que objetiva a conquista de terras para os não a tem
1979	Movimento das Favelas	São Paulo/Belo Horizonte		Desde a fundação de organizações das favelas a Igreja Católica, por meio de suas pastorais sociais, vem tentando organizar, estimular e coordenada este movimento
1981	Movimento Assembleia do Povo	São Paulo		Movimento articulado à Igreja Católica teve como base a atuação de moradores de favelas
1987	União dos Movimentos da Zona Leste de São Paulo	São Paulo		Movimento popular mais forte e com maior expressividade no final da década de 1980 em São Paulo, surgiu a partir das lutas das CEBs, liderado pelo bispo Dom Angélico. Este movimento participou da administração municipal do Partido dos Trabalhadores entre 1989 e 1992

O sociólogo Antonio Flávio Pierucci aponta para a formação de um novo léxico entre os novos movimentos sociais que reivindicam por políticas diferencialistas. Esse novo léxico é composto pelas seguintes expressões: direito à diferença; legitimidade das diferenças; valor das diferenças; respeito às diferenças; convívio com as diferenças; defesa das identidades coletivas; preservação das particularidades culturais; respeito das mentalidades específicas; irredutibilidade da experiência de gênero; experiência peculiar das mulheres como mulheres (1999, p. 31).

Portanto, o descentramento dos sujeitos, a emergência de uma pluralidade de atores sociais e a crise dos movimentos sociais herdeiros das décadas do governo militar (Associações de moradores, Associações de favela, CEBs entre outros), fez com que surgissem novos movimentos sociais, fortemente influenciados pelo conceito de cidadania e de participação política. Conforme Bernardo Sorj:

“A tendência dos novos movimentos sociais é de se voltarem para novos interesses fora do mundo da produção e do marco político nacional. Redes sociais, territórios e identidades, em sociedades complexas, nunca se superpõem, mas no período de hegemonia do Estado-nação houve um esforço para concentrar as identidades coletivas dentro do espaço nacional [...] na sociedade moderna, a formação de identidades coletivas está em geral associada à luta por direitos específicos. Direitos e identidades caminham juntos.” (2000, p. 88, 91).

Apesar de termos datados a participação do elemento religioso nos movimentos e ações coletivas a partir de 1835, há, entretanto, novas questões sendo colocadas pelos novos movimentos sociais, em especial, no que nos interessa, pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro. Estas novas questões comprometem, fortemente, às escolas na definição de novos paradigmas de tolerância, como veremos nas próximas aulas.

Movimentos sociais e laicidade

Para começarmos a conversar sobre as relações entre os movimentos sociais e a laicidade, será necessário pensarmos um pouquinho sobre o que vem a ser laicidade.

A laicidade é a forma institucional que toma nas sociedades democráticas a relação política entre o cidadão e o Estado, e entre os próprios cidadãos. A laicidade permitiu instaurar a separação da sociedade civil e das religiões, não exercendo o Estado qualquer poder religioso e as igrejas qualquer poder político. A laicidade visa, antes de tudo, proteger o Estado da gerência das religiões e proteger as religiões das preferências do Estado.

A Constituição Federal de 1988 reza em seu Artigo 19:

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

II - recusar fé aos documentos públicos;

Para garantir simultaneamente a liberdade de todos e a liberdade de cada um, a laicidade distingue e separa o domínio público, onde se exerce a cidadania, e o

domínio privado, onde se exercem as liberdades individuais: liberdade de pensamento, de consciência, de convicção e onde coexistem as diferenças. Pertencendo a todos, o espaço público é indivisível: nenhum cidadão ou grupo de cidadãos deve impor as suas convicções aos outros. Simetricamente, o Estado laico proíbe-se de intervir nas formas de organização coletivas, sejam elas: partidos, igrejas, associações entre outras, às quais qualquer cidadão pode aderir e que relevam do direito privado. A laicidade garante a todo o indivíduo o direito de adotar uma convicção, de mudar de convicção, e de não adotar nenhuma. A laicidade do Estado não é, portanto uma convicção entre outras, mas a condição primeira da coexistência entre todas as convicções no espaço público. Uma maneira errônea de entender o estado laico é achar que o mesmo é antirreligioso. De modo algum. A laicidade não é irreligião: ela oferece a melhor proteção às confissões minoritárias, pois nenhum grupo social pode ser discriminado. Por princípio, a laicidade garante a liberdade de crença e de culto dentro dos limites das leis comuns e da ordem pública. A laicidade defende a multiplicidade das culturas contra as tentativas de uniformização.

Como diria Maria da Glória Gohn

“A cidadania nos anos 1990 foi incorporada nos discursos oficiais e ressignificada na direção próxima à ideia de participação civil, de exercício da civilidade, de responsabilidade social dos cidadãos como um todo, porque ela trata não apenas dos direitos, mas também de deveres, ela homogeneiza os atores.” (2008, p. 75).

Estas transformações no quadro dos movimentos sociais e das ações coletivas, no período imediatamente posterior a implementação do processo democrático no Brasil, fez com que surgissem novos atores sociais e que os antigos atores passassem por transformações tanto em suas agendas políticas como nas estratégias de ação.

Neste sentido, os movimentos sociais com forte aceno religioso, quase sempre ligados a Igreja Católica, foram paulatinamente descentrados das ações sociais para dar lugar a novos movimentos sociais. Estes novos movimentos apesar de se comporem, muitas das vezes, a partir do elemento religioso, reivindicavam não só a defesa da cidadania, está começava ser garantida pelo processo de democratização, mas passaram a reivindicar liberdade religiosa ampla, identificando, neste momento, alguns grupos religiosos como fragilizados, não contemplados com o que na época chamava-se de “liberdade religiosa”, quase sempre pautada pelo catolicismo e, no máximo, pelo protestantismo.

Os movimentos sociais passam, portanto, a reivindicarem uma liberdade religiosa ampla, que contemplasse, principalmente, religiões minoritárias, em especial as religiões afro-brasileiras. Surgem, portanto, movimentos de afirmação e defesa das identidades afro-brasileiras nas suas manifestações religiosas: os candomblés e as umbandas.

Entretanto, não podemos ser ingênuos em achar que no Brasil o Estado sempre foi laico, se é que hoje o seja! A laicidade do Estado antes de ser uma realidade, subentendida como a separação entre o poder estatal e o espiritual, constitui mais um ideal do que uma realidade. Vejamos por que:

A primeira Constituição brasileira, datada de 1824, estabeleceu a Igreja Católica como religião oficial do Império:

Art. 5. A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo.

Foi somente com a instauração da República que em 7 de janeiro de 1890 foi decretada a separação entre Estado e religião. Entretanto, a Igreja Católica continuou a fazer pressão que teve reflexo na Constituição Republicana de 1891.

Na Constituição de 1934 a pressão da Igreja Católica continuou, conseguindo com que seja aprovado o Artigo 153 a respeito do ensino religioso e o artigo 17, III que cria a ideia de “colaboração recíproca” entre o Estado e a religião, favorecendo, desta maneira, a Igreja Católica, pois esta possuía condições matérias e humanas para fazer “colaboração recíproca” com o Estado nas áreas de saúde e educação.

Também no período do Estado novo (1930-1945), no governo de Getúlio Vargas, houve forte pressão social que resultou na perseguição e repressão policial as religiões afro-brasileiras. Entretanto, dada a contradição, foi no mesmo governo Vargas que as religiões afro-brasileiras conseguiram a autorização para tocarem seus instrumentos musicais – e fazerem seus cultos – sem ser na clandestinidade.

Para ler as Constituições veja:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/principal.htm

Para concluir, é importante frisar que no Brasil há uma peculiaridade interessante: a laicidade do Estado, ou sua tentativa de se estabelecer, não vem acompanhada, ao contrário, de uma secularização da sociedade. Em outras palavras, mesmo com um Estado laico, a sociedade brasileira cada vez mais é religiosa. Este processo tem um impacto importante nos movimentos sociais, que apesar de defenderem a laicidade do Estado não se constituem em movimentos seculares, mas, na quase maioria, em movimentos constituídos de religiosos.

Confira um bom glossário sobre laicidade em:

<http://www.nepp-dh.ufrj.br/ole/conceituacao1.html>

Um bom exemplo de defesa da laicidade do Estado foi feita por Barack Obama em sua campanha eleitoral, veja o discurso e tente aplicá-lo para a realidade brasileira:

http://www.youtube.com/watch?v=_IHQr4Cdx88

Veja o texto do discurso em:

<http://www.nepp-dh.ufrj.br/ole/posicionamentos7-1.html>

A Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro

Em março de 2008, conforme relato da mãe de santo Fátima Damas, foi formada a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa – CCIR no Rio de Janeiro em função da denúncia que alguns líderes das religiões afro-brasileiras fizeram a respeito do tratamento dado aos integrantes destas religiões por traficantes na comunidade do Morro do Dendê, na Ilha do Governador. Estes estariam expulsando e proibindo as práticas religiosas daqueles. Tais denúncias levaram líderes religiosos a organizar uma manifestação na escadaria da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro e, posteriormente, a fundar a CCIR. Entretanto, a Comissão só passou a ter densidade social a partir de uma série de reportagens que trataram do tema da intolerância religiosa e que trouxeram a público o caso de Felipe Gonçalves (apresentado a seguir). Atualmente o porta-voz da CCIR é Ivanir dos Santos

Atualmente integram a CCIR várias instituições e grupos, entre eles: Centro de Articulação de Populações Marginalizadas – CEAP; Congregação Espírita Umbandista do Brasil – CEUB; Centro de Integração da Cultura Afro-brasileira – CIAFRO; Associação Movimento Afro Religioso; Temenos Aetós Thesmophoros – Tradição Wiccana Heládica; União Cigana do Brasil; Masjid Nur – Mesquita da Luz; Movimento Umbanda do Amanhã; Círculo Religioso Pai Joaquim de Aruanda; Irmandade dos Crêoulos Africanos Mulçumanos Malês; Centro Cultural Iorubá; Ilê Axé de Ogun-Já; União Wicca do Brasil; Conselho Espírita do Estado do Rio de Janeiro; Casa de Jurema; Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro; Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro; Casa Cristã de Caridade Irmandade Batuíra e Pai Miguel das Almas; União Espiritualista de Umbanda do Estado do Rio de Janeiro; Circulo Religioso Ogum, Horus & Rá.

Em 2010, a CCIR produziu um vídeo com o título: “Caminhando a gente se entende”, com duração de 41min20. Neste vídeo, Fátima Damas esclarece sobre a fundação da CCIR:

“A bandidagem começou por influência dos maus religiosos a ir às casas e aos terreiros no Morro do Dendê, então, fecharam aquelas casas todas por influência do tráfico. Aquilo trouxe uma revolta muito grande para nós, os nossos irmãos nos pedindo socorro, indo nas delegacias e não sendo atendidos; isso chegou ao nosso conhecimento, foi onde eu, através da

CEUB, resolvi intervir nisso tudo, então chamamos todas as lideranças e nós resolvemos ir para a escadaria da ALERJ para que os políticos nos ajudassem, tomassem uma providência. Foi assim que aconteceu a coisa, e a coisa foi crescendo e chegou ao ponto que chegou.”

Outro que dá sua versão sobre a criação da CCIR, no mesmo vídeo, é Ivanir dos Santos:

“A comissão surge somente com religiosos de matriz africana e, no decorrer desta primeira caminhada, eu percebi que deveríamos ampliar esse apoio; foi quando nós sugerimos que pudesse agregar as outras religiões; eles entraram de forma muito tímida. Já na segunda caminhada, se você observar, aumentou o número de ciganos, hares, muçulmanos, aumentou uma presença católica mais organizada. Na terceira, já foi diferente [...] o que eu tenho defendido é que você não pode lutar contra a intolerância religiosa sozinho, isolado; a intolerância é uma ameaça à democracia e somente um arco de segmentos que querem a democracia – cada um que escolha a religião que quer seguir ou não ter religião – é que pode criar uma frente de combate à intolerância religiosa [...] o que tenho observado é que tem que envolver intelectuais, estudantes, professores, jornalistas, artistas. É como se estivessem evitando que se instalasse no Brasil uma ditadura de um único segmento, que acha que a partir de sua religião, que é boa para todos e não respeita a diversidade que o Brasil tem, essa é sua maior riqueza.”

O vídeo termina com Ivanir dos Santos junto a outros líderes religiosos; em sua fala, ele trata da democracia e da globalização da intolerância:



Figura 20: print do vídeo “Caminhando a gente se entende”, fonte: <http://www.youtube.com/watch?v=9D46Srs9RUc>.

“Vocês têm visto que no mundo a intolerância tem dividido sociedades; estão vendo o que está acontecendo na França em relação aos ciganos [...] para o que eu chamo a atenção é que no Brasil esse sentimento também existe e às vezes não é de grupo tão importante, não é de liderança tão importante, mas eles incomodam, eles penetram na escola, penetram na relação de vizinhança, invadem algumas casas de Umbanda e Candomblé, e também perseguem outras religiões, quebram santos católicos. Nosso papel aqui não é só reafirmar e [fazer] referência a isso, mas é criar um ambiente na sociedade, que tem que isolar este tipo de atitude, pois isto é uma ameaça à democracia. A intolerância à liberdade religiosa também ameaça a liberdade de expressão [...] quanto mais você combate à intolerância e identifica setores intolerantes, eles vão ter que assumir que são intolerantes ou vão ter que abandonar essa posição. Obviamente tem um viés fascista. Se crescer na sociedade o repúdio a essa posição, eu não tenho dúvida que será ela derrotada.”

A CCIR ganhou notoriedade a partir da organização das caminhadas em prol da liberdade religiosa. Já aconteceram quatro edições da caminhada: 2008, com a presença de 20 mil pessoas; 2009, com 80 mil pessoas; 2010, com 120 mil pessoas; 2011, com 180 mil pessoas. Durante esses três anos, além das caminhadas, a Comissão tem realizado e participado de outros eventos sociais.

A CCIR lançou em 21 de janeiro de 2009, no Cine Odeon, centro do Rio de Janeiro, da cartilha *Guia de luta contra a intolerância religiosa e o racismo*. Para acessar a Cartilha:

<http://www.emirlarangeira.com.br/imagens/guia.pdf>

No dia 26 de abril de 2010 a CCIR entregou ao presidente do Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas – ONU, Martin Uhomoibai, e à Secretaria de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR relatório sobre os casos de intolerância religiosa. Veja o relatório em:

http://www.eutenhofe.org.br/downloads/relatorio_onu.pdf

No dia 20 de outubro de 2010 a CCIR entregou carta aos candidatos à presidência da República. Veja a carta e a única resposta da presidenciável Dilma Rousseff:

[http://ccir.org.br/wp-](http://ccir.org.br/wp-content/uploads/2013/04/carta.compromisso.presidenciaveis.pdf)

[content/uploads/2013/04/carta.compromisso.presidenciaveis.pdf](http://ccir.org.br/wp-content/uploads/2013/04/carta.compromisso.presidenciaveis.pdf)

<http://ccir.org.br/dilma-rousseff-responde-a-carta-compromisso-da-ccir/>

Por ocasião da visita da muçulmana Shirin Ebadi, prêmio Nobel da Paz em 2003, a CCIR organizou um encontro no Sindicato dos Bancários, no centro do Rio de Janeiro. Na ocasião, a CCIR fez o lançamento da identidade visual da IV Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa.



Figura 21: Cartaz, fonte: <http://ccir.org.br/ccir-recebe-a-iraniana-premio-nobel-da-paz-shirin-ebadi-e-lanca-cartaz-para-a-4%C2%AA-caminhada/>

O primeiro texto público da Comissão foi o manifesto “Basta de intolerância”. O manifesto foi assinado por Fátima Damas, presidente da CEUB; Paulo de Oxalá, colunista do jornal *Extra*; José Carlos Godinho, do Templo A Caminho da Paz; Jorge Corrêa, do Templo Umbandista Ogum Megê; Neide, do Axé Opô Afonjá e Ilê Axé Oxalufan; Maria Inês, do Centro de Integração da Cultura Afro-Brasileira – CIAFRO e do Ilê Axé D’Ogumjá; vereador Átila Nunes Neto; Marcos Penna, da Associação Brasileira de Letras Afro; Marcelo Monteiro, do Centro de Tradições Afro-Brasileiras – CETRAB; Renato de Obaluaiê, da Irmandade Religiosa de Cultura Afro-Brasileira – IRMAFRO; e Jorge, do Kwe Ase Vodum Ode Killeu. Diz o documento:

“A intolerância religiosa contra as religiosidades de Umbanda e Candomblé tem atingido seu mais alto grau de manifestação. É chegado o momento de manifestarmos nossa indignação contra os casos de ódio religioso contra os templos e os religiosos afro-brasileiros.”

É possível perceber que a CCIR organiza suas atividades e/ou participa de atividades promovidas por outros grupos e movimentos enfatizando, quase que insistentemente, uma política de reconhecimento. Os grupos afro-brasileiros aparecem nas narrativas e ações da Comissão como o principal protagonista das ações de combate à intolerância religiosa e como vítimas preferenciais.

Como afirmou Bernardo Sorj

“A reconstrução de identidades oprimidas tanto pode se orientar dentro de uma lógica de reconhecimento das diferenças, num discurso em que a chave de reconstrução da identidade se dá no sentido de valores compartilhados com o resto da sociedade, quanto pode se fundamentar em uma narrativa na qual, em nome da opressão a que o grupo foi submetido, se cria uma dinâmica de crescente isolamento e rompimento com o restante da sociedade.” (2004, p. 59).

As decisões do Judiciário e os impactos nas relações inter-religiosas



Figura 22, fonte: <http://jugular.blogs.sapo.pt/1583308.html>

O Judiciário não só julga – perdoe-nos a redundância – mas produz uma série de discursos que vão se adensando além da letra da lei. Queremos trazer dois casos julgados pelo Judiciário fluminense sobre a temática religiosa. O primeiro, sobre um culto barulhento. O segundo, sobre o vagão dos evangélicos. Vejamos cada um:

Um culto barulhento

Max Weber, em sua nota n. 258 no clássico *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, lamentava a perda pelo gosto artístico da ascese protestante: “é conhecida a atrofia da lírica e da canção popular [...] mas o que surpreende mesmo é o declínio do talento musical”. No entanto, percebia o sociólogo alemão nos negros americanos, “criadores” do pentecostalismo, uma reserva de criatividade: “na América, salvo nas igrejas dos negros [...] o que se ouve o mais das vezes a título de ‘canto coral’ é uma gritaria insuportável para ouvidos alemães” (2004, p. 263, destaques meus). Tal gritaria, que parece não ter sido identificada por Weber nas “igrejas dos negros”, caracterizou – e caracteriza – o pentecostalismo, movimento religioso protestante que teve origem nas “igrejas dos negros” americanos, distinguindo, de igual forma, o neopentecostalismo brasileiro.

Gritos, bateria, guitarra, pandeiros, palmas, violões, órgãos são alguns dos produtores de som nos cultos pentecostais e neopentecostais. É característico

das igrejas neopentecostais o louvor estridente e as vozes em gritaria. Resta saber qual o limite, socialmente dado, entre o barulho e o louvor.

Em São Gonçalo, município da região metropolitana do Rio de Janeiro, a Justiça teve que decidir qual era o limite. Em 13 de julho de 2004, Rita de Cássia Medeiros de Figueiredo e seu marido Warley Maciel de Castro entraram com um processo contra a Igreja Nova Vida, do bairro Santa Catarina, em São Gonçalo, com a alegação de que “os cultos religiosos são realizados em local sem devido tratamento acústico, inclusive com as portas da igreja abertas, propagando, portanto, muito barulho para o ambiente externo [...] [Rita de Cássia], em decorrência dos transtornos, sofreu aborto espontâneo”. Em primeira instância, Rita de Cássia e seu marido receberam uma sentença favorável com o pagamento de R\$ 4.000, por danos morais, para cada um. Insatisfeita, Rita de Cássia e o marido recorreram da decisão de primeira instância. É este recurso que trago para minha tese.

Dez dias após terem entrado com o processo – 23 de julho de 2004 – o juiz emitiu um mandato de citação que obrigava a Igreja Nova Vida a suspender suas atividades “barulhentas”. Diz o mandato:

“... defere-se a liminar, para serem sustadas atividades, religiosas ou não, enquanto não se promover a instalação de tratamento acústico, pena de multa diária de R\$ 200. Ressalte-se que a liberdade de culto e de seu exercício, como garantia constitucional, há de conciliar-se com o princípio da preservação do meio ambiente, inclusive sonoro, bem comum de todos.” (art. 225 da Constituição Federal).

O que motivou a apelante a impetrar o recurso foi sua insatisfação com o valor determinado pelo juiz. O pedido inicial era de 50 salários mínimos (R\$ 27.250 – com o salário mínimo de R\$ 545 em agosto de 2011). Conforme a decisão do juiz de primeira instância, o valor indenizatório foi de R\$ 4.000, o equivalente a 7,3 salários mínimos.

A sentença do juiz de primeira instância, datada de 20 de outubro de 2009, foi a seguinte:

“Trata-se de ação de conhecimento movida por Rita de Cássia Medeiros de Figueiredo e Warley Maciel de Castro em face de IGREJA DE NOVA VIDA, aduzindo a parte autora, em síntese, que ao lado do terreno que reside foi construída a igreja ora ré que, inicialmente, realizava atividades com volume razoável, porém, posteriormente, os sons produzidos com as reuniões religiosas atingiram grandes dimensões, passando incomodar os vizinhos que providenciaram um abaixo-assinado e várias tentativas de acordo, o que foi ignorado pela ré. Assim, foram instaurados dois procedimentos administrativos: um na Prefeitura de São Gonçalo e outro junto ao Ministério Público Estadual, sendo certo que tal barulho atrapalha o cotidiano dos autores, sendo inócua qualquer tentativa de solução, requer: a) a antecipação de tutela para que a Igreja abstenha-se de executar barulho até a instalação do isolamento acústico; b) a condenação da ré a

realizar tratamento acústico impossibilitando gerar som acima de 50 decibéis durante o período noturno ou 55db durante o período diurno; e c) a compensação pelos danos morais sofridos não inferior a 50 salários mínimos [...] Liminar concedida à fl. 74. Contestação às fls. 82/100 e docs. de fls. 101/163, informando a ré, basicamente, que o alegado incômodo advém da irregular construção dos cômodos da parte autora que apresenta sua parte superior a menos de 01 metro de distância da propriedade da ré, tendo um terraço com vão aberto em desacordo com a legislação que rege a matéria. Ressalta, ainda, estarem as restrições de construções limitadas à legislação, inerentes às relações de vizinhança, sendo certo que a sua construção se apresenta legal conforme alvará de localização, sendo dotada de tratamento acústico que impede a propagação de som, sendo o janelão irregular da parte autora localizado a aproximadamente 90 cm de distância da ré o propagador do incômodo que alega a própria autora, atacando, ainda, a ocorrência de danos morais requer a improcedência dos pedidos [...] Inicialmente é de se destacar que os pedidos atinentes a não fazer barulho e a realização de tratamento acústico restaram cumpridos no curso da demanda, em razão de ações autônomas que tramitaram neste Juízo e que se encontravam apensadas ao presente feito. No tocante ao dano moral, sabe-se que este atinge os bens da personalidade, tais como a honra, a liberdade, a saúde, a integridade psicológica, causando dor, sofrimento, tristeza, vexame e humilhação à vítima. Na configuração do dano moral é necessária a presença de algum ou de todos os elementos mencionados anteriormente, tornando-se indispensáveis as regras de prudência, de bom senso, das realidades da vida, devendo o Magistrado seguir a linha da lógica do razoável, onde o mero dissabor ou a mera sensibilidade não geram dano moral. Ocorre que, no caso dos autos, os danos morais sofridos pelos autores são inquestionáveis, uma vez que demonstraram todo o desgaste sofrido em razão da perturbação de seu sossego, causando frustração, angústia e sofrimento. Ora, o dano moral é o efeito não patrimonial da lesão de direito e não a própria lesão abstratamente considerada. É todo sofrimento humano que não é causado por uma perda pecuniária. Contudo, o quantum requerido mostra-se exorbitante, devendo o mesmo servir como desestímulo à prática de ilícitos, como pena de ordem privada, levando-se em consideração a possibilidade econômica do agente, mas, sobretudo, deve ser fixada de acordo com a razoabilidade, evitando-se o enriquecimento sem causa. Pelo encimado: a) Confirma-se a tutela antecipada deferida; [...] c) JULGAM-SE PROCEDENTES os pedidos dos itens d.3 e d.4 de fl. 12 para condenar a ré ao pagamento da quantia de R\$ 4.000, para cada autor, a título de compensação pelos danos morais, acrescida de juros de 1% ao mês a contar da citação e da correção monetária a contar desta data.”

É interessante notar que o juiz de primeira instância não adentrou a questão religiosa. Sua decisão foi baseada no dano moral – honra, liberdade, saúde, integridade psicológica, causando dor, sofrimento, tristeza, vexame e humilhação à vítima – e não na liberdade religiosa ou na falta desta.

Após a decisão do juiz de primeira instância, a apelante recorreu da decisão, solicitando a reforma da sentença, com o objetivo de majorar a indenização – R\$ 4.000.

O processo passou a ser julgado pela 16ª Câmara Cível, sendo o desembargador Eduardo Gusmão Alves de Brito Neto responsável pelo julgamento. Para o desembargador, a questão religiosa, antes suprida, aparece na temática da liberdade religiosa versus direitos individuais ou coletivos. Segundo o seu arbítrio, não seria possível julgar a emissão de som além dos decibéis permitidos, isto é, a poluição sonora sem adentrar a questão religiosa, ainda que para afirmar a garantia do “livre exercício dos cultos religiosos, mas tal direito fundamental, como todos os outros, não possui caráter absoluto, devendo sofrer restrições sempre que em colisão com outros direitos individuais ou coletivos”. Resta-me uma questão: quando o direito fundamental de culto choca-se com outro direito individual ou coletivo, qual dos dois prevalece?

Outra vez o desembargador fica “cheio de dedos” para julgar. Vejamos sua argumentação completa no caso:

“Importante mencionar que a intervenção do Poder Judiciário nestas hipóteses não se caracteriza como embaraço ao direito constitucional de culto religioso, mas apenas a imposição de limites ao exercício desse direito, o que se exigiria de qualquer outro estabelecimento que estivesse a perturbar o direito de vizinhança, fosse um bar, uma boate, uma casa de show ou uma escola de música, já que nenhum desses, nem mesmo a ré, goza de qualquer privilégio nesse sentido. É que a vida em comunidade exige, para o bom aproveitamento das relações sociais, boa educação e respeito mútuos.”

O que me parece é que o desembargador quer descaracterizar o julgamento como de matéria religiosa. A coisa em si não é a religião, a igreja, mas a emissão de sons acima do suportável pela vizinhança, insistindo, dessa maneira, em uma lição de tolerância: “É que a vida em comunidade exige, para o bom aproveitamento das relações sociais, boa educação e respeito mútuos”.

Para o desembargador, a Igreja Nova Vida desrespeitou “as normas mínimas para o bom convívio”: (i) nos incômodos das noites mal dormidas; (ii) nas diversas vezes em que ambos os demandantes tiveram que ir ao estabelecimento da ré para ver cessada a barulheira; (iii) no descaso da ré ao permitir a utilização de instrumentos musicais amplificados; (iv) na alta cantoria em pleno domingo à noite. Desta maneira, a questão, conforme o desembargador, não é uma peculiaridade da igreja, mas poderia ser de quaisquer outros estabelecimentos que produzissem sons acima do permitido ao “bom convívio”. Diante do exposto, a sentença do desembargador foi a de majorar a quantia paga por danos morais para R\$ 8.000 para cada um dos autores.

Outra questão interessante do processo refere-se ao mandato de citação. Conforme mostrei acima, o mandato afirmava que: “defere-se a liminar, para serem sustadas atividades, religiosas ou não, enquanto não se promover a instalação de tratamento acústico”.

A igreja Nova Vida recorreu e o recurso foi julgado na 16ª Câmara Cível pelo desembargador Marco Aurélio dos Santos. Em sua sentença, o desembargador alega uma diferença importante: “impedir que se faça barulho em cultos religiosos, ou não, não é a mesma coisa que impedir a realização dos cultos”. Neste sentido, o desembargador reviu a sentença de primeira instância, dando provimento parcial, isto é, manteve a decisão de não permitir o barulho causado pelos cultos da Igreja Nova Vida, mas não impediu a realização dos cultos. Para o desembargador, o juiz de primeira instância “decidiu a questão além dos limites em que foi apresentada”, em termos jurídicos: *ultra petita*.

O entendimento final da 16ª Câmara Cível foi o de que a “liberdade de culto não pode servir de justificativa para a prática de conduta ilícita que contraria a tranquilidade e o sossego públicos, inclusive em prestígio à deseducação da vida em comunidade”.

O trem dos crentes

Em 4 de dezembro de 2007, o promotor Rodrigo Terra, do Ministério Público Estadual do Rio de Janeiro – MPERJ, entrou com uma ação civil pública no Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro,³ solicitando, além da proibição das pregações evangélicas nos trens urbanos do Rio de Janeiro, o controle, pela concessionária Supervia, dessas pregações por meio da apreensão dos instrumentos musicais e equipamentos de som dos grupos evangélicos. Vejamos esse processo.

A empresa Supervia é a responsável pelo transporte ferroviário na região Metropolitana do Rio de Janeiro. Seus ramais, com 89 estações, ligam o centro do município do Rio de Janeiro (estação Dom Pedro II da Central do Brasil) a diversos municípios da região Metropolitana do Rio de Janeiro.⁴ Transporta, em média, 450 mil usuários por dia. Em alguns desses ramais, o tempo transcorrido da estação terminal até a Central do Brasil é de 1 hora e 30 minutos. Durante esse percurso, em alguns vagões, grupos evangélicos fazem pregações e cantam hinos, em geral acompanhados de pandeiros, reco-recos e violões. Essa atividade religiosa, que passou a ser conhecida como “cultos nos trens” – e os vagões onde as mesmas acontecem sendo chamados de “vagões dos evangélicos” – já têm longa duração e vêm despertando os mais variados sentimentos contra ou a favor.

³ Processo n. 0221325-98.2007.8.19.0001

⁴ Belford Roxo, Duque de Caxias, Guapimirim, Japeri, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, São João de Meriti e Saracuruna.

Um dos argumentos do MPERJ na ação civil foi o de que proibir os “cultos nos trens [daria] sossego aos passageiros, já que os pregadores usam microfones e instrumentos musicais”. De início, o processo foi indeferido com fundamento no Art. 267, I e VI e no Art. 295, III do Código de Processo Civil.⁵ Entretanto, o MPERJ recorreu da sentença, sendo o recurso julgado pela juíza Viviane Vieira do Amaral que, acolhendo o recurso, proferiu a seguinte sentença em 4 de julho de 2008:

“Trata-se de ação civil pública com pedido de antecipação dos efeitos da tutela, em que o Ministério Público requer várias diligências com o fim de que seja contida a ação de pregadores evangélicos em vagões dos trens operados pela SUPERVIA. Afirma que em voz alta e se utilizando de microfones, bem como de instrumentos musicais, os pregadores prejudicam o sossego dos demais usuários do serviço, posto que estes últimos são obrigados a se submeter à doutrina religiosa que não professam [...]. A Constituição assegura a liberdade religiosa, sendo certo que ela se compreende em algumas formas de expressão, dentre estas a liberdade de crença e a liberdade de culto [...] Quanto à liberdade de culto, ficou preceituado no art. 5º, VI da CRFB, que é assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, proteção aos locais de culto e às suas liturgias [...] ocorre uma verdadeira contraposição entre as liberdades de crença de cada usuário da Supervia. Enquanto alguns professam a crença evangélica mediante a realização de culto dentro dos vagões, outros são obrigados a participar do culto em detrimento da sua própria crença. Deste modo, é imperioso resguardar a liberdade de crença que está sendo violada. A proibição de realização de culto dentro dos vagões de trem de forma alguma irá afrontar o preceito constitucional que assegura a liberdade de culto, posto que esta não é absoluta, devendo ser observado o local de sua realização. Em regra, os cultos devem ser realizados nos templos, posto que são edificações com características próprias da respectiva religião; ocasionalmente os cultos podem ser realizados em locais públicos, tais como praças e logradouros. É corrente que os usuários da Supervia não ingressam nos vagões em busca da participação em culto, mas sim com o objetivo de exercer seu direito de ir e vir, sendo certo que não lhes restam muitas opções diante do sistema viário operante. Enquanto pessoas que se dirigem a uma praça em que será realizado um culto, exercem um juízo de conveniência e oportunidade para permanecer ou não no local, [...] Assim sendo, DEFIRO a antecipação dos efeitos da tutela com o fim de determinar que o Réu adote o seguinte procedimento: a) retirar os instrumentos musicais, aparelhos de som e microfones de passageiros que, embarcados, utilizem referidos equipamentos para produzir qualquer tipo de som e se recusem a interromper a utilização dos mesmos; b) os equipamentos serão acautelados com o maquinista ou com outro empregado da concessionária, até o fim da viagem; c) que seja interrompida a prática de pregação religiosa, gritarias ou declamação em tom elevado, tão logo tenha ciência

⁵ Art. 267. Extingue-se o processo, sem resolução de mérito: I - quando o juiz indeferir a petição inicial; VI - quando não concorrer qualquer uma das condições da ação, como a possibilidade jurídica, a legitimidade das partes e o interesse processual.
Art. 295. A petição inicial será indeferida: III - quando o autor carecer de interesse processual.

do acontecimento; d) solicitar auxílio à Polícia Militar, caso não logre êxito implementar as medidas elencadas; e) manter fiscais em ordem a verificar a ocorrência das práticas citadas; f) colocar avisos em suas bilheterias e trens, em local visível, comunicando ao público a proibição da realização das práticas supracitadas, informando, inclusive, sobre a possibilidade de cessação coercitiva, pela autoridade policial, com todas as implicações legais decorrentes, caso o passageiro não atenda à solicitação dos empregados da concessionária.”

Contra a decisão que indeferiu o pedido de antecipação de tutela e que determinou que a SUPERVIA afixasse em suas bilheterias cartaz informando sobre a decisão judicial de proibição dos “cultos” nos trens coube recurso por parte do MPERJ, que foi julgado pela 12ª Câmara Cível. Passo então ao julgamento do recurso.

No acórdão, portanto, a Câmara Cível ratifica a decisão que obrigou a Supervia a comunicar (cognitivamente), através de avisos afixados em todas as estações, que estão proibidos os cultos e as pregações nos vagões das composições. A decisão da Justiça do Rio de Janeiro teve repercussão imediata. Na sessão de carta dos leitores do jornal *O Dia online* foram postados 24 comentários a respeito da decisão judicial: 41,7% dos comentários foram a favor da medida judicial, 16,6% contra e 41,7% não assumiram posição a favor ou contra. Vejamos alguns desses comentários:

Dos que foram a favor da decisão judicial: (i) eu ando de trem todos os dias e, caso eu veja algum retardado gritando religião, ligarei diretamente para o 190 [telefone da Polícia Militar]; (ii) fanáticos religiosos que se dizem evangélicos, bando de perturbados alienados que não tem o que fazer e perturba a ordem pública nos vagões; (iii) lugar de culto é nos templos, esse pessoal da igreja não tem noção do incômodo que eles causam aos demais passageiros; (iv) não interessa se as mensagens são positivas ou não, interessa é que o cliente paga para andar de trem, e não para escutar sermões de qualquer religião que seja; (v) que maravilha! uma das melhores notícias deste ano.

Dos contra a decisão judicial: (i) por que eles [a Justiça] não podem se pronunciar sobre as palavras de Deus que estão na Bíblia, contanto que não estejam perturbando a tranquilidade, pedindo dinheiro ou criticando outras religiões?; (ii) o funk, criação do Diabo, foi considerado movimento cultural, o culto que fala do bem é proibido nos trens; (iii) a Justiça liberou o Polegar da cadeia para voltar a aterrorizar a cidade, afinal, a Justiça está do lado de Deus ou do Diabo?; (iv) esta medida é inconstitucional.

Os que não se identificaram nem a favor nem contra: (i) hoje, na composição de 7h13, saindo de Santa Cruz destino a Central, o culto se iniciou em Campo Grande; (ii) quero saber se Ministério Público não caça os ladrões que estão na ALERJ [Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro] e nas prefeituras, proibir o evangelho é fácil; (iii) o certo é que não há nada de maligno em suas

pregações, pelo contrário, têm palavras positivas.

A decisão judicial, portanto, proíbe uma manifestação religiosa no espaço público para proteger a liberdade religiosa dos não crentes, que não devem ser incomodados em um espaço que, apesar de público, não é de livre circulação.

As decisões do Legislativo e os impactos nas relações inter-religiosas

O mês de agosto é conhecido entre as religiões afro-brasileiras como um mês “perigoso”, um mês de agouro. Nele se celebra o orixá Omolu/Obaluaiê, um orixá temido em função de sua ligação com a morte, com as doenças epidêmicas e por ser conhecido como um orixá que se encoleriza facilmente. Agosto é, portanto, para as religiões afro-brasileiras um mês para se ter cuidado com a saúde física, espiritual e material.

Entretanto, não foi nesse espírito de temor que algumas ações foram tomadas pelo Congresso Nacional, que viveu no finalzinho de agosto de 2009, dias abrasadores de convivência com o fenômeno religioso.

No dia 26 de agosto de 2009 foi aprovado pelo plenário do Congresso Nacional, o Decreto Legislativo 1736/2009 que regulamenta o acordo firmado entre o Brasil e a Santa Sé.

O Acordo foi assinado pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva e pelo Papa Bento XVI no dia 13 de novembro de 2008 durante a visita do Presidente ao Vaticano e necessitava, conforme está previsto na Constituição Brasileira, do referendo do Congresso Nacional⁶. Para a aprovação do Acordo o Congresso Nacional optou pelo voto simbólico, isto é, através do consenso entre as lideranças partidárias.

Algumas manifestações oriundas da sociedade civil traduziram, antes mesmo da aprovação do Acordo, uma preocupação com uma possível desestabilização da laicidade do Estado. Em 16 de julho de 2009, a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), em sua Assembleia Geral dos Associados aprovou uma moção que pedia a retirada imediata do Acordo da pauta de discussão do Congresso Nacional. Para a SBPC o Acordo “é uma ameaça ao princípio de laicidade do Estado”. Também a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) viu a aprovação do Acordo como uma ameaça à laicidade. A moção da ABA diz: “em defesa da laicidade do Estado brasileiro e em respeito à pluralidade do Brasil, conclama os membros do Congresso Nacional, especialmente do Senado

⁶ CF-1988 Art. 49. É da competência exclusiva do Congresso Nacional:

I - resolver definitivamente sobre tratados, acordos ou atos internacionais que acarretem encargos ou compromissos gravosos ao patrimônio nacional;

Art. 84. Compete privativamente ao Presidente da República:

VIII - celebrar tratados, convenções e atos internacionais, sujeitos a referendo do Congresso Nacional;

Federal, a rejeitar, por sua flagrante inconstitucionalidade, o Acordo” (ABA, 2009).

Na mesma sessão do dia 26 de agosto a Câmara dos Deputados aprovou o Projeto de Lei 5598/2009 de autoria do deputado George Hilton do Partido Progressista de Minas Gerais que regula o direito constitucional de livre exercício de crença e culto religioso. Conforme a justificativa do projeto de lei “este Projeto de Lei, o qual, para sacramentar e entender tanto a laicidade do Estado brasileiro quanto o princípio da igualdade, pode ser chamado de lei geral das religiões”. É com esse título – “lei geral das religiões” – que o Projeto de Lei passou a ser tratado.

A aprovação da “lei geral das religiões” teve como estratégia apresentar uma alternativa ao acordo firmado pelo Poder Executivo com a Santa Sé, tendo em vista que não cabe ao Congresso, conforme a Constituição Federal de 1988, emendar ou recusar quaisquer artigos dos acordos internacionais firmados pelo Executivo (CF-1988 Art. 84º). Diante disso, as lideranças partidárias ligadas à bancada evangélica⁷ decidiram propor ao Congresso aprovar a “lei geral das religiões” junto com o Acordo.

O deputado George Hilton, membro da Igreja Universal do Reino de Deus, em declaração à mídia afirmou que: “já está combinado: aprovamos o deles e eles aprovam o nosso” (G1 27/08/2009). Nessa declaração o “deles” tanto pode ser aplicado ao Executivo como à Igreja Católica, enquanto o “nosso” tanto pode ser o Congresso como os evangélicos.

É importante nos determos, mesmo que brevemente, em duas diferenças entre o Acordo e a “lei geral das religiões”. Primeiro, sobre o ensino religioso. Segundo, sobre a garantia do Estado na promoção da liberdade religiosa e no conseqüente combate à intolerância religiosa.

No Acordo com a Santa Sé o ensino religioso é tratado no Artigo 11º §1º da seguinte forma:

“O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação.”

Já a Lei 5598/09, que procurou manter a numeração de seus artigos semelhante a do Acordo, trata do ensino religioso também no seu Artigo 11º, com a seguinte redação:

O ensino religioso, de matrícula facultativa é parte integrante da formação básica do

⁷ A bancada evangélica é composta por deputados e senadores ligados as mais diferentes denominações evangélicas. Atualmente conta com cerca de 40 parlamentares.

cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de proselitismo.

Há duas diferenças entre esses artigos. Primeiro, a ênfase que o Acordo dá ao separar o ensino religioso em “católico e de outras confissões religiosas” é modificada na “lei geral das religiões” onde o ensino religioso não é ligado a nenhuma religião. Segundo, a forma com que os artigos décimos primeiros terminam. No Acordo há de se evitar a discriminação (ainda que não se saiba exatamente o que se quer dizer com esse conceito), enquanto que na “lei geral das religiões” o que deve ser evitado é o proselitismo.

A segunda diferença que gostaria de apontar entre o Acordo e a “lei geral das religiões” diz respeito à liberdade religiosa. O artigo 7º do Acordo diz o seguinte:

“A República Federativa do Brasil assegura, nos termos do seu ordenamento jurídico, as medidas necessárias para garantir a proteção dos lugares de culto da Igreja Católica e de suas liturgias, símbolos, imagens e objetos culturais, contra toda forma de violação, desrespeito e uso ilegítimo.”

Já a “lei geral das religiões”, que de novo rechaça a exclusividade dada à Igreja Católica pelo Acordo, traz duas diferenças. Primeiro amplia a “proteção” do Estado para todas as “instituições religiosas”. Segundo, trata das manifestações religiosas no espaço público. Vejamos o artigo:

Art. 6º - A República Federativa do Brasil assegura, nos termos do seu ordenamento jurídico, as medidas necessárias para garantir a proteção dos lugares de culto das Instituições Religiosas e de suas liturgias, símbolos, imagens e objetos culturais, tanto no interior dos templos como nas celebrações externas, contra toda forma de violação, desrespeito e uso ilegítimo.

§ 2º. É livre a manifestação religiosa em logradouros públicos, com ou sem acompanhamento musical, desde que não contrarie a ordem e a tranquilidade pública.

O acréscimo “como nas celebrações externas” e o parágrafo 2º pretendem ampliar as garantias do Estado para as manifestações religiosas no espaço público.

Certamente, apesar de realizar, em algumas ocasiões, missas campais (em praças, ruas e avenidas), a Igreja Católica não tem a prática de realizar seus cultos e liturgias em “logradouros públicos”, diferente de algumas denominações evangélicas que ocupam praças e ruas (e trens!) para realizarem pregações.

Entretanto, ao estabelecer o acréscimo do parágrafo segundo a “lei geral das

religiões” criou a possibilidade de existir um embaraço para algumas denominações evangélicas. Pois, também as religiões afro-brasileiras realizam suas “manifestações religiosas” em logradouros públicos, arriando suas oferendas em encruzilhadas, cachoeiras, praias, etc.

Como atualmente, um dos embates em torno do tema da intolerância religiosa está relacionado à falta de liberdade para, por exemplo, “arriar” uma oferenda nas ruas das cidades⁸ a possibilidade que a “lei geral das religiões” oferece às religiões afro-brasileiras, pode, ao invés de minimizar e, conseqüentemente, criar espaços de liberdade religiosa, acirrar as relações conflituosas entre grupos evangélicos e as religiões afro-brasileiras.

As decisões do Executivo e os impactos nas relações inter-religiosas



Figura 23: Jornal O Globo 21/11/2008, fonte: do autor.

Gostaria de fechar esta aula trazendo alguns discursos do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, doravante chamado pela alcunha de Lula. E por que sair do Rio de Janeiro quando é para tratar do Executivo? Na configuração de uma ação/discurso do Estado sobre a intolerância e a liberdade religiosa, o Poder Executivo Federal apresentou-se – e ainda se apresenta – como um parceiro importante dos movimentos sociais na construção das identidades e nas ideias-chave de combate à intolerância religiosa e à promoção da liberdade religiosa por meio de diversas políticas públicas. Neste sentido, em alguns dos discursos do ex-presidente Lula, destaca-se uma perspectiva para o Brasil que engloba os aspectos mais “tradicionais” de nossa brasilidade, como a ideia de mistura, de sincretismo, de evitação dos conflitos; e aspectos mais atuais defendidos por setores dos movimentos sociais, como o multiculturalismo e a política de

⁸ No último dia 19, uma briga entre um pastor evangélico e um candomblecista foi parar na delegacia. O autor da queixa afirmou ter tido uma oferenda destruída por um pastor, enquanto o líder evangélico alegou ter apenas pedido que o material fosse retirado da porta da igreja. O caso agora vai ser investigado pela polícia (G1 26/01/2009).

reconhecimento. Observemos esses discursos.

Tomo os discursos de Lula como representativos de uma forma de pensar da sociedade brasileira sobre os temas, as ações e a política envolvendo os diferentes grupos religiosos e de como lidar eles. Neste sentido, esses discursos apontam para o seguinte paradoxo: ao mesmo tempo em que revelam a crença na liberdade religiosa – crença, aliás, estruturante de nossas relações inter-religiosas – revelam, por meio do confronto com as ações governamentais, uma necessidade de o Estado regular as relações inter-religiosas, justificando-se por meio do discurso democrata, da aceitação das diferenças e da afirmação das identidades particulares.

Em seu discurso no 50º aniversário da Associação Brasileira Hebraica de São Paulo, no dia 15 de setembro de 2003, o ex-presidente Lula afirmou sua crença na convivência pacífica entre religiões no Brasil: “nessa terra abençoada por Deus [...] um lugar que nos permite viver em paz junto com nossos irmãos árabes”. Manifestando um desejo espiritual, Lula diz o que gostaria de ver estampado em um jornal de Tel Aviv: “uma fotografia grande de todos nós aqui [...] eles iriam falar: ‘puxa vida, tem um lugar em que as pessoas se gostam, mesmo não sendo iguais, mesmo não pertencendo à mesma religião’”.

No seu discurso na cerimônia de sanção do projeto de lei que alterou o Código Civil, garantindo personalidade jurídica às igrejas e às entidades religiosas,⁹ no dia 22 de dezembro de 2003, Lula afirmou que “é a última lei que eu sanciono, aqui, este ano. E não sei se, coincidência ou não, é exatamente uma lei que torna livre a ‘liberdade religiosa’ no país”. Mais uma vez Lula declara a sua crença na liberdade religiosa em solo brasileiro: “eu dizia, sempre, que tem três coisas que demonstram que um país vive em democracia: uma é a liberdade política, outra é a liberdade religiosa, outra é a liberdade sindical. E eu penso que nós estamos vivendo esses momentos de liberdade no Brasil”.

Em seu discurso, Lula fez questão de atribuir à sua iniciativa o direito à liberdade religiosa: “e fico mais feliz, ainda, quando no dia 22, às 16h, na frente de padres, bispos, pastores, deputados da comunidade religiosa brasileira, dizer para vocês: se alguém tinha dúvida, a dúvida acabou. É livre o direito de organizar uma igreja e da prática de sua religião”.

⁹ Lei n. 10.825 de 22/12/2003.

Art. 1º - Esta Lei define as organizações religiosas [...] como pessoas jurídicas de direito privado.

Art. 2º - Os Arts. 44 e 2.031 da Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002, passam a vigorar com a seguinte redação:

Art. 44. IV – as organizações religiosas;

§ 1º São livres a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento das organizações religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento.

Interessante que a lei alvo do discurso presidencial somente alterou dois artigos do Código Civil. Façamos um quadro comparativo, na matéria religiosa, do antes e do depois do Art. 44 da lei em questão:

ANTES	DEPOIS
<p>Art. 44. São pessoas jurídicas de direito privado:</p> <p>I - as associações;</p> <p>II - as sociedades;</p> <p>III - as fundações.</p>	<p>Art. 44. São pessoas jurídicas de direito privado:</p> <p>I - as associações;</p> <p>II - as sociedades;</p> <p>III - as fundações;</p> <p>IV - as organizações religiosas;</p> <p>§ 1º são livres a criação, a organização, a estruturação interna e o funcionamento das organizações religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento.</p>

Não há, parece-me, nenhum dispositivo legal que possa ser associado à declaração de Lula de que “a dúvida acabou” em matéria de liberdade religiosa, tendo em vista que a Constituição Federal de 1988 já havia legislado sobre esta matéria. Os acréscimos ao Código Civil feitos pela Lei 10.825/2003 favoreceram particularmente as igrejas cristãs, em especial as denominações evangélicas.

Em um longo discurso feito por ocasião da audiência com embaixadores africanos, em 25 de maio de 2007, Lula afirmou que a religião brasileira era tributária da África: “Brasil? Um país que tem, em tudo que nós olharmos, a cara da África: a alegria do nosso povo, a música brasileira, o carnaval brasileiro, a religião brasileira”. Dessa vez, Lula deveria estar pensando na umbanda, pois que outra religião brasileira lembraria a África?

Em outro discurso, ainda com africanos, na inauguração da embaixada do Benin em Brasília, em 15 de agosto de 2007, Lula fala de nossa mistura:

“Eu digo sempre que o Brasil deve o seu jeito de ser à mistura extraordinária de africanos, europeus e, em primeiro lugar, de índios brasileiros [...] dessa miscigenação saiu o jeito alegre do povo brasileiro, saiu parte de nossa religião, saiu um pouco da ginga do povo brasileiro, da beleza, da alegria do povo brasileiro.”

Continua falando de Salvador, dizendo ao embaixador: “não deixe de comer um acarajé, não deixe de conhecer algumas mães de santo que há em Salvador, porque a religião afrodescendente é uma coisa muito forte em Salvador”.

Na cerimônia em comemoração ao ano novo judaico, em 19 de setembro de 2008, em Brasília, quando a comunidade judaica comemorava o ano de 5.768, Lula associa ética, formação familiar, política e religião: “acredito que o contato

com a religião e com as tradições dos nossos povos, que desde cedo aprendemos com nossos pais, ajuda a criar os mais profundos compromissos éticos, e são esses compromissos que fundamentam, muitas vezes, as ações políticas”.

Na comemoração do Dia Nacional da Consciência Negra, em 20 de novembro de 2008, no Rio de Janeiro, Lula reafirmou o que vinha falando sobre nosso “mito de origem”: “eu dou graças a Deus. Não à escravidão, mas aos negros terem vindo para cá. Porque a mistura do negro, do índio e do europeu que estava aqui, que era o português, transformou este povo brasileiro no mais extraordinário ser humano que o planeta tem”.

Nesse mesmo discurso, o presidente declarou sua certeza de que o Brasil é uma nação onde há harmonia no convívio social: “aqui, latino-americano, europeu, palestino, judeu, africano, todos nós vivemos em paz, tranquilamente, construindo essa nação”. Continuando, Lula se referiu ao encontro que teve horas antes com líderes religiosos. No entanto, o tratamento dado pelo presidente não foi o de reforçar um projeto isolado, ele tratou do encontro no plural: “eu recebi agora *todas as religiões* para a gente evitar perseguição de uma religião sobre outra religião” (grifos meus).¹⁰

Em 12 de agosto de 2009, houve a comemoração dos 150 anos da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), na Catedral Presbiteriana no Rio de Janeiro. Lula fez um discurso especial, pois além de ter sido pronunciado em uma igreja evangélica histórica, ele nomeia algumas autoridades presentes ligadas às diferentes religiões: o senador Marcelo Crivela, da Igreja Universal do Reino de Deus; os deputados federais Arolde de Oliveira, da Igreja Batista; o bispo Manuel Ferreira, da Igreja Assembleia de Deus; Leonardo Quintão, da Igreja Batista; a secretária Benedita da Silva, da Igreja Presbiteriana. Em sua fala, Lula retomou diversas afirmações que já havia esboçado em outros discursos: somos um país religioso; há tolerância religiosa; o Estado é laico; há liberdade religiosa; o governo tem relações éticas com a religião; há o valor social das religiões.

Lula começou afirmando que “nós, brasileiros, somos, por formação, um povo de fé”. Em seguida, declarou sua crença na tolerância: “sabemos respeitar e valorizar a religiosidade em suas mais diversas manifestações e as diferentes matrizes culturais que nos formam – também visíveis em nossas religiões”.

Voltou a falar sobre a laicidade do Estado: “nosso Estado é laico, não dando qualquer tipo de preferência a entidades religiosas em particular [...] a grande

¹⁰ “A reunião, a portas fechadas, ocorreu no Centro Administrativo do Tribunal de Justiça, antes da inauguração de um monumento em homenagem a João Cândido, o Almirante Negro, na Praça XV [...] a proposta da comissão para o Plano de Combate à Intolerância Religiosa prevê a aplicação imediata da Lei 10.693, sancionada por Lula em 2003, que obriga as escolas públicas e particulares a ensinarem História da África e Cultura Afro-Brasileira. E que a Secretaria Nacional de Segurança Pública oriente as delegacias de todo o país, como já acontece no Estado do Rio, para que cumpram efetivamente a Lei 7716/89, a chamada Lei Caó, que tipifica o crime de intolerância religiosa” (*O Globo*, 20/11/2008).

verdade é que, embora o Estado seja laico, ele pode e deve trabalhar junto com as igrejas e as entidades religiosas quando o objetivo é promover o bem comum”.¹¹

Destacou a liberdade religiosa:

“... nossa Constituição garante a todos a profissão de sua fé de acordo com sua própria consciência [...] essa liberdade religiosa ganhou ainda mais vida com o Código Civil brasileiro, aprovado em 2003, que definiu claramente os direitos e os deveres para a constituição jurídica de templos e entidades religiosas e simplificou os processos administrativos para a sua abertura [...] estou certo de que são poucos os países do mundo onde a liberdade religiosa é praticada com tanta intensidade como ocorre no nosso país.”

Não descartou, entretanto, certo conflito entre grupos religiosos: “sabemos que ainda existem alguns preconceitos herdados do passado, mas intensificamos o diálogo com a sociedade e *adotamos ações educativas*, buscando promover, cada vez mais, o convívio saudável e respeitoso entre todas as religiões” (grifos meus).

No entanto, o que mais me chamou a atenção foi a maneira com que Lula associou as ações de seu governo – Fome Zero, Territórios da Cidadania e ProUni – com o Cristianismo: “é natural que parte substancial das ações do governo se baseie, primeiramente, em preceitos e ideais comuns às religiões, em especial ao Cristianismo”, repetindo o que havia dito na comemoração do ano novo judaico.

Ele falou também do papel fundamental da religião: “eu não conheço – não que não exista – mas deve ser tão insignificante que eu não conheço nenhum momento histórico em que a religião encaminhou uma nação à perdição, um bairro, uma vila, uma rua ou uma cidade”. Continuou afirmando o valor social da religião:

“... imaginem se toda criança brasileira tivesse a oportunidade de ser educada a frequentar uma igreja, qualquer que fosse a igreja [...] nós teríamos menos violência, nós teríamos menos delinquentes, nós teríamos menos gente com propensão a entrar na criminalidade e nós teríamos muito mais jovens sendo criados de forma a constituírem essa nação de pessoas totalmente de bem.”

Concluiu seu discurso fazendo uma relação com sua trajetória de vida: “não estava previsto em nenhum livro de nenhum cientista político brasileiro que um torneiro mecânico, com quatro anos de escolaridade, pudesse chegar à

¹¹ “É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I – Estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público (Constituição Federal 1988, Art. 19).

Presidência da República [...] eu só cheguei à Presidência da República por obra de Deus”.

AULA 04 – A ESCOLA E SUAS DEVOÇÕES I

Apresentação

Nesta aula iniciamos um programa mais intenso relacionado à nossa disciplina. As Aulas 1, 2 e 3 nos preparam para este momento. Esperamos que as interfaces das experiências pessoais com o estudo teórico ajudem-nos não só a compreender um fenômeno social, mas a nos transformarmos em agentes da tolerância e de uma nova e democrática maneira de vivenciarmos nosso assunto.

Introdução

Vamos fazer nossa primeira aproximação do tema desta Aula trazendo um caso que foi identificado como de intolerância religiosa e que aconteceu em uma escola pública no Rio de Janeiro. Optamos por não mudarmos os nomes, pois o incidente tornou-se público por meio da mídia. Vamos começar observando a foto a seguir:



Figura 24: Felipe Gonçalves, fonte: Jornal Extra 29/01/2009

A foto foi publicada no jornal *Extra* no dia 26 de janeiro de 2009 e mostra o aluno Felipe Gonçalves da Fundação de Apoio à Escola Técnica – FAETEC em uma sala de aula. Felipe Gonçalves, um adolescente de 13 anos, era aluno da FAETEC e foi expulso de sala de aula em junho de 2008 por uma de suas professoras, acusado de ser “filho do capeta” ou “filho do demônio”. O incidente só veio a público quando da publicação pelo jornal *Extra*, no qual o próprio Felipe narra o episódio:

“Eu estava na aula do professor Paulo Delgado, ele estava fazendo um trabalho sobre pirâmides do Egito e aí acabou o tempo dele. Foi quando entrou a professora Gislene na sala, viu eu com os fios de conta no pescoço e perguntou o que era aquilo; eu falei que era meu fio de conta, aí ela pegou minha maquete quebrou tudinho e jogou no lixo e me expulsou da aula dela; falou que não queria diabo e demônio, na aula dela não entra [...] Eu entrava na sala dela e ela botava o dedo na minha cara falando que eu era um mentiroso, que inventava calúnia, se eu tinha alguma coisa para dizer para ela; eu falei que não, e aí ela me expulsou de novo, ela não me deixava assistir às aulas.”

A partir da reportagem do jornal *Extra* se seguiram outras reportagens que ampliaram o assunto, trazendo falas de diferentes personagens. Em todas as mídias o consenso foi o seguinte: Felipe passou pelos rituais da iniciação do Candomblé (veja o quadro abaixo) e estava usando seus fios de conta o que causou a indignação da professora e o consequente ato disciplinar, que foi interpretado, por quase todos os atores sociais envolvidos, como tendo sido motivado por uma atitude intolerante em relação ao Candomblé, a religião de Felipe. As diversas narrativas relacionam a atitude intolerante da professora com uma intolerância em relação aos negros, em uma leitura que tem como pressuposto que o Candomblé e a Umbanda são religiões que preservam a cultura afro-brasileira, herdeira de uma homogênea e mítica cultura africana. Em outras palavras, o incidente passou a ser explicado mais pelo racismo e menos por explicações pedagógicas, disciplinares, crime ou outras quaisquer.



Figura 25. Capa do Jornal Extra 25/01/2009.

INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ



Conforme a maioria das casas de Candomblé, as pessoas que passam pela incorporação dos orixás devem passar por um período de iniciação. Após a iniciação, que consiste, simplificando, na raspagem do cabelo, em um banho ritual de sangue animal e no recolhimento por um período determinado, em geral 16 dias (12 dias para Xangô e 14 dias para Omolu), o neófito deverá cumprir um período de resguardo de três meses. Após esse período tem lugar uma cerimônia conhecida como “quebra do kelê”, liberando o novo adepto para suas tarefas cotidianas. No entanto, atualmente, a maioria das casas “libera” os novos iniciados, a partir do tempo de recolhimento absoluto (16 dias), para voltarem a suas atividades cotidianas, respeitando determinados preceitos até a “quebra do kelê”. Durante este período o recém-iniciado deverá usar seus fios de contas, que são colares rituais feitos de miçangas coloridas. Cada orixá possui sua cor própria.

Nos dias anteriores, o jornal *Extra* já havia publicado duas reportagens. No dia 25 de janeiro, em sua primeira página, havia a seguinte chamada: “Crianças praticantes do candomblé sofrem perseguição até nas escolas”; na foto aparece Felipe Gonçalves em uma sala de aula. A matéria, na parte interna do jornal, trazia o seguinte título: “No Rio, 25 mil crianças iniciadas no candomblé sofrem com o preconceito contra a religião até nas escolas”. O caso de Felipe serve bem para ilustrar as relações sociais contemporâneas envolvendo a escola, os

movimentos sociais e as religiões. Outros casos similares vêm acontecendo em quase todos os estados brasileiros.

Para saber mais:

http://www.edulaica.net.br/textos/pelo_ensino_publico_laico.pdf

Ainda somos um país sincrético?

Uns dizem que o sincretismo é construção imperialista católica; outros de que foi o único movimento de “sobrevivência” das religiões afro-brasileiras; outros defendem o sincretismo como uma maneira peculiar das religiões afro-brasileiro; outros demonizam; outros o rejeitam; outros o aceitam.

Neste texto não vamos defender se o sincretismo faz parte ou não da estrutura das religiões afro-brasileiras (podemos tocar neste assunto em nosso Fórum), somente tentaremos entendê-lo como um fenômeno social, portanto, datado histórica e socialmente, e de que forma sua aceitação ou rejeição tem impacto nas relações entre escola e religiões.

Vamos começar, para variar, com um caso.



Figura 26: Altar, fonte: <http://geografianovest.blogspot.com.br/2012/05/rapidinhas-sincretismo.html>

Em 12 de agosto de 1983 um grupo de mães de santo da Bahia, das principais e mais importantes casas soteropolitanas e, quem sabe brasileiras, assinou um manifesto dirigido ao povo do candomblé e ao público em geral expressando o descontentamento com o que elas próprias chamaram de sincretismo:

“As Iyas e babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de julho de 1983, nesta cidade, tornaram público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada.”

As signatárias eram: Menininha do Gantois Iyalorixá do Axé Ilê Omin Iyamassé, Stella de Oxossi Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, Tetê de Yansã Iyalorixá do Ilê Nasso Oke, Olga de Alaketo Iyalorixá do Ilê Maroia Lage e Nicinha do Bogum Iyalorixá do Zogodô Bogum Male Ki-Rundo.

Em 12 de agosto mais uma vez as signatárias da carta de 27 de julho lançaram um novo manifesto, dessa vez, mais bem elaborado. Nesse as mães de santo rejeitavam além de reafirmarem o candomblé como religião autônoma, rejeitaram o sincretismo como uma estratégia dos “antepassados” para “sobreviverem” no período escravocrata brasileiro. Concluíram dizendo qual era o objetivo do manifesto:

“Todo este nosso esforço por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião.”

Entre uma carta e outro, no dia 29 de julho de 1983, o Jornal da Bahia fez publicar a seguinte matéria sobre o assunto. A chamada anunciava:



Figura 27: Capa jornal da Bahia 29/07/1983

Na matéria mãe Stella de Oxossi do Ilê Axé Opô Afonjá da Bahia, uma das líderes do movimento que levou as das cartas, tratou do sincretismo com as seguintes palavras:

“Os Santos e imagens católicos têm seus valores. Nós não estamos a fim de deixar de acreditar, por exemplo, em Santa Bárbara. Um espírito elevado, sem dúvida. Mas sabemos que *Iansã é uma outra energia, não é Sta. Bárbara*. Religião não se impõe, depende da consciência de cada um. Mas queremos respeito com o Candomblé. Não tem nada a ver, por exemplo, arriar-se comida de Iansã nos pés da imagem de Sta. Bárbara. Não tem sentido. A comida é de Iansã, é outra energia, completamente diferente do que é Sta. Bárbara, entende?”

Vale uma ressalva, nem mesmo as mães de santos que assinaram a carta apoiaram seu próprio movimento: tanto o Gantois como a Casa Branca continuam até a data de hoje sincréticos.

Mas, atualmente o sincretismo passou a ser visto por muitos movimentos sociais da mesma forma que as signatárias viam: como um embuste, como uma ideologia de massacre da verdadeira religião afro-brasileira.

Um excelente vídeo para pensarmos o sincretismo religioso:

<http://www.youtube.com/watch?v=cCJqZZEtjB0>

O que antes era ensinado nas escolas, que nossa cultura brasileira era formada pela união, pela mescla, das culturas europeia, africana e indígena, passou a ser rejeitado. Como era representando nos livros didáticos:

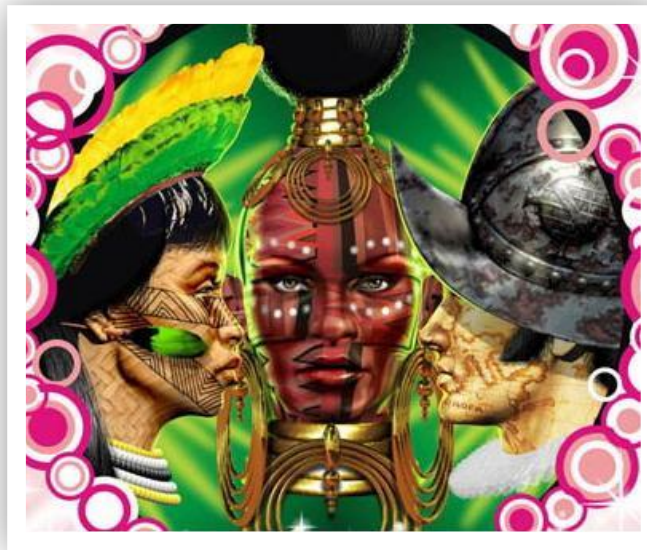


Figura 28, fonte: <http://ateliokatipaladino.blogspot.com.br/2012/11/a-consciencia-humana-na-terra-e-no-ceu.html>

Escola e religião: fronteiras (des)acreditadas

Há uma pergunta que gostaríamos de fazer nesse final de Aula: será que existe alguém que ainda se interessa por laicidade do Estado?

Contemporaneamente, diversos segmentos da sociedade civil têm insistido na relação próxima entre escola e religião. Seja por meio de agendas sociais para a aprovação de diversas legislações que regulamentam o assunto; seja por meio da afirmação da liberdade religiosa como caminho para as manifestações das religiões no espaço público. Desta maneira, ao pensarmos, discutirmos e analisarmos a relação entre escola e religião, devemos considerar, necessariamente, os movimentos sociais como atores importantes.

Será que os embates entre as diferentes representações do sagrado e as manifestações de crença e culto no universo escolar ao invés de delinearem uma pedagogia do sagrado não favorecem a uma pedagogia da identidade? Nesse caso, a questão fundamental não é saber se a religião A ou B logra êxito entre os integrantes da escola, mas quais as representações sociais passam a ser identificadas como necessárias e benéficas para a construção da cidadania, da liberdade e da igualdade e quais são rejeitadas e identificadas com projetos retrógrados.

Outra questão é a de saber por que somente agora a relação do Estado com a religião e principalmente o investimento por liberdade religiosa vem sendo questionado e associado ao processo democrático. Uma pista pode ser fornecida pelo Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Etnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Diz o plano:

“Garantir o direito de aprender implica em fazer da escola um lugar em que todos e todas sintam-se valorizados e reconhecidos como sujeitos de direito em sua singularidade e identidade [...] reafirmando o fato de que a educação deve concorrer para a formação de cidadãos orgulhosos de seu pertencimento etnicorracial, qualquer que seja este, cujos direitos devem ser garantidos e cujas identidades devem ser valorizadas.”

Gostaria que tivéssemos espaço para explorar todos os conceitos que aparecem num trecho tão pequeno, tais como: reconhecimento; valorização; orgulho; singularidade; identidade; pertencimento [identitário]. Se, para alguns, a laicidade é encarada como uma ideia de mão dupla que protege o Estado contra o controle por parte de grupos religiosos e protege a sociedade contra um Estado que toma suas decisões a partir de determinado credo. Para outros, o Estado, apesar de laico, não poder rejeitar ou mesmo desacreditar do fenômeno religioso, tendo, inclusive, a obrigação de legislar a respeito, não só para garantir as liberdades individuais, mas para tornar público aquilo que é privado.

Vamos voltar ao caso da expulsão de Felipe que nos ajuda a pensar em um assunto atualmente de grande apelo social: a relação entre a escola e a religião. Ou melhor: entre as escolas e as religiões.

O que parece que no caso da expulsão de Felipe, nenhum dos intérpretes acionou a laicidade da escola como elemento definidor da relação conflitiva entre o aluno e a professora. Nas falas dos atores sociais o que parece estar subjacente não é a eliminação dos símbolos ou das doutrinações religiosos do espaço escolar, mas uma tentativa de reordenamento e redefinição do lugar da religião na escola.

Tomemos, comparativamente, o contexto francês. Se, na França há um desejo de descontinuidade entre a escola e a religião, no Brasil, apesar de uma legislação que de direito separa os dois campos, não é o que observamos no cotidiano escolar.

Na formação do Brasil republicano a Constituição de 1891 tornou o ensino nas escolas públicas laico: “Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos” (CF 1891 Art. 72 § 6).

Entretanto, nas Constituições que se seguiram o ensino religioso passou a ser alvo da legislação constitucional: CF 1934 Art. 153; CF 1937 Art. 133; CF 1946 Art. 168, v; CF 1967 Art. 168, iv. Em geral em todas essas Constituições o ensino religioso apesar de facultativo, passou a ser oferecido pelo Estado para as escolas públicas.

Voltando ao modelo francês, podemos tomá-lo como um exemplo de maior radicalização da separação entre a escola e a religião. A lei francesa de 28/03/1882 decretou o fim do ensino religioso nas escolas, deixando a cargo das famílias e das igrejas esse ensino; para isso, ainda hoje, existe um dia da semana em que não há aula, para que as crianças tenham acesso a um ensino familiar e/ou eclesial.

A Constituição francesa de 1958 manteve a crença numa República laica: “a França é uma República indivisível, laica, democrática e social. Ela assegura a igualdade diante da lei de todos os cidadãos sem distinção de origem, de raça e de religião. Ela respeita todas as crenças” (Art. 1).

Recentemente, em 15 de março de 2004, foi aprovada a Lei 228 que proibiu o uso de símbolos religiosos nas escolas públicas do nível fundamental e médio: véus muçulmanos; solidéus judaicos e crucifixos cristãos. Se essa fosse uma lei brasileira certamente estaria proibido também os fios de contas do Candomblé. Tal legislação atingiu 8.000 liceus e 2.000 escolas primárias. Mesmo nesse contexto de laicização, há espaço para algumas manifestações religiosas na escola: “os sinais discretos podem ser mantidos, o que deixa a flexibilidade da norma nas mãos das escolas e dos próprios alunos” (Folha online 17/05/2004). Lei a reportagem na íntegra:

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u72755.shtml>

No Brasil, tanto a legislação constitucional como a ordinária traz elementos antinômicos, pois se há a crença numa Nação laica, há também concessões aos elementos religiosos, muitas vezes com o propósito de garantir o pluralismo religioso, entendido como fundamental para a eliminação das desigualdades no campo religioso.

No Brasil republicano, apesar da desvinculação do Estado da Igreja Católica, o que vemos é uma relação de proximidade entre a escola e a religião presente tanto nas salas de aula, como no contexto mais geral da escola.

Exemplificando. Em uma escola da região metropolitana do Rio de Janeiro além do crucifixo na sala da diretoria, quase que uma regra, uma normalidade, nos estabelecimentos públicos, havia um nicho com a imagem, de mais ou menos 80 centímetros, de uma Nossa Senhora, no corredor principal.

Em Sorocaba, São Paulo, foram incluídos trechos da Bíblia no material didático de 2002, além de ser lançada a Cartilha Deus na Escola pela Secretaria Municipal de Educação (Revista Época n. 537, 01/09/2008). Leia na íntegra:

<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,EMI11548-15228,00-JESUS+VAI+A+ESCOLA.html>

Podemos perceber o conflito entre um estado laico e a presença, inclusive legal, como no caso do Rio de Janeiro, da religião na escola.

Neste sentido, pode-se dizer que na escola estão presentes, construindo e sendo construídos, diferentes projetos civilizatórios que se materializam ora numa relação direta da religião com a escola, ora de forma indireta, como no caso da expulsão de Felipe.

No evento que envolveu Felipe e sua professora, e depois uma dezena de atores sociais, o que vemos é a explicação de uma ação disciplinar ou uma disputa de significação por meio do recurso a identificação linear entre uma pertença religiosa e uma identidade étnica-racial.

O que podemos perceber do incidente da expulsão de Felipe é que tanto o aluno como sua professora vivem, na escola, suas identidades religiosas. No caso da professora, que não sabemos qual religião professa, podemos dizer que a mesma partilha, pelo menos, a crença em uma determinada cosmologia.

Entretanto, não aceitar que um aluno esteja com fios de contas em sala de aula ou desejar que a escola seja um espaço de vivência e construção da diversidade, inclusive religiosa, são dois processos que não informam sobre democracia, sobre métodos pedagógicos ou mesmo sobre modernização.

AULA 05 – A ESCOLA E SUAS DEVOÇÕES II

Apresentação

Chegamos a nossa última Aula. Esperamos que até aqui o que vimos e discutimos tenha servido para pensarmos na relação escola e religiões. Nesta Aula, que dá continuidade ao anterior, propomos aprofundar alguns aspectos desta relação. Nesta nossa última etapa, gostaríamos que o que até aqui foi apreendido sirva para que as práticas escolares cotidianas sejam repassadas e que cada um/a seja um/a multiplicador/a de uma salutar relação entre escola e religião.

As diretoras e o universo religioso

Em 2008 foi realizada uma pesquisa pelo Núcleo de Antropologia e Escola – NAEscola da Universidade Federal do Rio de Janeiro a respeito da gestão em escolas públicas do Rio de Janeiro e região metropolitana. Gostaríamos de trazer as conclusões desta pesquisa no que se refere ao tema de nossa disciplina.

A pesquisa foi feita a partir da aplicação de um questionário que possuía 104 questões envolvendo: dados pessoais do diretor; formação acadêmica e profissional do diretor; dados gerais da escola; autonomia e funções desenvolvidas pelo diretor; reuniões e participação; projeto político pedagógico; avaliação dos alunos e da escola; opiniões. A pesquisa incluía, além da

aplicação do questionário, a observação do conselho de classe e das dependências da escola.

Vejamos o grupo pesquisado:

A maioria dos diretores são mulheres (20), só 2 são homens. As idades variam entre 30 e 34 anos (4,5%); 40 e 49 anos (31,8%); 50 e 54 anos (13,6%); mais de 54 anos (50,1%).

Quanto aos locais de residência temos: Copacabana (3); Méier (2); Flamengo (2); Freguesia em Jacarepaguá (2); Olaria; Jardim Botânico; Estácio de Sá; Vila Militar; Centro de São João de Meriti; Botafogo; Grajaú; Ilha do Governador; Jardim Primavera em Duque de Caxias; Bonsucesso; Vista Alegre; Posse em Nova Iguaçu; Trindade em São Gonçalo (1).

Os bacharelados/licenciaturas cursados foram: Pedagogia (7); Letras (4); Geografia (4); Biologia (2); Matemática (2); História e Educação Física (1).

Quanto às Universidades cursadas temos: Universidade do Estado do Rio de Janeiro (4); Universidade Federal do Rio de Janeiro (3); Universidade Santa Úrsula (2), Fundação Educacional Unificada Campograndense - FEUC (2); Universidade Federal de Pelotas; Fundação Educacional de Duque de Caxias - FEUDUC; Faculdade Simonsen; Universidade Federal Fluminense; Universidade Veiga de Almeida; Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Instituto Isabel; Universidade de São Paulo; Imaculada Conceição; Universidade Salgado de Oliveira - UNIVERSO; Universidade Gama Filho (1).

Vejamos também há quantos anos os diretores desempenham suas tarefas como professores e há quantos anos as desempenham como diretores:

QUANTIDADE DE ANOS COMO PROFESSOR	NÚMERO DE DIRETORES
1 a 5 anos	2
6 a 10 anos	1
11 a 15 anos	1
16 a 20 anos	2
Mais de 20 anos	16

QUANTIDADE DE ANOS COMO DIRETOR	NÚMERO DE DIRETORES
1 a 5 anos	7
6 a 10 anos	5
11 a 15 anos	3
16 a 20 anos	4
Mais de 20 anos	3

A informação da escolaridade das mães pode trazer algum esclarecimento sobre as origens familiares desses diretores.

GRAU DE ESCOLARIDADE DAS MÃES	QUANTIDADE DE DIRETORES
Ensino Fundamental incompleto	8
Ensino Fundamental completo	4
Ensino Médio completo	8
Ensino Superior completo*	1

* Graduação em Física

Um grupo de questões referia-se as Diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana estabelecidas pela Lei 10.639/2003. Os 22 diretores tinham conhecimento da Lei 10.639/2003 e das diretrizes, todavia, há uma multiplicidade de respostas para as seguintes questões: “qual é a sua opinião sobre essas diretrizes?” (Q. 95) e “de que forma essas diretrizes estão sendo implantadas nesta escola?” (Q. 96). Vejamos os resultados, destacando que para essas duas questões poderiam ser marcadas mais de uma opção.

QUAL É SUA OPINIÃO SOBRE ESSAS DIRETRIZES	NÚMERO DE DIRETORES
São necessárias para a formação dos alunos	15
São politicamente importantes	9
Corrige uma injustiça com a população afrodescendentes	6
São ineficazes, pois não há professores com formação adequada para lecionar essa matéria	0
É inconstitucional	1
Outros, especifique*	4

* (i) “Alimenta, incentiva o racismo”, (ii) “não leu muito sobre o assunto”, (iii) “leva a discriminar mais, falta professores com formação”, (iv) “é um equívoco, é o obrigatório que é o problema”.

Sobre a implementação das diretrizes nas escolas, os diretores afirmaram que elas ocorriam:

DE QUE FORMA ESSAS DIRETRIZES ESTÃO SENDO IMPLANTADAS NESTA ESCOLA?	NÚMERO DE DIRETORES
Por meio de palestras	7
Por meio de projetos especiais	9

De forma interdisciplinar	6
Dentro do programa de história	13
Outros, especifique*	6
Essas diretrizes não estão sendo implantadas nesta escola	6

* (i) “Alguns professores, mas não de forma sistemática”, (ii) “não tem projeto só para o afro, mas para todos diferentes”, (iii) “são os professores de História que tratam dessa temática”, (iv) “vamos começar a fazer ainda”, (v) “dentro da programação de Sociologia”, (vi) “atividades como dia de Zumbi, eventos, mostra de talentos”.

Quanto à religião, a predominância é católica, praticante e não praticante. Em números absolutos temos:

RELIGIÃO/IGREJA	NÚMERO DE DIRETORES
Católica praticante	9
Católica não praticante	6
Não crê em deus	3
Espírita	2
Evangélico Pentecostal	1
Outra religião*	1

*“Não tenho religião definida”.

Se agruparmos, arbitrariamente, os que se afirmam católicos, independente se praticante ou não, teremos a maioria com 15 diretores (68,3%).

Se cruzarmos a religião dos diretores com a escolaridade das mães, a única mãe com curso superior é a mãe do único diretor evangélico. No entanto, é fácil perceber que a escolaridade da mãe não possui relação com a opção religiosa dos diretores, o que desvincula as opções religiosas dos diretores e suas origens familiares.

Quanto ao número de imagens religiosas presentes na escola, temos: 72,9% das escolas não possuem imagens religiosas; 13,6% possuem 1 imagem; 4,5% possuem 2 imagens; 9% possuem mais de duas imagens.

Gostaria de agora experimentar alguns cruzamentos (apresentados nas tabelas abaixo).

Cruzando cor/raça com a religião pessoal temos a seguinte tabela:

	COR/RAÇA			
RELIGIÃO	Branca	Preta	Parda	Não declarada
Evangélico Pentecostal	1	0	0	0
Espírita	1	1	0	0
Católica praticante	4	2	2	1
Católica não praticante	3	0	3	0
Outra religião	0	0	1	0
Não crê em Deus	2	0	0	1

Outro cruzamento possível é entre a religião pessoal do diretor e a questão “na sua opinião, o Brasil é um país”:

	NA SUA OPINIÃO, O BRASIL É UM PAÍS		
RELIGIÃO	Misturado racialmente	De uma só raça	Sem raça nenhuma
Evangélico Pentecostal	0	1	0
Espírita	2	0	0
Católica praticante	8	1	0
Católica não praticante	5	0	1
Outra religião	1	0	0
Não crê em Deus	2	0	1

Um último cruzamento entre a quantidade de imagens religiosas na escola e a religião pessoal:

IMAGENS RELIGIOSAS	Evangélico pentecostal	Espírita	Católica	Católica não praticante	Não crê em deus
Não	1	1	4	3	1
Sim	0	1	3	1	0

No questionário, um grupo de questões tratava do preconceito e da discriminação (questões 98 a 101). Na questão “já presenciou alguma situação de preconceito/discriminação na escola?” as respostas foram equilibradas: 59% disseram que não presenciaram nenhum tipo de preconceito/discriminação, enquanto 41% disseram já ter presenciado. Desses 41% que já presenciaram algum tipo de preconceito/discriminação, somente 22,3% (2 diretores) disseram ter presenciado algum tipo de preconceito/discriminação por causa da religião (9% do total dos diretores).

Vamos focar nestes dois diretores que já presenciaram

discriminação/preconceito em função da religião:

DIRETORES/ESCOLAS	DIRETOR 1	DIRETOR 2
Sexo	Feminino	Feminino
Idade	Mais de 54 anos	Mais de 54 anos
Cor/raça, auto-declarada	Branca	Preta
Religião	Católica não praticante	Católica praticante
Quantidade de imagens religiosas	0	Mais de 3
O Brasil é um país	Misturado racialmente	Misturado racialmente
Localização da escola	Zona Oeste	Baixada Fluminense
Quantidade de alunos	1.600	1.970
Quantidade de professores	47	110
Quantidade de salas de aula	16	18
Quem sofreu o preconceito	Aluno	Aluno e diretor
Forma em que se deu a discriminação	Agressão verbal	Piadas, brincadeiras, zoação
Presenciou outras formas de preconceito/discriminação	Não	Por ser preto; por parecer ou ser homossexual

Não há, ao que parece, nada que singularize uma ou outra escola, nem mesmo essas do universo pesquisado, que tenha possibilitado o ato discriminatório em função da religião ou a percepção/sensibilidade desses diretores para a intolerância religiosa. A conclusão que o grupo de pesquisadores chegou foi a de que o ato de preconceito/discriminação por motivo religioso aconteceu independente das seguintes variáveis: cor/raça do diretor; a quantidade de imagens religiosas na escola; o tamanho e a localização da escola; a forma em que se deu o preconceito/discriminação; quem sofreu o preconceito/discriminação; a percepção de outras formas de preconceito/discriminação.

O grupo de pesquisadores chegou à conclusão de que, nesses casos, os atos de intolerância religiosa não podem ser explicados por uma estrutura presente nas escolas ou mesmo na prática pedagógica.

Explicando. Alguns setores da sociedade civil vêm afirmando que na escola há uma estrutura de manutenção do racismo, da discriminação e do preconceito contra parcelas da população, em especial, contra os afro-brasileiros. Esta estrutura escolar dificultaria ou mesmo impediria com que os afro-brasileiros alcançassem êxito em suas trajetórias escolares. A partir desses pressupostos justificar-se-iam as políticas de ação afirmativas como forma de compensação e eliminação das desigualdades estruturais presentes na escola.

O que encontraríamos, para essas narrativas, é uma escola excludente, que reproduz esquemas de seletividade intelectual baseados na cor da pele e, conseqüentemente, no credo religioso professado, pois nesse último caso, as religiões afro-brasileiras – Candomblé e Umbanda - passam a ser identificadas como religiões de matriz africana.

Entretanto, necessitamos de outras pesquisas para chegar a uma explicação mais plausível sobre a ocorrência de ações preconceituosas que envolvam as filiações religiosas no universo escolar. Parece acertado supor que tanto a presença como a ausência de imagens religiosas no espaço escolar, como a religião dos diretores não são fatores determinantes para explicar o fenômeno da discriminação/preconceito por causa da religião no espaço escolar.

Olhando a variabilidade de relações entre religião e escola, a questão não é se a escola é laica ou se “permite” símbolos/imagens e manifestações religiosas em seu espaço público; mas a questão pode ser colocada nos termos de construção e manutenção de projetos identitários por parte de segmentos da sociedade civil.

Explicando, de novo. A partir do *survey* o NAEscola percebeu que a presença ou não de imagens religiosas, bem como a adesão dos diretores a determinadas religiões não era um fator determinante na gestão administrativa e pedagógica da escola. No entanto, o que alguns setores da sociedade civil insistem, como acima mencionamos, é que a laicidade do Estado deve ser valorizada não como uma forma de negação da religião no espaço público, mas uma afirmação das identidades religiosas particulares e a livre manifestação doutrinária e de culto dos grupos religiosos no espaço público. Em outras palavras, a escola não deveria “proibir” os símbolos/imagens e nem as manifestações religiosas, permitindo, até curricularmente, a presença das identidades religiosas em seu espaço.

Por hora, gostaríamos de concluir a exposição do *survey* trazendo alguns dados coletados nos relatórios dos pesquisadores ao descreverem suas observações das escolas:

1. Sobre a religião (Q.25) [...] começou falando que não tinha religião, depois de alguns instantes em silêncio completou: na verdade, frequento várias religiões para aumentar o meu conhecimento. Vou na católica, mas se você me chamarem para ir na Espírita Kardecista eu vou, até na Evangélica, na Igreja Batista, em qualquer uma.
2. [...] Diretora respondeu que é católica praticante e complementou: sou coordenadora do grupo de Nossa Senhora no bairro em que moro.
3. A questão religiosa é um problema na escola hoje [...] não posso nem colocar árvore de natal na escola.
4. [...] ter visto uma imagem de Cosme e Damião com doces em volta deles.
5. A Bíblia na antessala da diretora e várias pequenas imagens em sua sala.
6. Um nicho com a imagem de Nossa Senhora Aparecida de mais ou menos

80 cm no corredor principal.

7. [...] Diretora respondeu católica não praticante e complementou já fui praticante.

8. [...] Diretora respondeu que é católica praticante e a adjunta que estava na sala confirmou: eu posso assinar embaixo que ela é praticante.

Escola pública e escola devocional

Vejamos como trata o assunto o excelente artigo de Luiz Antonio Cunha: “Ensino religioso nas escolas públicas: a propósito de um seminário internacional”:

<http://www.scielo.br/pdf/es/v27n97/a08v2797.pdf>

Em nosso país, o campo educacional tem, atualmente, um grau de autonomia menor do que o de duas décadas atrás, quando se preparava a Assembleia Nacional Constituinte. No que concerne ao ensino religioso nas escolas públicas, a derrota política dos setores laicos ativos é um componente, dentre outros, da regressão do campo educacional, no que concerne à sua autonomização diante do campo político e do campo religioso.

O Rio de Janeiro foi a primeira (e única até agora) unidade da Federação a instituir o concurso para professores do ensino de religião na rede pública, bem como a transferir para as entidades religiosas o poder de credenciar e descredenciar esses docentes – vale dizer, a lhes delegar o poder de destituir professores de seu quadro.

1 – Antes de ser uma questão propriamente religiosa ou mesmo pedagógica, a presença da religião na escola pública é uma questão política, com antigas e profundas raízes históricas. A Reforma Protestante, no século XVI, seguida da Contrarreforma Católica, e as guerras de religião travadas na Europa, nesse século e no seguinte, forneceram uma base para as políticas estatais a respeito da religião na escola pública.

2 – A religião é uma questão de mercado internacional. Se, para os brasileiros, é fato corriqueiro a importação de sacerdotes católicos (ainda hoje e principalmente da Europa) e de missionários evangélicos (principalmente dos EUA, mais no passado do que no presente), é pouco conhecida a exportação de missionários evangélicos brasileiros para outros países latino-americanos, para os africanos, para os Estados Unidos e até para a Europa. Uma via de mão dupla se abriu, pois, no fluxo internacional de agentes religiosos, com o consequente fluxo de recursos financeiros. Depois do fim do socialismo no Leste Europeu, essa região como que constituiu um mercado de amplas possibilidades, aberto à competição religiosa, para onde se deslocam levas de missionários evangélicos norte-americanos.

3 – Em conversa durante o intervalo entre as sessões, apresentei a um grupo heterogêneo de participantes do seminário como eu entendia um dos principais vetores de mudança do campo religioso no Brasil, nas últimas duas ou três décadas. Mostrei a importância das migrações campo-cidade e inter-regional, que jogam um grande contingente populacional em situação de miséria material, mas, principalmente, em situação de perda das relações de solidariedade social, sem que outras sejam postas em seu lugar. A conversão do catolicismo e da umbanda para as religiões evangélicas pentecostais, que prescrevem códigos rígidos de conduta, surge, para essa população, como a alternativa viável de reconstrução de novas identidades culturais no espaço social de destino. Com surpresa, ouvi de um magrebino que coisa parecida acontecia nas ex-colônias francesas do norte da África; e, de um francês, que o mesmo ocorria em seu país, com os imigrantes provenientes dessa região.

4 – Parece claro que as religiões monoteístas originadas no Oriente Médio (judaísmo, cristianismo e islamismo) pretendem utilizar as escolas públicas para a difusão de suas ideias, seus valores e suas práticas. O grau com que expressam essa demanda varia com a força política que as entidades religiosas dispõem em cada país, bem como do grau com que seus seguidores efetivos ou potenciais utilizam os sistemas públicos de ensino. A comparação com as duas outras grandes religiões mundiais, o budismo e o hinduísmo, evidencia o desinteresse destas pela instrumentalização das escolas públicas para a difusão dos respectivos credos.

Para finalizar gostaríamos de propor um modelo para pensarmos as relações entre escola e religiões. Um modelo dividido em cinco partes. Vejamos:

Primeiro, o das escolas confessionais, nas quais não há impedimento nem para o ensino religioso confessional, nem para a presença da religião nas orações diárias, leituras religiosas e nem para professores explicitamente religiosos. Nesse caso a presença da religião na escola não só não é impeditiva, como é estimulada.

Segundo, um relacionamento baseado na facultatividade do ensino religioso e na ausência de símbolos/imagens religiosas nos prédios escolares, esse é o modelo baseado na atual Constituição Brasileira, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (vejam os quadros abaixo) e em outras legislações infraconstitucionais. Nesse modelo a religião somente é ensinada a quem quer ou a quem os responsáveis querem. A religião está presente somente no espaço do ensino religioso.

CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA 1988

Artigo 210 § 1º - O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

LEI DE DIRETRIZES E BASES DA EDUCAÇÃO DE 20/12/1996

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

Terceiro, a religião dilui-se nas ideias de cidadania, de respeito ao próximo e a meio-ambiente, de valorização da vida, da fraternidade universal entre outros. Nesse modelo a religião está presente enquanto ideal moral e ético na formação de um *ethos* cidadão. Quase sempre as relações estabelecidas nesse modelo são baseadas em uma cristianização da sociedade.

Quarto, a religião não se mistura com a escola, estando, no entanto, presente no cotidiano escolar. A religião mantém suas fronteiras identitárias no interior do espaço escolar. São os grupos de oração de alunos e/ou professores, cultos por ocasião de datas comemorativas e a presença, não proibida no Brasil, de símbolos religiosos ostentados pelos indivíduos, como, por exemplo, o véu muçulmano, o crucifixo pendurado no pescoço, as guias de Candomblé ou Umbanda, as bíblias nas mochilas ou nas mãos entre outros.

Quinto, e último, a religião é afirmada no espaço escolar por meio da profissão de fé individual. Diretores, professores, técnicos e alunos posicionam-se no ambiente escolar a partir de suas crenças e pertencimentos religiosos. As relações, neste caso, são muitas das vezes, conflitantes.

Vejam o vídeo:

<http://www.youtube.com/watch?v=r5TaEmPLxjQ&feature=related>

O ensino religioso

Conforme a antropóloga Débora Diniz “a liberdade religiosa está ameaçada no país”. Vamos ler sua entrevista à Revista Isto É:

http://www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/134926_A+LIBERDADE+RELIGIOSA+ESTA+AMEACADA+NO+PAIS+

A antropóloga e professora da Universidade Federal Fluminense em seu artigo: “A intolerância religiosa e o ensino confessional obrigatório em escolas públicas no Rio de Janeiro” afirma que:

“A implantação do ensino religioso confessional em escolas públicas no Estado Rio de Janeiro é um exemplo, dentre muitos, de como a

religião está ativamente presente na esfera pública e no espaço público, suscitando intensos debates entre diversos atores no cenário político, pedagógico, religioso, acadêmico.”

Leia o artigo na íntegra:

http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307634312_A_RQUIVO_aintoleranciareligiosaeoensinoconfessionalobrigatorioemescolaspublicasnoRioDeJaneiro.pdf

Já para o pedagogo Carlos Roberto Jamil Cury da Universidade Federal de Minas Gerais no artigo: “Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente” afirma que:

“O ensino religioso é mais do que aparenta ser, isto é, um componente curricular em escolas. Por trás dele se oculta uma dialética entre secularização e laicidade no interior de contextos históricos e culturais precisos. O ensino religioso é problemático, visto que envolve o necessário distanciamento do Estado laico ante o particularismo próprio dos credos religiosos. Cada vez que este problema compareceu à cena dos projetos educacionais, sempre veio carregado de uma discussão intensa em torno de sua presença e factibilidade em um país laico e multicultural.”

Leia o artigo na íntegra:

<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n27/n27a12.pdf>

Vejam o artigo que resume a trajetória das leis a respeito do ensino religioso:

<http://revistaescola.abril.com.br/politicas-publicas/legislacao/leis-brasileiras-ensino-religioso-escola-publica-religiao-legislacao-educacional-constituicao-brasileira-508948.shtml>

Só para recordar alguns dispositivos legais acerca do ensino religioso:

Constituição Federal de 1988:

Art. 19:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

Art. 210:

§ 1º: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”.

Lei nº 9.394/96, Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), em sua versão original, dizia:

No art. 33:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I - confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas;

II - interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa.

Lei nº 9.475/97, nova redação da LDB:

Art. 33:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1 Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2 Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

CONCLUSÃO

Os novos movimentos sociais religiosos, que agregam antigas religiões, parecem estar fadados ao sucesso, pois, se a articulação dos movimentos negros em torno da produção de uma identidade afro-brasileira destinatária de políticas públicas dá a impressão de não ter convencido a sociedade, que tende a não aceitar, por exemplo, as cotas raciais, o Estatuto da Igualdade Racial e outros processos de racialização, já os movimentos sociais com apelo à liberdade religiosa têm alcançado êxito, porque, apesar de a maioria da sociedade ser contra as cotas, ninguém se coloca abertamente contra a liberdade religiosa, nem mesmo os neopentecostais que acreditam que só há um caminho que leve a Deus.

Desta forma, o êxito alcançado pelos movimentos de combate à intolerância religiosa, que têm conseguido ampliar suas adesões, parece ser o melhor caminho para a afirmação, a construção e a projeção das identidades particulares, neste caso, das identidades afro-brasileiras, tidas como vítimas primárias da intolerância religiosa e fragilizadas por processos de racismo e de exclusão social.

As novas narrativas a respeito da intolerância religiosa ao mesmo tempo em que querem reafirmar a diferença e o particularismo, principalmente dos afro-brasileiros e dos neopentecostais, acabam por afirmar a igualdade entre as religiões. Serão mesmo todas as religiões iguais ou serão apenas todas verdadeiras? As afirmações de que só há um deus, de que deus quer a fraternidade universal, de que todas as religiões querem o bem do ser humano, entre outras, nos fazem pensar que, paradoxalmente, enquanto há um movimento de busca por liberdade religiosa, há também outro de busca por aceitação social, em uma sociedade que não só nas estatísticas vem se tornando majoritariamente cristã. As falas de Ivanir dos Santos e de outros integrantes da CCIR, como Fátima Damas, que valorizam a adesão da Igreja Católica ao movimento de combate à intolerância religiosa e a atração de grupos evangélicos, demonstram o quanto é politicamente importante essa aproximação com as majorias religiosas.

Cabe à escola desempenhar seu papel de formação de novas alternativas, de revitalização de aspectos tolerantes das relações inter-religiosas. Cabe aos educadores e educadoras, que se relacionam diretamente com os/as alunos/as possibilitar um espaço de tolerância e de respeito.

Bibliografia

Segue uma sugestão bibliografia para aprofundar nosso tema:

- ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das possessões. In. ORO, Ari, CORTEN, André e CUNHA, Luiz. Ensino religioso nas escolas públicas: a propósito de um seminário internacional. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 27, n. 97, set.-dez. 2006.
- DINIZ, Débora et al. **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: EdUNB, 2010.
- DOZON, Jean-Pierre (orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.
- _____ e MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em perspectiva**, v. 15, n. 3, 2001, p. 92-100.
- BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e sociedade**, v. 17, n. 1-2, 1996, p. 90-109.
- BOTAS, Paulo. **Carne do Sagrado**: Edun Ara. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BURDICK, John. Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível? In. MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia. **Raça como retórica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 185-212.
- CACCIATORE, Olga. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CONTINS, Márcia. Os pentecostais e as religiões afro-brasileiras. **Textos escolhidos de cultura e arte popular**. v. 2, n. 2, 2005.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

- EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FRIGERIO, Alejandro. Exportando guerras religiosas: as respostas dos umbandistas à Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina e no Uruguai. In. SILVA, Vagner (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 71-118.
- GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 1, 2001, p. 87-119.
- _____. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.
- _____. Um projeto de cristianismo hegemônico. In. SILVA, Vagner (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- GOHN, Maria da Glória. **História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros**. São Paulo: Loyola, 2001.
- JUNGBLUT, Airton. O mal e os malvados: as crenças polidemonistas na Igreja Universal do Reino de Deus. **Debates do NER**, ano 6, n. 7, jan-jun. 2005, p. 125-133
- JUNQUEIRA, Sérgio. **O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2002.
- LOCKE, John. Carta a respeito da tolerância. São Paulo: IBRASA, 1964.
- MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAGGIE, Yvonne. **O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- _____. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. Medo do feitiço 15 anos depois: a ilusão da catequese revisitada. In. CUNHA, Olívia e GOMES, Flávio. **Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 347-375.
- MAGRI, Vanessa. O ensino religioso na escola pública estadual de Belo Horizonte – MG: avanço ou retrocesso?. **Revista Brasileira de História das Religiões**. v. 1, n. 3, Maringá, 2009.
- MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In. SILVA, Vagner (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 119-148.
- MARIZ, Cecília. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, n. 13, 1995, p. 37-52.
- _____. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. **BIB**, n. 47, 1999, p. 33-48.
- MIRANDA, Ana Paula et all. A intolerância religiosa e o ensino religioso confessional obrigatório em escolas públicas no Rio de Janeiro. **XI**

- Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**, Salvador, 7 a 10 ago. 2011.
- MONTESQUIEU, Charles. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- ORO, Ari. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. Neopentecostalismo e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, ano 1, n. 1, nov. 1997, p. 10-36.
- _____. O neopentecostalismo macumbeiro. **Revista USP**, n. 68, fev. 2006, p. 319-332.
- PIERUCCI, Antônio. Liberdade de culto na sociedade de serviços. **Novos Estudos**, n. 44, mar. 1996, p. 3-11.
- RIBEIRO, Milton. **Liberdade religiosa: uma proposta para debate**. São Paulo: Mackenzie, 2002.
- RODRIGUES JUNIOR, Nilton. O Estado e as formas de judicialização das relações inter-religiosas. **Legis Augustus**, ano 2, n. 2, fev. 2011, p. 20-32.
- ROLIM, Francisco. **O que é pentecostalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- SAHLINS, Marshall. **História e cultura: apologias a Tucídides**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- SANTOS, Ivanir e ESTEVES FILHO, Astrogildo (orgs.). **Intolerância religiosa X democracia**. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.
- SHERMAN, Dean. **Batalha espiritual para todo cristão**. Belo Horizonte: Betânia, 1990.
- SILVA, Vagner (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- SOARES, Mariza. Guerra santa no país do sincretismo. In. LANDIM, Leilah (org.). **Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro: ISER, 1990.
- WEREBE, M. José. A laicidade do ensino público na França. **Revista Brasileira de Educação**, n. 27, set-out-nov 2004.

Videografia

- <http://www.youtube.com/watch?v=vbL1uok56FM>
- <http://www.youtube.com/watch?v=MejLb3q12Oc&feature=related>
- <http://www.youtube.com/watch?v=HNni19rNMK0&feature=related>
- http://www.youtube.com/watch?v=U_yrKxTJaSg&feature=relmfu
- <http://www.youtube.com/watch?v=8IDqVGdkrKA>
- <http://www.youtube.com/watch?v=r5TaEmPLxjQ&feature=related>
- <http://www.youtube.com/watch?v=nOgAbriglGE&feature=related>
- <http://www.youtube.com/watch?v=twe282lnu-I&feature=related>
- <http://www.youtube.com/watch?v=r5TaEmPLxjQ&feature=related>
- <http://www.youtube.com/watch?v=--INnklDTKk>
- <http://www.youtube.com/watch?v=cCJqZZEtjB0>
- <http://www.youtube.com/watch?v=qPWS-YyMH4g&feature=related>
- http://www.youtube.com/watch?v=yJFrsS_xeFg

<http://globo.tv/globo.com/globo-news/jornal-das-dez/v/saiba-mais-sobre-o-ensino-religioso-nas-escolas-publicas/1811498/>

CAPÍTULO 2:

Cidade e sociologia: escolas, teorias e problemáticas

Autor: Marcelo da Silva Araújo

Cidade e sociologia: escolas, teorias e problemáticas

AULA 01 – SOCIOLOGIA URBANA – UMA INTRODUÇÃO

Não existe acordo unânime entre os sociólogos sobre quais as características fundamentais da cidade e quais as de importância secundária.
(R. N. Morris, 1972)

A cidade

De acordo com investigações arqueológicas, os primeiros aglomerados sedentários e com forte densidade populacional apareceram no fim do período Neolítico (Mesopotâmia, por volta de 3500 a.C., China e Índia, 3000-2500 a.C.), quando as técnicas e as condições sociais e naturais de trabalho permitiram aos agricultores produzir mais do que tinham necessidade para subsistir. A partir daí, como vivenciamos, esses aglomerados se complexificaram de tal maneira que as megacidades se contam às centenas e, num futuro próximo, esta estimativa será feita na casa do milhar.

Após a derrocada do Império Romano e o processo conhecido como [ruralização](#) das estruturas econômicas e de poder, no século XI ocorreram grandes transformações que fizeram das cidades, agora ressurgidas, as cenas do poder, da riqueza e da criação (BALANDIER, 1982, p. 18). Séculos mais tarde, as grandes navegações impulsionam as cidades em sua vocação econômica como centros da vida social, evoluindo, nos séculos XVIII e XIX, para a ossificação definitiva do sistema capitalista como organizador das relações de troca no Ocidente.

Nosso propósito nesta disciplina é debruçarmos sobre as referências tidas como clássicas, pela compreensão das formulações analíticas do eixo europeu e estadunidense. Assim, considerando a amplitude dos textos de pesquisa no tema, faz-se necessário recortar o foco. Porém, uma primeira dica (ou mesmo cuidado) metodológica pode ser útil. Os sociólogos são excessivamente propensos, via de regra, a procurar explicações muito simplificadas da vida urbana, esperando encontrar um reduzido número de elementos a partir dos quais possam obter uma compreensão total sua. A complexidade da cena urbana atual exige a combinação de métodos, técnicas e teorias variadas para abarcar o fenômeno das cidades. Não há espaço aqui para

explorá-los; contudo é importante ao menos deixar este lembrete como norte de compreensão.



Edifício São Vito, São Paulo. Essa construção já foi considerada a "maior concentração populacional da cidade, [com] 3 mil pessoas, a maioria biscateiros, assalariados modestos e prostitutas" (*Veja São Paulo*, set. 1985). Fonte: http://cdcc.sc.usp.br/ciencia/artigos/art_23/sampahojeimagem/svito~1.jpg. Acesso em 13/07/2012.

Essa redução ou simplificação – que por vezes se esvai num reducionismo – justifica-se, em parte, porque as Ciências Sociais foram, por muito tempo, pobres em análises sobre a questão, devido à íntima relação que mantinham com as ideologias explicativas da evolução social e ao papel estratégico desempenhado por elas nos mecanismos de integração social. Houve refinamentos? Sem dúvida. Porém, ainda paira sobre a Sociologia a sombra da naturalização da vida urbana.

Tipos de abordagem da cidade

Partiremos de uma discussão ainda não completamente ultrapassada quanto às formas ou tipos de compreensão das diferenças de ótica no campo da Sociologia Urbana. Tais formas florescem na vigência das teorias da Escola de Chicago (que discutiremos na aula 4), mas são parcialmente relativizadas

especialmente pelos marxistas Henri Léfèbvre, francês, e por Manuel Castells, espanhol.

A primeira dessas formas ou tipos é a abordagem ecológica. Ela pressupõe que a essência da cidade reside na concentração de um grande número de pessoas num espaço relativamente pequeno. Tal abordagem concentra-se no estudo do impacto de tamanho e densidade sobre a organização social. É também uma clivagem comparativa que investiga as características relativamente constantes da cidade: não só de cidade para cidade dentro de uma determinada sociedade, mas, preferivelmente, de uma sociedade para outra (MORRIS, 1972, p. 12). Como afirmado, essa abordagem corresponde ao âmago das discussões da Escola Sociológica de Chicago e obteve imensa repercussão nos meios acadêmicos ao longo de várias décadas.

A outra abordagem, denominada operacional, crê que a essência da vida urbana reside num conjunto de padrões de comportamento, e não na localização da residência de cada um. O objetivo básico, de acordo com esse ponto de vista, é estudar os processos por meio dos quais uma determinada sociedade encoraja ou desencoraja o desenvolvimento de cidades. Com base na definição organizacional, o *status* de uma pessoa como urbana ou rural é determinado principalmente pelo seu comportamento e “não muda necessariamente quando ela se transfere de uma aldeia para uma vila” (MORRIS, 1972, p. 13). Assim, essa abordagem torna lícita a interpretação do comportamento dos cidadãos como sendo mais influenciado pelos grupos com quem eles interagem do que pelo fato de viverem numa cidade ou vila.

De forma resumida, poderíamos afirmar que enquanto a abordagem ecológica tende a encarar as mudanças de organização social como resultado das mudanças de tamanho, a abordagem organizacional inclina-se a tratá-las como causa de mudanças nas dimensões das unidades físicas.

Refinando essa tipificação, Manuel Castells indica três enfoques: os estudos sobre o processo global de organização, analisada do ponto de vista quase exclusivamente demográfico; as investigações sobre desorganização social e aculturação na perspectiva da Escola de Chicago; e a velha tradição dos **estudos de comunidade**, que adquiriram *status* próprio tanto no estudo exaustivo de uma cidade pequena como no de uma unidade interna à cidade (CASTRO, 1993, p. 46).

Para saber...

Estudo de comunidade é uma metodologia de pesquisa empírica que teve origem no trabalho de pesquisadores estadunidenses na década de 1920 e que chegou ao Brasil pelos professores estrangeiros que vieram lecionar entre as décadas de 1940 e 1960 nas escolas de Ciências Sociais de São Paulo. É um recurso investigativo de comunidades em processo de mudança social, deslocando métodos de pesquisa afins à Antropologia, centrada inicialmente em sociedades “primitivas”, para pesquisas em sociedades complexas.

Sem adentrar um importante questionamento lançado pelo próprio Castells – sobre a existência ou não de uma “sociologia urbana” –, fato é que não existe hoje acordo entre os sociólogos a respeito das características fundamentais e secundárias da cidade. À época em que Louis Wirth (autor de que trataremos em nossa aula 5) publicou seus textos seminais, nas décadas de 1930 e 1940, era legítima a preocupação sobre a distinção entre o modo de vida urbano e o não urbano, em termos de objeto de estudo desse ramo da Sociologia. Hoje, no entanto, existe uma tendência a ressaltar a análise das similaridades e diferenças entre os tipos de assentamento contemporâneo, especialmente pela preocupação em distinguir os modos de vida na cidade e no subúrbio modernos, como importantes no campo da Sociologia Urbana. Desse modo, para este formato de Sociologia, o urbano só pode ser captado em alguma medida se comparado analiticamente quanto a seus elementos diferenciais, sob pena de incorrer na defesa da realidade urbana, ou seja, da segregação e separação de elementos dissociados e reagrupados por decisão política em um espaço homogêneo e real.

Cidade x urbano

Em linhas gerais, a ideia de uma Sociologia Urbana teria surgido, como afirma Velho (1979, p. 7), da necessidade de enfrentar certos “problemas práticos” urgentes ligados ao enorme crescimento das grandes cidades, que acompanha a industrialização e o desenvolvimento capitalista, especialmente nos Estados Unidos, com a imigração em massa de contingentes europeus em fins do século XIX e início do XX. Tais problemas, desde há muito conhecidos (violência, habitação, miséria e indigência, entre outros), ocupavam os planejadores urbanos nas cidades mais avançadas quanto ao desenvolvimento técnico e econômico e será o mote da denúncia constante do livro de Engels, exposta em nossa segunda aula, e de sua conversão definitiva à causa socialista.

Mas é necessário ter em mente não só o fato de que as expressões *cidade* e *urbano* são distinguíveis, como até mesmo que se opõem em algumas acepções. Segundo Castells (1983, p. 15), uma problemática sociológica da urbanização deve considerá-la como processo de organização e de desenvolvimento, e, por conseguinte, partir da relação entre forças produtivas, classes sociais e formas culturais. Uma investigação desse tipo não pode processar-se unicamente no abstrato; deve, com a ajuda de seus instrumentos conceituais, “explicar situações históricas específicas, bastante ricas para que apareçam as linhas de força do fenômeno estudado na organização do espaço”. Para esse autor, debatendo o tema a partir de uma linha marxista de interpretação, a questão urbana tal como se formula na prática social e nas teorias sociológicas e urbanísticas é uma questão ideológica, já que confunde num mesmo discurso a problemática das formas espaciais e a da especificidade cultural da “sociedade moderna”.

Castells, sem dúvida ainda hoje um dos mais eminentes sociólogos urbanos e expoente da corrente denominada *Nova Sociologia Urbana*, orienta sua crítica à noção de *urbano* sustentando que ela, quando num sentido de oposição ao *rural*, pertence à dicotomia ideológica sociedade moderna x sociedade tradicional; este é um ponto de profunda discordância com a teoria de Louis Wirth, reconhecido proponente de uma primeira sólida leitura sobre o urbanismo.

Retomando o argumento da crítica do parágrafo anterior, a ideologia está na base da “questão urbana”; sendo assim, sua ultrapassagem só pode ser gerada da prática social, quer dizer, da prática política. Por isso, fontes alternativas de inspiração teórica, como o marxismo, por seu posicionamento mais atento e sensível aos interesses populares e às variações sociais e políticas, granjearam, durante algumas décadas (e até em nossos dias) grande simpatia. É no bojo dessa linha de compreensão que o urbano tem por especificidade ser uma dimensão histórica: ele decorre do domínio da instância econômica dentro da estrutura social, fixando, nas palavras de Castells (1983, p. 460), o espaço da produção como o espaço regional e o da reprodução no urbano.

Considerações finais

O urbano pode ser designado, de forma didática, como uma “forma particular de ocupação do espaço por uma população” ou “uma aglomeração resultante de uma forte concentração e de densidade relativamente elevada que teria como correspondente previsível uma diferenciação funcional e social cada vez maior” (CASTRO, 1993, p. 16). Como detalharemos melhor esse conceito e seu alcance na aula 5, sobre a sociologia urbana de Louis Wirth, vale mencionar que há, nos trabalhos de autores latino-americanos, uma tendência nítida de temas identificáveis como passíveis de constituir-se em objetos de estudo de uma Sociologia Urbana, relacionando aspectos ou ângulos de abordagens distintos sobre os processos ou situações de dependência, mudança social, urbanização, metropolização, reforma urbana, planejamento e política urbana.

Uma última questão, para não nos alongarmos mais, é reforçar a utilidade, em termos teóricos e conceituais, do recurso à tipificação proposta por Oliven (1982). Ele classifica as análises sobre a cidade, para fins metodológicos, em três variáveis: *dependente*, *contextual* e *independente*. Na primeira vertente, os pensadores representativos dela partem de algumas noções principais, como a que afirma que a cidade não se autoexplica, pois está conectada a acontecimentos que extrapolam suas barreiras físicas; que ela é o resultado de múltiplos fatores (econômicos, políticos, religiosos e sociais), sendo o espaço onde ocorrem as atividades referentes a esses fatores; e que elas devem ser analisadas tendo em vista quais influências podem ocasionar na vida de seus habitantes. Karl Marx e Max Weber (que será trabalhado na aula 3), exemplares dessa tendência, analisam o momento de transição do feudalismo para o capitalismo, em que as cidades tiveram papel de extrema importância.

Entretanto, para eles as cidades não podem ser vistas de modo isolado; logo, não se constituem como categoria analítica fundamental para o pensamento sociológico quando descoladas dos fatores que configuram sua preocupação essencial, como economia, política, e religião, entre outros.

Na segunda vertente, corporificada por Émile Durkheim, o ponto de partida é compartilhado com o pressuposto da primeira: as cidades não se autoexplicam, já que fazem parte de um processo mais abrangente. A diferença essencial, porém, em relação à primeira perspectiva é que aqui se trata de um outro nível de análise, em que a cidade é considerada um *locus* que, por razões sociais, econômicas e históricas, se constitui no centro de convergência de processos e interesses das mais variadas ordens. Além disso – e aqui contribui decisivamente Durkheim –, ela é o lugar da coesão social, que se dá por meio da solidariedade orgânica: é a cidade que incute nos indivíduos as regras de convivência que visam à harmonia.

Por fim, a cidade como variável independente, que apresenta como pressupostos a capacidade de gerar os mais variados efeitos na vida social e o potencial de formar uma “cultura urbana”. Aqui o papel da Escola Sociológica de Chicago, por intermédio dos pensadores Robert Ezra Park e Louis Wirth, entre outros, manteve como principal preocupação o modo como as cidades geravam determinados estilos de vidas, afetando desde a organização social até a mental de seus indivíduos.

Referências

- BALANDIER, George. *O drama. O poder em cena*. Brasília: EdUnB, 1982.
CASTELLS, Manuel. *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra, 1983.
CASTRO, Pedro. *Sociologia sobre e suburbana*. Niterói: EDUFF, 1993.
MORRIS, R. N. *Sociologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
OLIVEN, Ruben George. *Urbanização e mudança social no Brasil*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Sugestão complementar

Vídeo *Cidade*, da série *Ecce Homo*, é um excelente panorama que junta História, Geografia, Sociologia e Filosofia. Consultar www.avivanet.com.br.

AULA 02 – FRIEDRICH ENGELS E A CRÍTICA DO MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO À SOCIEDADE INDUSTRIAL INGLESA DO SÉCULO XIX

“Tudo aquilo que suscita da nossa parte um maior sentimento de horror e indignação é recente e data da *época industrial*.”
(*A situação da classe operária na Inglaterra*, p. 82)

O texto de nossa aula visa apresentar e discutir os mais importantes elementos daquele que é apontado como um dos primeiros analistas dos problemas que cercam a vida urbana: Friedrich Engels, em sua obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de 1845.

Na esteira da ideia de organização social é que incursionaremos num recorte que cobre a Inglaterra, berço da Revolução Industrial, no século das grandes teorias. Desde o início do século XIX uma ampla e heterogênea agenda de pesquisas sobre as grandes cidades redundou na consolidação, no campo da nascente Sociologia, dos estudos urbanos. Esses estudos se originaram dos mesmos condicionantes histórico-estruturais que abriram caminho para o surgimento e posterior institucionalização da Sociologia, marcados pela ruptura com o passado estamental, em função da constituição das grandes cidades e das modernas classes sociais. As grandes metrópoles, à época Londres e Paris, tornaram-se símbolos da **modernidade** e do novo modelo de desenvolvimento humano e material.

Guiados pela contundente obra de Friedrich Engels, então um jovem de 24 anos, tentaremos elucidar um cenário que apresenta os traços dos problemas urbanos que até hoje alimentam as discussões e preocupações práticas de cientistas sociais, administradores públicos e de uma vasta classe dos que trabalham pelo refinamento da cidadania e da justiça social.

A situação da classe operária na Inglaterra (1845): a “oficina do mundo” e a questão urbana como problemática do capitalismo

Friedrich Engels (1820-1895) era rico, nascido numa das mais prósperas famílias de Bremen, muito culto e de boa aparência. Fora designado pelo seu pai para cuidar dos negócios da família em Manchester, na Inglaterra. Abrir um escritório em Manchester, a “oficina do mundo”, a cidade das chaminés e das

Para saber...

Modernidade, como conceito, é entendida como uma visão de mundo relacionada ao projeto empreendido a partir da transição teórica de Descartes, que rompe com a tradição herdada – o pensamento medieval dominado pela Escolástica – e o estabelecimento da autonomia da razão. O projeto moderno consolida-se com a Revolução Industrial e está normalmente relacionado ao desenvolvimento do capitalismo.

Para maiores detalhes ver Wikipédia – verbete Modernidade

máquinas que abasteciam o mundo industrializado com tudo de que ele necessitava, representava mais na época do que hoje abrir um em Nova York, Los Angeles ou Chicago (PITOL, 2008). Manchester era, portanto, o coração do capitalismo do século XIX. Tendo chegado em 1842 à cidade, Engels se interessou tanto pelas condições que levaram a Inglaterra à dianteira do mundo capitalista quanto pelo destino que esse mundo reservava para a classe trabalhadora, assunto de primeira ordem no seu círculo intelectual.

Foi [E. P. Thompson](#) (1987, p. 415) que, pesquisando um período anterior ao da vinda a lume do livro de Engels, quem conta que a classe operária, no período compreendido entre os anos 1831 e 1835, não está mais no seu fazer-se, mas sim, num certo sentido, já foi feita. Isso porque “as massas não qualificadas de Londres moravam num mundo que não era o dos artesãos – um mundo de extrema miséria, analfabetismo, desmoralização muito generalizada e doenças, agudizadas com a epidemia de cólera no inverno de 1831-1832” (THOMPSON, 1987, p. 419). Aqui se pode perceber todos os problemas clássicos, a insegurança precária de uma cidade metropolitana inchada com imigrantes num período de rápido crescimento populacional.



Uma rua de um bairro pobre de Londres (Dudley Street); gravura de Gustave Doré de 1872. (fonte: BENEVOLO, 1999)

Fonte: http://diariodehistoriador.blogspot.com.br/2011_05_29_archive.html.
Acesso em 07/07/2012.

Quanto a Engels, na primeira metade da década de 1840, quando terminava seu expediente de trabalho, tomava uma charrete para sua casa num bairro rico, sentava-se à escrivaninha, molhava a pena na tinta e começava a escrever, indignado, os relatos que constituiriam sua obra. Há um elemento importante nem sempre lembrado e comumente naturalizado, que é a formação teórica e doutrinária do autor. *A situação da classe operária na Inglaterra* revela

não somente o mundo urbano miserável e degradante produzido pela industrialização, mas também a trajetória de um intelectual na transição entre a concepção conservadora e positiva do mundo e uma concepção histórica e revolucionária de transformação radical da sociedade capitalista. Afinal, no período inicial de sua estada na Inglaterra, Engels aceitava e defendia ideias de economistas como Thomas Malthus¹², David Ricardo e do próprio Adam Smith. O contato de Engels com o filósofo prussiano Karl Marx, apenas dois anos mais velho, resumia-se, neste tempo, a algumas cartas e contribuições com o periódico *Rheinische Zeitung*, dirigido por este último.

Assim como não houve uma forma única de cidade pré-industrial, não haveria também de cidade industrial. Entretanto, Manchester era de longe o protótipo do sistema socioeconômico em vigor, e as desigualdades que ela apresentava permitiam, como o demonstra Engels, um enfoque comparativo sensato e perspectivo. O povo extenuado, brutalizado pelas 14 horas diárias de trabalho ininterrupto que Engels via na avançadíssima Inglaterra, somente confirmava sua hipótese de que a Revolução Industrial extraiu as “consequências naturais dessa situação, reduzindo os operários ao papel de simples máquinas e retirando-lhes os últimos vestígios de atividade independente” (1975, p. 18). Da leitura da obra depreende-se que a indústria moderna teria basicamente três características: a utilização das forças da natureza; a substituição do trabalho manual pela maquinaria e a divisão do trabalho.

Diante disso, Engels passou a defender uma filosofia crítica, crente no poder da razão humana, pronta para sair das “modorrentas páginas dos compêndios, agarrar o leitor pelo pescoço e convencê-lo, às sacudidas, de que ficar ali parado não ajudava nada a mudar um mundo cuja principal característica era a contínua transformação, o contínuo devir, a contínua e incessante luta de opostos. Era preciso participar” (PITOL, 2008, p. 2). Menciono o leitor porque a escrita do livro transforma Engels num cicerone que gentilmente convida este a viajar pela “Merry Old England” de céu cinzento e terra verdejante, a fim de conhecer suas metrópoles e suas cidadezinhas, as ruas principais, passear por elas... E quando quase se sente capaz de respirar o agradável ar dos parques e das praças, ele faz cair sobre o leitor apontamentos indignados sobre a miséria dos bairros pobres, a desnutrição, as mortes pela fome e as vidas gastas diante das máquinas.

¹² Vale lembrar que da teoria de Malthus prosperou uma interpretação que teve força até algumas décadas atrás, de que o sobrepovoamento é uma constante e, por consequência, é fatal que reine a miséria, a pobreza e a imoralidade. Sua base argumentativa afirmava que a iniciativa privada sofre um prejuízo devido à indústria da assistência pública. Desse modo, a questão não consiste em alimentar a população excedente, mas sim em limitá-la, de uma maneira ou de outra, o mais possível.

Engels, a pesquisa de campo e de fontes

Engels afirma textualmente que nas grandes cidades o comércio e a indústria se desenvolveram mais perfeitamente, surgindo daí mais clara e manifestamente as consequências que advêm dessa indústria e desse comércio para o proletariado. É aí que a centralização dos bens atinge a sua expressão mais elevada e que “os costumes e as condições de vida dos bons velhos tempos apresentam uma mais radical desintegração” (1975, p. 40).

Sua afirmação, que poderia soar tão somente generalista, não o é pelo fato de que Engels fundamentou-se naquilo que hoje qualificamos de trabalho de campo – guardadas as peculiaridades e limitações próprias à ciência da época –, esse instrumento tão caro às ciências sociais. Passagens como “eis uma descrição dos diferentes bairros operários de Manchester, tal como tive a ocasião de observar durante vinte meses” (p. 94), “em parte alguma como em Manchester constatei um tão sistemático isolamento da classe operária, mantida afastada das ruas principais. Em parte alguma vi uma arte tão perfeita de mascarar tudo quanto pudesse ferir a vista ou os nervos da burguesia” (p. 74), “o asilo dos pobres, esse filho querido da burguesia...” (p. 310) etc. fazem brotar em Engels o desejo de sentir e de concretizar, contrariando uma “tradição” já posta de investigações de gabinete, a experiência de caminhar pelas ruas que descreve.

Não fica tão claro na obra se ele, à semelhança dos conselhos de nossos manuais e mestres, faz entrevistas (formais e informais) com pessoas, adiantando em muito o moderno pesquisador de campo. Contudo, é cristalino que, ao lado da arguta observação empírica que realiza, ele se vale, de forma magistral, da retórica de grande escritor, tomando por base dezenas de relatórios de inspetores de fábricas, denúncias de instituições de caridade, recortes de reportagens de jornais ingleses, anuários estatísticos e trabalhos de pesquisa social então incipientes, porém muito úteis. O panorama que resulta é rico, porém estarrecedor, das condições que levaram o povo inglês à miséria.

Dá voz, quando chega a hora de descrever as condições de vida dos trabalhadores, na maior parte das vezes, aos jornais, revistas e relatórios. Quando fala do que viu nas fábricas em suas andanças pela Inglaterra, não consegue conter a revolta interior e proclama, em altos brados, “que deverá explodir uma revolução diante da qual a primeira Revolução Francesa e 1794 serão uma brincadeira de crianças” (PITOL, 2008, p. 3), fato que, como sabemos, nunca ocorreu.

Como dissemos, à medida que se combinam ricamente a perspectiva empírica e o levantamento de dados e informações, Engels reafirma que a história da indústria inglesa é uma história sem paralelo nos anais da humanidade. Diz ele (1975, p. 32):

“Há sessenta, talvez há oitenta anos, a Inglaterra era um país como os outros, com pequenas cidades, uma indústria pouco importante e rudimentar, uma população rural dispersa, mas relativamente numerosa. Agora, é um país sem igual, com uma capital onde habitam dois milhões e meio de seres humanos, com enormes cidades industriais, uma indústria que abastece todo o mundo e que fabrica, com o auxílio dos mais complexos maquinismos, quase tudo...”

A história do proletariado naquela nação começa na segunda metade do século XVIII com a invenção da máquina a vapor e das máquinas destinadas a trabalhar o algodão. Com as transformações que seguem freneticamente, “o salário do tecelão subiu a partir do momento em que descobriu que poderia ganhar mais dedicando-se exclusivamente ao seu trabalho” (1975, p. 19), abandonando lentamente, com isso, as suas ocupações agrícolas, consagrando-se inteiramente à tecelagem. Esses tecelões que antes sobreviviam somente do seu salário, não possuindo qualquer propriedade, foram os “primeiros proletários (*working men*)” (1975, p. 19, grifo no original).

Lembra ainda que, em 1788, Thomas Paine, democrata célebre, construiu no Yorkshire a primeira ponte de ferro, no que foi seguido por grande número de outros construtores, de tal forma que, “atualmente, quase todas as pontes, em especial as destinadas às ferrovias, são construídas de ferro” (p. 28-29). Junta-se a isso a implementação do serviço de iluminação a gás e dos transportes ferroviários, viabilizando a abertura de novos mercados à produção siderúrgica inglesa. Ao informar desse cenário, ele o faz para reforçar uma das consequências da vida urbana no sistema capitalista, que é de certo modo retomada por Georg Simmel em seus escritos, tal como veremos na Aula 3: a indiferença do cidadão.

Na cidade, diz Engels, na página 44, “as multidões cruzam-se como se nada tivessem em comum, como se nada estivessem fazendo em conjunto, enquanto a única convenção entre elas é o tácito acordo de que cada qual segue pelo seu lado no passeio”, a fim de que os grupos em compartilhamento obrigatório do espaço não criem um obstáculo recíproco, atrasando-se um ao outro. E continua, na mesma página: “[sabemos] que esse isolamento dos indivíduos e esse egoísmo limitado são, por toda parte, o princípio fundamental da sociedade de nossos dias”; assim, continua ele, “pessoas olham-se reciprocamente como objetos utilizáveis. O homem explora o homem e o resultado está em que o forte cala a seus pés o fraco na sociedade individualizada ao extremo...”. Seu relato reconhece amargamente que por toda parte se encontra a mesma “indiferença bárbara”, o mesmo “egoísmo cruel”, por um lado, e a mais inacreditável miséria pelo outro.

Realidade, crítica e denúncia social

Engels empenha-se em mostrar na sua obra as misérias e mazelas; numa palavra, a desigualdade social instalada na Inglaterra, sem entretanto se furtar,

como afirmamos, a emitir sua opinião acerca do arranjo sistêmico que ultrapassa a realidade bretã. Afirma, numa linguagem que pareceria hoje um flerte com um certo tipo de preconceito, que os distritos mais pobres de Dublin contam-se entre os mais repugnantes e os mais feios que é possível ver no mundo. É certo que o “caráter dos irlandeses que, em certas circunstâncias, só se sentem bem no meio da desarrumação e da sujidade, desempenha aí o seu papel” (p. 56). Mas, a despeito dessa “licença literária” que o autor se permite praticar, a virulência de sua denúncia entrevê que a população em questão teria alcançado o “escalão mais baixo da humanidade” (p. 91).

Voltando à Inglaterra, especificamente a Londres, Engels conta (p. 49) que no gigantesco labirinto de ruas em que se constitui a capital, existem “centenas, milhares de ruas estreitas” e pátios cujas casas são demasiadamente miseráveis para que se lhes possa chamar habitações humanas, e muitas vezes “bem perto das luxuosas casas dos ricos é que vamos encontrar esses recantos da mais atroz miséria”.



Trabalhadores londrinos e suas famílias.

Fonte: http://seguindopassoshistoria.blogspot.com/2011/12/cidades-infernais_01.html. Acesso em 07/07/2012.

Em Londres, como em Manchester e em outras muitas cidades industriais, vivem os mais pobres dos pobres, os trabalhadores mais mal pagos, “juntamente com os ladrões, os escroques e as vítimas da prostituição” (p. 48). Citando um grande jornal, o *Times*, de outubro de 1843, ele arremata, na página 54, que a “indigência consegue sempre abrir caminho e instalar-se com todos os horrores no coração de uma grande e próspera cidade”.

Acentua ainda mais a desigualdade ao mencionar a segregação, já comum naqueles tempos e reproduzida em nossos dias, nos bairros mais suntuosos da mais rica cidade do mundo, onde “noite após noite, inverno após inverno, há mulheres, jovens em idade, velhas em pecado e sofrimento, que,

banidas da sociedade, vivem na fome, na porcaria e na doença” (p. 55). Acrescenta, na página 82, que a construção desse bairro, o Millers Street, povoado de “vinte a trinta mil pessoas” é um desafio a todas as regras da salubridade, do arejamento e da higiene: “um tal bairro existe no coração da segunda cidade da Inglaterra, primeira cidade industrial do mundo”.

Prenunciando a filosofia da ação que adotaria em sua vida intelectual e partidária, dispara que “é preciso que todos pensem e aprendam não a construir teorias, mas a agir” (p. 55), para que mendigos, vagabundos, ladrões e prostitutas, esses “seres degradados” (p. 61) possam desfrutar igualmente das possibilidades de uma cidade que é construída com o suor de todos os trabalhadores.

No capítulo intitulado “A atitude da burguesia para com o proletariado”, Engels recolhe um relato publicado no jornal que confirma sua assertiva acerca do individualismo como princípio e da cidade como uma fratura de dois mundos. Conta-nos ele, na página 367, a carta de uma senhora que diz:

Para saber...

Práxis revolucionária é um conceito introduzido por Karl Marx. Trata de uma atividade teórica e prática em que a teoria se modifica constantemente com a experiência prática, que por sua vez se modifica constantemente com a teoria. É a atividade de transformação das circunstâncias, as quais nos determinam a formar ideias e teorias que, simultaneamente, nos determinam a criar na prática novas circunstâncias; de modo que nem a teoria se cristaliza como um dogma nem a prática se cristaliza numa alienação

Senhor Chefe de Redação: Há algum tempo que se encontra nas grandes ruas de nossa cidade uma multidão de mendigos que, quer pelas suas roupas em farrapos e o aspecto doentio, quer pelas feridas e doenças repugnantes, procuram suscitar a piedade dos transeuntes de forma muitas vezes impudica e bastante ofensiva. Inclino-me a crer que quando se paga não só o imposto para os pobres, como ainda se presta uma generosa contribuição para a manutenção de instituições de beneficência, se faz o suficiente para ter o direito de se ser poupado a esses incômodos tão desagradáveis e impertinentes; e para que serve então o imposto tão pesado que pagamos para a manutenção da polícia municipal, se a proteção que ela nos garante não nos permite sequer ir tranquilamente à cidade ou sair dela?

Essa manifestação e outras que chocaram Engels fazem com que reafirme sua convicção de que todas as criações do espírito humano são decorrência direta ou indireta da estrutura econômica da sociedade em que vivem e que a consciência humana é, direta ou indiretamente,

produto dessa mesma estrutura. Como afirma Sader (2008), a teoria não nasce da teoria; nasce das distintas práticas, individuais e sociais, mas representa um momento específico de reflexão, de deciframento dos mecanismos do concreto, de apreensão dos seus sentidos, das suas articulações internas, da própria relação entre teoria e prática.

Assim, faz-se mister reconhecer que Engels inaugura uma nova forma de crítica social que enseja, em última instância, a realização efetiva de uma

práxis revolucionária em direção a uma sociedade menos desigual, em que o proletariado venha cumprir o papel legítimo de sujeito da história.

Conclusão

O jovem Engels abordou, pela primeira vez, a Revolução Industrial como elemento central para a compreensão do controle da produção de mercadorias realizado pelo capital, além de condicionar a solução da “questão social” à supressão do padrão societário representado pela propriedade privada dos meios de produção. De forma igualmente pioneira, o autor atribui aos trabalhadores urbano-industriais o *status* de classe, descrevendo a dinâmica criativa que coloca o proletariado na posição de sujeito revolucionário, capaz de promover a própria emancipação.

Vale mencionar, como faz Pitol (2008, p. 4), que para marxistas declarados, como os filósofos alemães Walter Benjamin e Theodor Adorno e o historiador inglês Eric Hobsbawm, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* é “um marco na história do capitalismo e uma obra-prima”. E não é de outra maneira que nós ainda o saudamos: como “um grande livro de historiador”, um relato pulsante de um momento decisivo e uma denúncia que permanece, porque muitas das causas que a motivaram ainda estão presentes.

A principal contribuição da obra não se restringe ao seu caráter de denúncia da nascente ordem burguesa urbano-industrial, mas aponta para uma renovada concepção de história social e do papel do intelectual frente às contradições que permeiam o processo de estruturação do capitalismo ocidental, em que:

- 1) o autor demonstra que é possível escrever com simplicidade e paixão sem perder o rigor científico;
- 2) antecipa, em sua investigação, a ciência social unitária e dialética que ele e Marx iriam desenvolver nas décadas seguintes, derrubando as fronteiras artificiais das disciplinas acadêmicas pela luz que lança sobre as diferentes faces do objeto de estudo.

Referências

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1975.

PITOL, Cesar Augusto. “A situação da classe trabalhadora na Inglaterra”, de Friedrich Engels. Blog Perspectiva, disponível em: <http://perspectivabr.wordpress.com/?s=engels>. Acesso em 17/06/2012.

SADER, Emir. Sem teoria revolucionária, não há prática revolucionária. *Carta Maior*. Disponível em: http://www.cartamaior.com.br/templates/postMostrar.cfm?blog_id=1&post_id=170. Acesso em 23/06/2012.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária*, v. III: A força dos trabalhadores. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

Sugestões de bibliografias complementares

BRESCIANI, Maria Stella. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*, São Paulo: Brasiliense, 1982.

HOBSBAWN, Eric. A cidade, a indústria, a classe trabalhadora e O mundo burguês. In: *A era do capital*, 13ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

Sugestões de filmes

Domínio público: <http://www.youtube.com/watch?v=D2MQF07eIrE> (2:22'). Trata da história do Primeiro de Maio, indicando as exigências da classe operária, relatando o sofrimento, entre outros fatores do final do século XIX e início do século XX.

http://www.youtube.com/watch?v=m_eCDB6Yg1I (5:55'). O filme trata dos trabalhadores do mundo em seu antagonismo com as classes burguesas. Mostra as particularidades do mundo do trabalho e dos profissionais, seus problemas e sua resistência.

Os Miseráveis (EUA, 1978). Direção: Glenn Jordan, 123'. Após roubar um pedaço de pão para alimentar sua família, um trabalhador desempregado é perseguido por inspetor de justiça. Relato das injustiças sociais da França pós-revolucionária (século XIX).

Germinal (França, 1993). Direção: Claude Berri, 151'. Conta a história das condições de vida e de trabalho numa mina de carvão em Lille, no norte da França, na época da Revolução Industrial.

Ver-te-ei no inferno (EUA, 1970). Direção: Martin Ritt, 123'. Na Pensilvânia, em 1876, um agente de polícia é enviado para uma comunidade de mineiros para se infiltrar entre os Molly Maguire, uma sociedade secreta que combate o capitalismo selvagem dos patrões com sabotagem. O filme trata do dilema do agente entre

cumprir sua missão num lugar que aprendeu a respeitar, mas que considera perigoso e criminoso, e sua paixão por uma moça local.

AULA 03 – GEORG SIMMEL E MAX WEBER: CONCEITOS E CATEGORIAS SOBRE A CIDADE

Por que Simmel e Weber

Naturais da Alemanha, Simmel e Weber corporificam diferentes escolas de compreensão da sociedade. Como ponto de contato da teoria desses dois compatriotas, deve-se destacar o papel do indivíduo – elemento que, via de regra, foi compartilhado por outro alemão, também grande pensador do social, [Norbert Elias](#) –, semelhança que praticamente se limita a isso, tendo em vista o fosso interpretativo que os se separa.

Além de conterrâneos, foram contemporâneos e de formação inteiramente “doméstica” (alemã). Georg Simmel (1858-1918), de ascendência judia, diplomou-se em filosofia em Berlim. Muito influenciado pela linha kantiana de compreensão, preocupou-se com o comportamento social, as formas de sociabilidade e os recortes interpretativos atinentes à metrópole, entendendo-as como a consolidação da modernidade no Ocidente. Max Weber (1864-1920), também diplomado em Berlim, inspirando-se em [Wilhelm Dilthey](#), volta-se, na discussão sobre a cidade, para os aspectos formativos, com ênfase para as dimensões econômica e política.

Se as semelhanças de formação nos quesitos tempo e espaço são claras, as abordagens diferenciam-se bastante. Basta dizer que, para Weber, a questão que deve ocupar o cientista é, em linhas gerais, aquelas afetas à história. Esta possibilita uma tipificação das cidades e o consequente exame das transformações dos tipos de sociedade e economia que as moldaram. Já Simmel debruça-se sobre a forma, e por isso é considerado um sociólogo do formalismo: de que maneiras a sociedade torna-se possível e o que viabiliza a nossa sociação, como ele chamava.

Assim, os autores podem ser discutidos como matrizes distintas do pensar a cidade (ou metrópole) e, no caso de Simmel, apresentar uma riqueza teórico-conceitual que ultrapassa as bases da clássica tríade de autores fundadores da Sociologia como ciência. Max Weber, sobre o qual academia brasileira ainda muito se apoia, será nosso ponto de partida e receberá, pela familiaridade de que ainda goza, uma atenção um pouco menos concentrada.

Max Weber e a tipologia das cidades

Como afirmamos, a discussão implementada por Weber põe em marcha elementos constituídos pelas suas leituras do **hermeneuta** Dilthey, para quem as “ciências do espírito” se diferenciavam das “[ciências da natureza](#)”, questão que promove acaloradas discussões até hoje no pensamento filosófico. As ciências do espírito (ou *ciências da cultura*, como Weber viria a chamar) teriam por objeto o [homem](#) e o [comportamento humano](#). Para Dilthey, seu mestre, é possível, diante do mundo humano, adotar uma atitude de “compreensão pelo interior”, e os meios necessários à compreensão do mundo histórico-social seriam, dessa maneira, tirados desse ponto de vista, a primeira e mais elementar das ciências do espírito. A noção de ação social de Weber parece derivar desse postulado e está calcada no indivíduo como ser que confere sentido à ação.

Outra filosofia que modela o pensamento weberiano e que o autor lapida na sua concepção sobre a cidade é o **historicismo**. A perspectiva historicista surgiu na [Europa](#) ocidental na segunda metade do século XVIII e obteve, ao longo do século XIX e até as primeiras décadas do século XX, forte impacto social, sobretudo na [Alemanha](#).

Pela vertente hegeliana, o historicismo argumenta não haver critério objetivo para determinar a melhor teoria de análise de um determinado objeto de estudo, o que significa afirmar que tanto a [Ciência](#) quanto a [Filosofia](#) ou quaisquer outras disciplinas estão fadadas à sua historicidade. As configurações do mundo humano, em qualquer momento, sempre são o resultado de processos históricos de formação, os quais são passíveis de ser mentalmente reconstruídos e, portanto, compreendidos.

Max Weber é considerado um dos fundadores do estudo moderno da [Sociologia](#), e, assim como Simmel, sua influência é sentida na Economia, na Filosofia, no Direito, na Ciência Política e na Administração. Sua pesquisa

Para saber...

O **Historicismo** relaciona-se à corrente histórica tradicional. Seu principal expoente é Leopold von Hanke. Para ele, a História deveria possuir embasamento no real, que se encontra nos documentos. Cria-se, pois, um método para a pesquisa histórica – apresentação de fontes, crítica do documento, etc. iniciando a História como ciência.

Para saber...

Hermenêutica é um ramo da Filosofia; estuda a teoria da interpretação, especialmente na literatura, na religião e no direito. Sua forma contemporânea engloba não somente textos escritos, mas tudo que há no processo interpretativo, incluindo as formas verbais e não verbais de comunicação. O filósofo Hans-Georg Gadamer é um dos seus expoentes.

científica abordou questões teórico-metodológicas cruciais e tratou complexos estudos histórico-sociológicos sobre a civilização moderna e seu lugar na história universal.

Para Weber, no capitalismo, as cidades ocidentais perdem sua autonomia para fazerem parte de um sistema maior, representado pela unidade dos Estados-Nação. Desse modo, elas “deixaram de proporcionar a base da experiência social total, dando lugar a uma estrutura social muito além da área urbana; portanto, deixando de ser uma unidade relevante para a análise sociológica” (OLIVEN, 1982, p. 16). Ou seja, como as cidades estão inseridas num processo maior que abarca transformações no mundo todo, não se pode partir delas para compreender o fenômeno do qual ela é resultado: o sistema capitalista. Além disso, essa perspectiva não anula a que considera a cidade como variável contextual, tal como definimos na aula anterior.

Para Weber, o estudo da cidade insere-se num plano mais ambicioso, que é o estudo da origem e desenvolvimento da moderna economia ocidental. Assim, o autor estabelece correlação entre os tipos de cidade ao longo da história e os tipos de sociedade e economia, sugerindo que a cidade moderna é, ao mesmo tempo, “resultado e pressuposto do capitalismo” (CASTRO, 1993, p. 49; VELHO, 1979). Dando voz ao próprio Weber (1979, p. 69-70):

“Toda cidade, no sentido que aqui damos a essa palavra, é um ‘local de mercado’, quer dizer, conta como centro econômico do estabelecimento com um mercado local e no qual, em virtude de uma especialização permanente da produção econômica, também a população não urbana se abastece de produtos industriais ou de artigos de comércio ou de ambos e, como é natural, os habitantes da cidade trocam os produtos especiais de suas economias respectivas e satisfazem desse modo suas necessidades.”

Weber alerta para o fato de que quase sempre as cidades representam tipos mistos e que, portanto, não podem ser classificadas senão tendo-se em conta seus componentes predominantes. Isto é, como é corrente no trato metodológico dos temas que desenvolve, a noção e a classificação da cidade devem se pautar num tipo ideal que releve os aspectos mais significativos do coletivo, iluminando simultaneamente os espécimes particulares.

Para ele (1979, p. 72-74), tendo em vista essa tipificação, é necessário atentar para o fato de que “a *cidade industrial*, assim como a cidade de consumidores, se opõe à *cidade mercantil*”, e o tipo de sua relação, suporte da indústria ou do comércio, como o campo, fornecedor dos meios de subsistência, constitui “parte de um complexo de fenômenos que se denominou ‘economia urbana’ e que se opôs, como uma determinada ‘etapa da economia’, à ‘economia autárquica’, por um lado, e à economia nacional, por outro”. Adiciona-se a isso, de acordo com ele, que o conceito de “cidade” tem que ser encaixado em outra série de conceitos políticos: a cidade tem que se apresentar

como uma associação autônoma em algum nível, como um aglomerado com instituições políticas e administrativas especiais.

Em seu texto *Conceito e categorias da cidade*, Weber delimita mais precisamente outro conceito muito caro à sua análise da cidade. Ele informa (1979, p. 82) que a “comunidade urbana, no sentido pleno da palavra, existe como fenômeno extenso unicamente no Ocidente” e que seria necessário, para tanto, que encontrássemos

“... estabelecimentos de caráter industrial-mercantil bastante pronunciado, a que correspondessem estas características: 1) a fortaleza; 2) o mercado; 3) tribunal próprio e direito ao menos parcialmente próprio; 4) caráter de associação e, unido a isso, 5) ao menos uma autonomia e autocefalia parcial, portanto, administração a cargo de autoridade em cuja escolha os burgueses participassem de alguma forma.”

Por fim, cabe reforçar que a cidade, tal como Max Weber a define, aparece no Ocidente justamente como um dos resultados e ao mesmo tempo como pressuposto do desenvolvimento capitalista. Desse modo, o capitalismo não teria surgido na Ásia, entre outras razões, exatamente porque, com raras exceções, lá não se desenvolveram cidades no sentido weberiano – que implica a existência de *comunidades* com alto grau de autonomia, tanto no plano do “objetivo”, com administração, mercado, fortificações, exército, justiça e leis em boa parte próprias, quanto no do “subjetivo” –, como foco fundamental de lealdades. Assim, poder-se-ia dizer que, na medida em que a “cidade” se incorpora aos Estados nacionais, inserindo-se numa unidade mais ampla, deixa de esgotar-se em si mesma, perde muito de sua capacidade de se autoexplicar, rompe-se, nega-se e não pode mais ser captada e estudada como uma totalidade.

Max Weber, em sua reflexão sobre a cidade, atualiza mais uma vez seu método de análise, tentando integrar, para o campo das ciências humanas, a *verstehen* (compreensão) e a *erklären* (explicação). Dessa forma, a tônica de seu escrito sobre a cidade moderna religa as instâncias que trabalham uma visão ampliada delas, o que permite historiá-las bem como voltar-se para o específico, explicando sua gênese, no contexto da conformação do mundo ocidental.

Georg Simmel: uma Sociologia formalista aplicada ao entendimento da vida (mental) metropolitana

Apesar da rarefeita utilização de Simmel na academia brasileira (realidade que vem se alterando de forma acelerada, ao que indicam os diversos centros de pesquisa universitários), esse autor possui uma complexa contribuição para o pensamento sociológico, no que tange à cidade. Ele, tido como grande mestre na análise dos mais delicados matizes de tom no desenho da vida social, orienta sua visão visceralmente sociológica para ver a sociedade

na perspectiva das aproximações e dos afastamentos, do “jogo sutil das distinções entre o estar mais próximo ou mais longe” (COHN, 1998).

O autor é responsável por uma produção intelectual pioneira, ousada e complexa para o final do século XIX, varrendo temas sobre as formas da vida

Para saber...

Microsociologia é o estudo das relações interpessoais, quer entre indivíduos, quer entre grupos, e as posições e papéis sociais que esses mesmos atores ocupam e desempenham, em situações não estruturadas, no seio dos espaços sociais em que estão integrados.



Erving Goffman (1922-1982)

social, o amor, a prostituição, a paisagem, o estrangeiro, o feminino, a arte, a estética, a moda, enfim, sobre temas tão diversos quanto os modos de agregação da vida humana. Revisando os estudos de [Immanuel Kant](#) (1724-1804), ele circula por diferentes campos de conhecimento, como Filosofia, História, Antropologia, Sociologia, Economia, Urbanismo, Psicologia, buscando criar uma Sociologia compreensiva (ROCHA; ECKERT, 2009, p. 493)¹³. Mas, sobretudo, interessava-lhe os estudos em torno da vida cotidiana nas grandes metrópoles.

Para Simmel, importa menos o conteúdo dado nas relações sociais e mais as formas como as ações recíprocas são vividas no cotidiano, pois desse modo atualizam a sociedade. Assim, sua obra estimulou as ditas Ciências Sociais a realizar estudos “situados”, em que cada micromundo era desvendado, permitindo uma variedade de interpretações sobre assuntos ainda inéditos nessas ciências.

Tendo sido um dos precursores da **Microsociologia** (tendência que impactará sobremaneira estudiosos da primeira geração da Escola de Chicago, além daqueles de outros momentos, como Erving Goffman e Michel Maffesoli), Georg Simmel se indagava que figura de homem era essa que se gera no mundo moderno?

Ou como vivemos em sociedade? Ou como a sociedade é possível?

Vivendo num mundo marcado pela ascensão do moderno valor do indivíduo, ele propunha uma fórmula interrogativa sobre a tensão entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva; isso implicava dar conta da vida urbana marcada por altas densidades demográficas, em que os “habitantes se tornavam cada vez mais indiferentes a tantas complexidades” (ROCHA; ECKERT, 2009, p. 492).

Na tensão entre cultura objetiva e cultura subjetiva, a primeira granjeia a hegemonia. Na metrópole, como diz ele, a força exercida sobre o

¹³ Não foi, contudo, pioneiro nisso; outros já o haviam antecedido e vamos nos referir, em caráter específico, ao próprio Weber, que lançou as bases teóricas para questionar o espírito de época, o capitalismo.

espírito subjetivo por parte do espírito objetivo é responsável pela liberdade do indivíduo. O indivíduo desse espaço tem, para preservar e manter as suas autonomia e existência individualista, que enfrentar as “forças sociais da herança histórica, da cultura e da técnica da vida que lhe são exteriores” (PIRES, 2010, p. 3).

Diferente do pensamento hegemônico de sua época, para Simmel o homem moderno é livre, livre para viver em reciprocidade e jogar no social. E esse é o jogo no qual “se faz de conta que são todos iguais e, ao mesmo tempo, se faz de conta que cada um é reverenciado em particular”; e “fazer de conta” não é mais “mentira” do que a arte é “mentira”, devido ao seu desvio da realidade. O sentido mais profundo, o duplo sentido de “jogo social”, é que ele não só é praticado em sociedade, mas, com ele, as pessoas “‘jogam’ realmente ‘sociedade’ ” (MORAES FILHO, 1983, p. 173-174).

Para Simmel, torna-se evidente que não basta pensar a vida social a partir de suas instituições, normas e regras. A sociedade não é um feixe de fatos morais, como pensava Durkheim, ou uma sequência de escolhas racionais, como defendia Weber, mas funciona como uma rede de trocas afetivas recíprocas, sempre renovadas para além do seu impulso inicial de fundação, num processo incansável de configuração. Isto é, trata-se da dimensão vital do princípio de agregação de toda vida social e a importância da dimensão formal para a compreensão do instante em que os processos de sociação emergem. Os efeitos da sociação não transcorrem de uma divisão do trabalho, mas de gestos e sentimentos recíprocos, por meio dos quais as relações sociais se multiplicam e pela via das formas colocam os indivíduos continuamente em contato, introduzindo-se nisso novas fontes de trocas pela assimetria de suas motivações e interesses que promovem.

Sua teoria do jogo observa que o jogo social não é simples repetição de modelos e papéis de ontem, mas um perpétuo devir, para continuar a criar e recriar a própria vida no interior do social. É na infinitude e na descontinuidade de jogar no social que se vislumbram sentimentos de pertença ou de indiferença, de evitação ou de configuração de uma rede de sociabilidade (ROCHA; ECKERT, 2009, p. 497).

Reserva, atitude *blasé* e a intelectualidade como proteção

Simmel insiste que o aparente ou mesmo efetivo distanciamento dos indivíduos metropolitanos é, na verdade, uma de suas formas elementares de socialização. Em *A metrópole e a vida mental*, um de seus textos mais célebres, escrito em 1903, ele chega mesmo a afirmar que a “antipatia nos protege de ambos os perigos típicos da metrópole, a indiferença e a sugestibilidade indiscriminada. [Entretanto], o que aparece no estilo metropolitano de vida diretamente como dissociação na realidade é apenas uma de suas formas elementares de socialização” (VELHO, 1979, p. 18).

Como reafirma (MORAES FILHO, 1983, p. 128),

“... a antipatia é a fase preliminar do antagonismo concreto que engendra as distâncias e as aversões, sem as quais não poderíamos, em absoluto, realizar a vida urbana. A extensão e a combinação da antipatia, o ritmo de sua aparição e desaparecimento, as formas pelas quais é satisfeita, tudo isso, a par de elementos mas literalmente unificadores, produz a forma de vida metropolitana em sua totalidade insolúvel.”

Contrastando com a inescapável agregação descrita, sob certas circunstâncias, como costumava sustentar Simmel, a pessoa em nenhum lugar se sente tão solitária e perdida quanto na multidão metropolitana: “os problemas mais graves da vida moderna derivam da reivindicação que faz o indivíduo, de preservar a autonomia e a individualidade de sua existência; a pessoa resiste a ser nivelada e uniformizada” (VELHO, 1979, p. 11-12). Ele chama essa atitude mental dos metropolitanos um para com o outro, a partir de um ponto de vista formal, de reserva.

O autor sugere que essa solidão em parte se deve à concentração de indivíduos, que os compele a se especializar em uma função na qual não possa ser prontamente substituído por outro. Por seu lado, essa especialização colocou, no século XIX, os indivíduos em completa interdependência e complementaridade de uns face aos outros.



Solidão.

Fonte: <http://almaprolixa.blogspot.com/2011/07/sobre-metropole-e-suas-consequencias.html>. Acesso em 07/07/2012.

A base ou fundamento psicológico do tipo metropolitano de individualidade consiste na intensificação dos estímulos nervosos. A metrópole

é vista, então, como um lugar onde se cruzam estímulos externos e internos, os quais originam intensificação nervosa. Com base nisso, uma diferença muito acentuada para com esse ser/espço metropolitano é o da cidade pequena ou o meio rural.

Simmel assinala existir um imenso contraste que se refere aos fundamentos sensoriais da vida psíquica. Afirma, de acordo com Velho (1979, p. 22), que “a metrópole extrai do homem, como criatura que procede a discriminações, uma quantidade de consciência diferente da que a vida rural extrai. Nesta, o ritmo da vida e do conjunto sensorial de imagens mentais flui mais lentamente, de modo mais habitual e mais uniforme”. Em sua concepção, que foi partilhada por intelectuais da cena acadêmica estadunidense (como [Robert Redfield](#) e o conceito de *folk urbano*), a vida de pequena cidade descansa mais sobre relacionamentos profundamente sentidos e emocionais, calcados em um intercâmbio social mais rico, ao passo que os contatos inter-humanos conferidos ao metropolitano se caracterizam pela brevidade e escassez.

Disso advém uma última característica destacável do cidadão: a atitude *blasé*. A essência de tal atitude é explicada como consistindo no “embotamento do poder de discriminar” (VELHO, 1979, p. 16). Isso não significa que os objetos não sejam percebidos, mas antes que os significados e valores diferenciais das coisas, e daí as próprias coisas, são experimentados como destituídos de substância. “Elas aparecem à pessoa *blasé* num tom uniformemente plano e fosco” (VELHO, 1979, p. 16).

Desenvolvendo melhor, é uma manifestação psíquica resultante da rápida e contínua mudança de estímulos internos e externos que são “inflamados” de modo prolongado e extremo. Isso, segundo Simmel, ao fim de algum tempo revela incapacidade de resistir às novas excitações com a força que é necessária. Enfatiza que “quem vive uma vida de prazer” (isto é, apenas os mais abastados) padece da atitude *blasé*. O motivo é que “os indivíduos estúpidos, e desde logo sem grande vida mental, não têm por hábito serem esnobes, *blasé*.” (PIRES, 2010, p. 6).

Segundo Simmel, desse fenômeno nasce a intelectualidade característica da metrópole, recurso ao mesmo tempo “natural” e adquirido para a autodefesa contra a intensificação nervosa da cidade, por meio da adoção, pelos indivíduos, de um relacionamento mais superficial e pela manutenção de reserva em relação ao “outro”, a fim de evitar um potencial desenraizamento.

Para saber...

Sociedade de folk (continuum folk urbano) é, em linhas gerais, uma realidade social em que o modo de vida rural tradicional resiste às transformações aceleradas da cidade, sem, entretanto, rejeitá-las completamente. Esse modo de vida é o ajustamento da cultura local à civilização das cidades, numa tentativa de equilibrá-los, promovendo um *continuum* demarcado por dois polos: de um lado, o urbano e, no limite, a metrópole industrial; de outro, a comunidade rural ou *folk*.

Essa intelectualidade que privilegia as relações racionais (“em que as pessoas deixam de ser indivíduos para serem números”) possibilita a precisão das relações e a secundarização ou isolamento do meramente subjetivo. Usa, para exemplificar, a metáfora do relógio: os cidadãos calculam o tempo com exatidão, exatidão pela qual os relacionamentos entre eles devem se reger. Sem essa precisão, diz ele, todas as estruturas (econômicas, sociais) entrariam em completo caos e desordem.

Conclusão

Tendo no indivíduo o centro de suas preocupações teórico-conceituais e no método compreensivo a maneira de enquadrar os fatos, o historicismo de Weber e o formalismo de Simmel mostram afinidade. Soma-se a isso a convergência, tanto em *A cidade*, de Weber, quanto em *A metrópole*, de Simmel, em relação ao fato de que a característica mais significativa desse contexto é a extensão funcional para além de suas fronteiras físicas, posto que uma cidade ou metrópole consistem em seus efeitos totais, que se estendem para além de seus limites geográficos imediatos. Mas param por aí.

Enquanto o primeiro se preocupa com a presença de caracteres políticos e econômicos que dão viabilidade à existência das cidades, qualificando-as como genuíno produto ocidental, Simmel, por sua vez, relaciona os caracteres típicos da metrópole (economia monetária, dinheiro e intelecto) com os da vida mental do metropolitano (atitude *blasê*), particularmente a relação entre o indivíduo e a coletividade no meio urbano, indicando um nível de análise que preconiza a pequenez do estudo.

É Simmel ainda, no seu recorte psychologizante, que repisa a importância da compreensão do sujeito metropolitano pela verificação da intensificação de estímulos nervosos, internos e externos, aos quais estamos expostos diariamente. Em todo tipo de vida em que se hiperdimensionam as interações, há claramente uma hierarquização de simpatias, desinteresses e de aversões. No entanto, a hegemonia que parece ter a indiferença é um engano, pois na verdade ela serve de defesa, tanto no nascimento de um conflito como no próprio conflito.

Por fim, no legado de Simmel deve constar um último posicionamento conceitual, que não somente o afasta dos teóricos do seu tempo como, em particular, de Karl Marx e até Max Weber: não são relações econômicas de troca, marcadas pela legalidade racional, suficientes por si mesmas para estabelecer vínculos duradouros entre os homens. Não bastam, portanto, para constituir uma sociedade, entendida como rede de relações recíprocas sempre renovadas para além do seu impulso inicial.

Simmel, como crítico ferrenho de qualquer reducionismo econômico e da escolha racional (nada da tragicidade entre o individualismo metodológico e/ou o holismo como caminhos únicos), ergue-se, pois, com destaque como

precursor de um movimento atual de recusa do paradigma da troca em nome de um paradigma do dom, cuja paternidade real fica reservada a [Marcel Mauss](#) (2003).

Referências

- CASTRO, Pedro. *Sociologia sobre e suburbana*. Niterói: EDUFF, 1993.
- COHN, Gabriel. **As diferenças finas: de Simmel a Luhmann**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, nº 38, São Paulo, out./1998.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre o dom. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MORAES FILHO, Evaristo (org.). *Georg Simmel*. São Paulo: Ática, 1983.
- OLIVEN, Ruben. A cidade como categoria sociológica. In: *Urbanização e mudança social no Brasil*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- PIRES, Davi de Moraes. *A metrópole e a vida mental – fichamento*. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/44797106/As-metropoles-e-a-vida-mental-Simmel>. Acesso em 01/07/2012.
- REDFIELD, Robert. A ‘sociedade de folk’ e a cultura. In: PIERSON, Donald. (org.). *Estudos de organização social*, v. II. São Paulo: Martins, 1970.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho; ECKERT, Cornélia. A vida social é atualizar reciprocidades. *Revista de Ciências Humanas*, v. 43, nº 2, Florianópolis: EDUFSC, out./2009.
- SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*, 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- VANDENBERGHE, Frédéric. *As sociologias de Georg Simmel*. Bauru: Edusc; Belém: EdUFPA, 2005.
- VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*, 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- WEBER, Max. Conceito e categorias da cidade. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*, 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Sugestões de bibliografias complementares

- SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: EdUSP/Ed. 34, 2000.

Sugestões de filmes e blogs

Domínio público: <http://ufftube.uff.br/video/48HXMUMXS9SH/Mini-Curso-Prof-Salvatore-La-mendola> (115'27). Ministrado em 16 de setembro de 2011 pelo professor Salvatore La Mendola, da Universidade de Pádova (Itália), o curso discute a atualidade do sociólogo Georg Simmel para estudos e pesquisas sobre o “fazer sociedade”.

<http://www.youtube.com/watch?v=TgtlQUoVIWI> (17'25). O vídeo trata da contribuição de Weber, por intermédio de sua trajetória pessoal e acadêmica, para a Sociologia. Apresenta sua forma de analisar a sociedade, modo que se contrapõe qualitativamente a outros sociólogos clássicos, como Émile Durkheim e Karl Marx.

Tempos Modernos (EUA, 1936). Direção: Charles Chaplin (83'10). Apresenta alguns elementos que podem ser associados à teoria de Simmel sobre a cidade, pois deixa implícito que poderia ter por cenário qualquer metrópole industrial, já que não localiza a cidade em que a história se desdobra. O drama particular de Carlitos, como o comportamento dentro da fábrica, os “surtos” etc., pode ser o mesmo de qualquer habitante de uma grande cidade do mundo capitalista dos anos 1930, pois, segundo Simmel, com o crescimento acelerado das metrópoles suas diferenças internas também aumentam, tornando-as semelhantes em muitos aspectos.

Estamos todos bem (Itália, 1990). Direção: Giuseppe Tornatore (118'). Trata de um aposentado (Marcello Mastroianni) que adorava viajar e que encontra a chance de uma viagem quando os filhos e netos cancelam a tradicional ida ao seu aniversário. Dessa viagem surpresas surgirão. A aproximação com Simmel se dá pelas ideias de enfraquecimento das relações familiares com o advento da vida moderna, da relação da sociedade com o estrangeiro e principalmente pela cidade como espaço de nervosismo e aceleração.

Como exercício de análise concreta a partir da teoria simmeliana, consultar o blog <http://belzanzotti.blogspot.com.br/2011/03/george-simmel-o-estrangeiro-judeu.html>.

AULA 04 – A ESCOLA DE CHICAGO E A EMERGÊNCIA DA SOCIOLOGIA URBANA COMO ÁREA CIENTÍFICA

A cidade grande tende a dissecar e a desvendar à vista pública e de maneira maciça todos os traços e caracteres humanos normalmente obscurecidos e reprimidos nas comunidades menores.
(Robert Ezra Park, 1916)

Introdução

A Escola Sociológica de Chicago, tema desta aula, tem sua existência diretamente relacionada ao surgimento da Sociologia nos Estados Unidos. Lá esta ciência foi marcada por um caráter duplo: como ciência prática voltada para a ação e para as reformas sociais e como ciência sistemática voltada para a

explicação da realidade social global por meio de categorias gerais (MATOSINHO, 2011)¹⁴.

Pode-se dizer que foram seis os “pais fundadores” da sociologia estadunidense: Willian Graham Sumner (1840-1910), Lester Frank Ward (1841-1913), Franklin Henry Giddings (1855-1931), Charles Horton Cooley (1864-1929), Edward Allworth Ross (1866-1951) e Albion Woodbury Small (1854-1926). Em linhas gerais, tais pensadores, extremamente heterogêneos em suas formações e nas influências absorvidas, situam-se entre o [evolucionismo de Charles Darwin](#), o [darwinismo social de Herbert Spencer](#), o [pessimismo malthusiano](#) e o [positivismo de Auguste Comte](#), aproveitando-se de áreas como a Demografia, a Estatística e a Psicossociologia.

Mas quando pensamos na Escola de Chicago é Albion Small que deve ser mais particularmente lembrado. Primeiro diretor do Departamento de Sociologia da Universidade de Chicago – a primeira seção a ser fundada como unidade independente em todo o mundo –, Small foi um pastor protestante cuja preocupação com uma reforma social (a resolução de problemas muito específicos, como alimentação, habitação e educação) ligada a uma concepção ética e religiosa era muito clara.

A universidade foi criada em 1890 e admitiu seus primeiros alunos em 1892, com o apoio dos batistas e da filantropia capitalista (é importante lembrar que essas lideranças, principalmente nas primeiras gerações, traziam a ideia arraigada de construir uma democracia), com destaque para o magnata do petróleo e dono da Standard Oil, John Davison Rockefeller (1839-1937).



Universidade de Chicago.

Fonte: <http://mamuteamarelo.blogspot.com/2011/03/escola-de-chicago-e-o-interacionismo.html>. Acesso em 22/06/2012.

¹⁴ Historicamente, foi em 1754 que se deu a primeira instrução sobre “Fins e usos da sociedade” no Colégio de Filadélfia. Quarenta anos depois, em 1794, houve um curso de “Humanidades” no Colégio de Colúmbia, cujo catálogo se parecia bastante com os das classes elementares de sociologia adotados um século mais tarde.

A cidade passava por transformações profundas, com a dinamização da construção civil e a chegada de imensos contingentes de imigrantes europeus e orientais.

Na verdade, a expressão “Escola de Chicago” foi utilizada pela 1ª vez muito tempo depois do começo de seus trabalhos, mais precisamente em 1930. Caracterizando-se, antes de mais nada, pela pesquisa empírica e pelas teorizações originais, a Sociologia de Chicago tinha seus temas nos estudos da estrutura urbana, da ecologia humana, das relações sociais, da Psicologia Social e da cultura urbanas. Suas principais pesquisas giravam em torno dos grupos imigrantes na América (como poloneses, japoneses, checos, italianos, suecos, alemães, judeus e chineses), da dimensão da vida dos negros (incluindo os efeitos da escravidão), da imprensa, da família (em aspectos como juventude, formação da personalidade, desorganização familiar, mobilidade feminina, controle da natalidade, divórcio, padrões demográficos), bem como das relações raciais, preconceitos, consciência de raça e assuntos teológicos.

Entre seus temas encontram-se também as investigações sobre os movimentos sociais, as revoluções, os desvios e a marginalidade, o juizado de menores, os sistemas de castigo, as áreas de vício, o suicídio, a insanidade, as seitas proibidas e religiosas, o comportamento de massas e multidões, a opinião pública e a mídia, as expressões coletivas e a mudança cultural, os fatores econômicos e as instituições, como a companhia de trens urbanos, a circulação de dinheiro no mercado, as greves, além de estudos específicos sobre algumas comunidades. Em resumo, os temas de pesquisa da Escola foram os problemas que a cidade de Chicago enfrentava e o problema político e social da imigração e da assimilação dos imigrantes à sociedade estadunidense, nos seus fatores de criminalidade e de delinquência.

A universidade oferecia ensino de graduação e de pós-graduação numa perspectiva de prestação de serviços à comunidade. Em sua produção, não se tratava, em geral, de grandes teorias, mas sim modos de fazer pesquisa, sugestões de estilos de pesquisa (VELHO, 2005, p. 65). Deixando para trás a Sociologia especulativa da época anterior à sua, em que as investigações sociológicas eram orientadas para as “pesquisas sociais”, impregnadas de moralismo e “mais próximas do jornalismo investigativo que da investigação científica” (COULON, 1995, p. 8), e apostando em uma sociologia urbana prática, destacaram-se, além de Albion Small, pensadores como [William Thomas](#), [Florian Znaniecki](#), [Ernest Burgess](#) e Robert Ezra Park. Este último, considerado uma referência, terá suas reflexões conceituais desenvolvidas mais detalhadamente aqui.

Resta dizer, para concluir esta introdução, que é possível dividir o desenvolvimento da Sociologia estadunidense (e nela a Escola de Chicago) em cinco grandes fases:

- surgimento – introdução dos cursos de Sociologia durante as duas últimas décadas do século XIX);
- difusão – entre 1900 e 1920, marcada pela criação da Sociedade Sociológica Americana;
- consolidação – entre 1920 e 1935, com a criação de linhas originais de pesquisa, ampliação do ensino e multiplicação de revistas especializadas;
- funcionalismo, secundado pelo interacionismo simbólico; e
- diversidade – marcado pelo movimento da “sociologia crítica” da década de 1960, caracterizada por grande diversidade de orientações teórico-metodológicas.

A Escola de Chicago e a perspectiva da cidade

A Escola de Chicago foi marcada inicialmente pela Sociologia qualitativa, desenvolvendo métodos como a utilização científica de documentos pessoais (autobiografias, correspondência particular, diários e relatos), o trabalho de campo sistemático (observação e entrevista) e a exploração de diversas fontes documentais. Em Chicago, a Sociologia quantitativa (entre 1930 e 1940), que foi desenvolvida em paralelo à qualitativa, veio suplantá-la a partir da Segunda Guerra Mundial, quando se encerrou a “primeira Escola de Chicago” (COULON, 1995, p. 123).

A perspectiva da cidade para a Escola de Chicago é de que ela seja um laboratório para “estudar a sociedade”, o comportamento coletivo. Não é à toa que Robert Ezra Park (1864-1944) está o tempo todo preocupado em mandar seus discípulos e alunos para outros lugares – não só para as grandes cidades, mas também para as cidades pequenas e para o interior (VELHO, 2005, p. 62). No pensamento de Park (JOSEPH, 2005, p. 111), uma cidade é “algo esponjoso que atrai e repele ao mesmo tempo”. Está longe, contudo, de ser *a priori* a única forma de reunião, tampouco a melhor delas. Ela não é apenas um meio que tolera as diferenças; ela as premia, assim como acentua as “excentricidades” – sejam elas profissionais ou culturais.

Uma cidade, por sua expansão e irradiação, corresponde a um processo triplo de atração, incorporação e reforço cumulativo (JOSEPH, 2005, p. 121). Esse processo dilui as diferenças. Uma grande metrópole, ao contrário de uma cidade industrial, por exemplo, reúne pessoas porque elas são diferentes. A densidade multiplica e sobredetermina as dependências e os laços. Como argumenta Park (1979, p. 26-29), a cidade é, antes, um “estado de espírito, um corpo de costumes e tradições e de sentimentos e atitudes organizados (...), possuindo organização moral bem como organização física”.

As grandes metrópoles do tempo em que a Escola de Chicago floresceu já se apresentavam como lugares por excelência das minorias e da exclusão. Exclusão que se manifestava concretamente em tipos de habitação e em áreas diferenciadas, com tensão e conflitos os mais diversos. A urbanização, longe de

ser uma emancipação generalizada, não acaba com os privatismos nem com os enclaves. Ainda que com essa restrição, que os sociólogos de Chicago perceberam muito bem, a noção de espaço público como lugar e dispositivo de circulação fazia com que se prestasse atenção aos ajuntamentos e às filas, às multidões e às cabines de trem etc. como ícones da vida urbana.

A norma urbana, ligada ao desenvolvimento da acessibilidade, da qual os habitantes do “gueto”, como chamou Louis Wirth (1928), são excluídos, é um novo modo de vida em que é possível “distribuir a atenção e viver ao mesmo tempo em vários mundos” (JOSEPH, 2005, p. 117). Não se trata, pois, de integração, mas de livre circulação entre os territórios e os mundos; não se trata de assimilação das culturas, mas de sua porosidade. Tal é a ideia central da sociologia da cidade, do modo como foi concebida por Park. Como comenta Joseph (2005, p. 117), uma ideia trazida por Park de sua experiência como jornalista: “imposição profissional feita ao repórter que passa constantemente de um mundo para o outro”.

Tendo como corolário que na cidade – e especialmente na grande cidade, mais do que em qualquer outro lugar – as relações humanas tendem a ser impessoais e racionais, a conclusão a que chega Robert Park é de que este espaço substitui, nas associações de indivíduos na comunidade, as relações face a face, “primárias”, por relações indiretas, “secundárias”, estando sempre em equilíbrio instável. Assim, a partir do entendimento de que é característico da vida citadina que todos os tipos de gente, que jamais se compreendem totalmente, se encontrem e se misturem, onde os “ombros se tocam nas ruas”, mas vivem em mundos completamente diferentes, surge com Park a noção de ecologia humana (ou, numa variação, ecologia urbana).

Ecologia humana, questões urbanas e a centralidade de Robert Park

Um dos recursos teóricos que os sociólogos de Chicago utilizaram foi a noção de ecologia urbana, esta sim uma teoria geral. Nas palavras de Park (1916), a ecologia é a ciência da descrição de constelações típicas de pessoas e de instituições em uma área de *habitat* humano e das forças que convergem para produzir essas constelações, [tais como] os transportes, os jornais e a publicidade, os elevadores e o telefone. Elas são forças ecológicas na medida em que tendem a acentuar ao mesmo tempo a concentração e a mobilidade das populações.

Inspirando-se na ecologia animal e vegetal, a ecologia urbana se interroga sobre as condições e consequências da coabitação de populações tão diferentes de um mesmo território. Para tanto, alguns conceitos e noções foram cunhados, a fim de dar conta da amplidão em que se constituiu a ecologia urbana: dominância (que é a sobreposição de uns sobre outros homens ou comunidades quando da disputa por espaço ou recursos), sucessão (série

ordenada e irreversível de acontecimentos que transformam em alguma medida o espaço social, como o alfabeto, a imprensa, o jornal e o rádio), “áreas naturais” (pequenos territórios de uma cidade onde se desenvolvem, de forma plural e de caso para caso, a sociabilidade) etc.

Para tanto, a ecologia urbana pode ser dividida em cinco estágios:

1. *invasão*: quando um grupo racial ou étnico tenta se mudar para o território de outro (esse território pode ser grande como um país ou pequeno como um bairro);
2. *resistência*: quando o grupo estabelecido tenta defender seu território e suas instituições contra os intrusos, podendo utilizar meios legais, de violência ou outros;
3. *competição*: se o grupo estabelecido não expulsa os recém-chegados, os dois começam a competir pelos recursos escassos; como recursos podemos considerar moradia, empregos, uso de áreas públicas e posições políticas;
4. *acomodação e cooperação*: com o passar do tempo os dois grupos elaboram um acordo relativo ao que devem segregar, dividir e compartilhar;
5. *assimilação*: é o processo pelo qual um grupo minoritário mistura-se com a população majoritária e, por fim, desaparece como grupo distinto.

Na visão de Park, esse instrumento teórico (a ecologia urbana) pretende realizar a **história natural** das cidades, meta teórica de sintetizar as características mais elementares do ambiente citadino.

Park (1916, p. 31) já localizava na Chicago dos anos 1910 o isolamento das colônias raciais e de imigrantes nos assim chamados guetos e as áreas de segregação populacional, percebendo que estas tendiam a preservar e, onde havia preconceito racial, a intensificar a intimidade e solidariedade dos grupos locais e de vizinhança (entendendo-se vizinhança, na organização social e política da cidade, como a “menor unidade local”).

Na defesa de que a existência de enclaves étnicos ou sociais pode estar conjugado ao desenvolvimento de uma forma de sociabilidade e de uma cultura especificamente urbanas, Park, entre outros de seu tempo, parece reverberar um princípio fundamentalmente simmeliano: analisar aquilo que aparece como distância ou

Para saber...

O termo *história natural*, cujo contorno evidente se fundamenta na nomenclatura das ciências naturais, em especial a Biologia, foi muito utilizado pelos sociólogos de Chicago (e seus seguidores) como uma “técnica” que reconstrói a trajetória de um grupo naquilo que ele tem de mais sintomático para seu estudo e pesquisa. Era uma espécie de estudo preliminar que delineava os futuros direcionamentos da pesquisa que se desenrolaria.

reserva, como se fosse uma interação positiva (como você viu na aula 3): em um espaço de acessibilidade, a regra compartilhada, o princípio da sociabilidade é a evitação; o que se multiplica, entre estrangeiros, são os laços frágeis: laços feitos de pequenas repulsas são interações consistentes.

De acordo com Simmel, há na metrópole uma constante tensão entre nivelamento e individuação; esta é a fórmula da cidadinidade. Vale lembrar, neste ponto, a suspeição que recai sobre Simmel por sua associação a Tonnies¹⁵, de sustentar uma lamúria interminável sobre a anomia das sociedades urbanas. Porém pode-se encontrar nele um “cenário filosófico, quem sabe até um modelo de análise, um dispositivo digressivo que permite não desesperar da civilização urbana e se articula em torno da experiência do trânsito, do estrangeiro e da conversa” (JOSEPH, 2005, p. 122-123).

Como anuncia o título desta seção, Robert Ezra Park tem uma centralidade nos estudos urbanos de Chicago. Para ele, o propósito de estudar a cidade deve definir um ponto de vista e indicar um programa para o estudo da vida urbana: sua organização física, suas ocupações e sua cultura. Park (1979 [1916], p. 38) sustenta que a cidade “é o espaço em que qualquer vocação, mesmo a de mendigo, tende a assumir o caráter de profissão”. E o seu efeito, o das vocações, associado ao da divisão de trabalho, é produzir, em primeira instância, não grupos sociais, mas tipos vocacionais. Tais tipos, exatamente em razão de sua diversidade, sofrem a atração da metrópole, cuja potência é em parte devida ao fato de que a longo prazo cada indivíduo encontra, em algum lugar entre as variadas manifestações da vida cidadina, o tipo de ambiente no qual se sente à vontade.

Park é dotado de sensibilidade suficiente para perceber que em seu tempo deu-se, em regra, muita atenção às “tentações da vida cidadina” (1979 [1916], p. 65), mas não se dedica a mesma consideração aos efeitos das inibições e repressões de impulsos e instintos naturais sob as condições transformadas da vida metropolitana. Assim, ele envereda por um caminho que recebia tratamento distinto, em razão dos impactos sociais que ocasionava: os problemas sociais.

A cidade, espaço social que corporifica um “laboratório ou clínica onde a natureza humana e os processos sociais podem ser estudados conveniente e proveitosamente” (Park, 1979 [1916], p. 67), é pontilhada pelas “influências desintegradoras” (Park, 1979 [1916], p. 47), dentre as quais o crime, e especialmente aquele gestado nos problemas de assimilação das populações

¹⁵ Como afirma Castro (1993, p. 15), o sociólogo alemão Ferdinand Tonnies é marcado por uma glorificação apaixonada da vida rural, pelo etnocentrismo e ideologia antiurbana. Nesse sentido, Castro continua afirmando que os próprios sociólogos da Escola de Chicago, por reproduzirem em alguma medida este ideário, foram taxados de *tonnienismo* vulgar.

alienígenas (irlandeses, por exemplo), é explicado por ele pela perda do controle social fundado nos costumes, ou, como ele denomina, nos *mores*. Diz ele (1979 [1916], p. 50) que o

“... motivo do rápido aumento do crime em nossas grandes cidades [deve-se] ao fato de que o elemento estrangeiro de nossa população não tenha conseguido se assimilar à cultura estadunidense nem se conformado aos seus *mores* [hábitos, costumes].”

O insucesso dessa assimilação, para ele, se intensifica pelo insucesso e progressiva ausência de controle social familiar e comunitário, visto que esse controle se destroça na 2ª geração. Assim, “podemos expressar em termos gerais a relação da cidade com esse fato dizendo que o efeito do meio urbano é intensificar todos os efeitos de crises”.

Mas Park adverte que, se por um lado parece ser verdade que o meio urbano engendra processos de crise, por outro é preciso ampliar a visão, posto que os “fatos parecem sugerir que a verdade talvez devesse ser procurada na direção oposta”. Ele defende que um dos mais importantes fatos estabelecidos pela investigação dos índices de desajuste diz respeito aos filhos nascidos de pais imigrantes nos Estados Unidos, pois “parece que existe uma tendência nítida por parte da segunda geração a diferir da primeira” (1979 [1916], p. 51). Ele exemplifica isso pelo fato de que as ocorrências criminosas da segunda geração se distanciam dos crimes peculiares a imigrantes, aproximando-se daqueles peculiares ao estadunidense de descendência nativa.



Cena do filme *Os Intocáveis* (1987), de Brian de Palma (1h59'), que trata da criminalidade da máfia italiana na Chicago dos anos 1930.

Fonte: http://veja.abril.com.br/blog/temporadas/tag/al-capone/&docid=vu1QhYjFzq2pAM&img_url. Acesso em 08/07/2012.



Cena do filme *Gangues de Nova York* (2002), de Martin Scorsese (2h47'). Apesar de não se passar em Chicago nem no período aqui focado, guarda claras semelhanças com o contexto descrito.

Fonte: <http://ccine10.blogspot.com.br/2012/02/gangues-de-nova-york-critica-na-estante.html>. Acesso em 08/07/2012.

Para Park, na fraca ou inexistente operância dos *mores*, o resultado da crise impõe a substituição do controle comunitário por aquele baseado na lei positiva cuja evidência igualmente reflete a evidência do predomínio ou substituição das relações secundárias sobre as relações primárias na associação de indivíduos no meio citadino. Na esteira das explicações influenciadas pela biologia de que se utiliza Park e os partidários da Escola Sociológica de Chicago (termos como adaptação, evolução etc.), “sobrevivência” – nesse caso, do imigrante no contexto social dos Estados Unidos – significa ajustamento bem-sucedido à crise, tipicamente acompanhado por uma modificação de estrutura.

Por último, é interessante comentar o conceito de “região moral”. Para Park, uma “região moral” não precisa ser entendida como um lugar ou uma sociedade que é necessariamente criminosa ou anormal. O conceito foi antes proposto para se aplicar a regiões onde prevaleça um código moral divergente, em uma região em que as pessoas que a habitam são dominadas de uma maneira que as pessoas normalmente não o são, por um gosto, por uma paixão ou por algum interesse que tem suas raízes diretamente na natureza original do indivíduo. Uma região moral não é necessariamente um lugar de domicílio. Por exemplo: podem ser conceituadas como “região moral” as zonas do vício encontradas na maioria das cidades, um ponto de encontro ou um local de reunião.



Imagens da Vila Mimosa, espaço de prostituição carioca que exemplifica a noção de “região moral” de Park (cf. SIMÕES, 2010).

Fontes: <http://impressonline.blogspot.com/2010/06/desnudando-vila-verdadeira-historia-da.html> e

http://www.belezapura.org.br/publique/media/vila_mimosa_10_trat.jpgMWq0AHZ2_SPBw

Acessado em 08/07/2012.

Conclusão

Como vimos no início desta aula, a associação entre o pragmatismo, nas contribuições dos filósofos William James e John Dewey, e a forte ancoragem a um projeto de busca da democracia coloca o problema de como é possível, numa sociedade capitalista, resguardar o nível de competitividade, fazendo ao mesmo tempo justiça social, impedindo que as pessoas vivam numa miséria acentuada e na exploração indigna.

Para tanto, o trabalho de campo foi a marca registrada da Escola de Chicago. Seu pioneirismo é indiscutível e, ainda que se reduzisse à “D sociology” (“D” para *disease, drugs, delinquency, drink, disorganization*), já teria inaugurado um pensamento sociológico centrado nos “problemas sociais” e em sua reparação. A sociedade moderna, como espaço de trocas que se fundamenta

nas relações secundárias e no comportamento significativo e não espontâneo, é o *locus* do trânsito, do congestionamento, da copresença cativa. Pessoas com quem não temos a intenção de encontrar sempre, que geralmente não voltamos a ver, um espaço feito de intrusões e interferências, marcado pela “intensificação dos estímulos nervosos”.

A obra dos sociólogos de Chicago e, como vimos, de Robert Park, mostra que o eu e a sociedade são dois aspectos da mesma coisa, na medida em que são produtos sociais e a sociedade é o resultado de sua interrelação orgânica e contínua. A denominada “segunda Escola de Chicago”, caracterizada por trabalhos de orientação interacionista e por novas teorias do desvio, atua como um prolongamento, permitindo a classificação, em termos de síntese, em três exemplos:

1. a “teoria da etiquetagem”, em que o sujeito incorpora o rótulo que lhe é colocado;
2. interacionismo simbólico (Erving Goffman), com o estudo das interações cotidianas dos indivíduos;
3. etnometodologia (Harold Garfinkel), que analisa as interações sociais no seu quadro natural de ocorrência, dando maior atenção à construção racional, pelos agentes, de suas trocas sociais.

Finalizando, valho-me de uma expressão de Park aparentemente despretensiosa, que, no entanto, informa muito acerca da validade das proposições da Escola de Chicago: “precisamos de tais estudos [urbanos], quando mais não seja para nos habilitar a ler os jornais inteligentemente” (PARK, 1979 [1916], p. 28).

Referências

- CASTRO, Pedro. *Sociologia sobre e suburbana*. Niterói: EDUFF, 1993.
- COULON, Alain. *A Escola de Chicago*. Campinas: Papirus, 1995.
- JOSEPH, Isaac. A respeito do bom uso da Escola de Chicago. In: VALLADARES, Lícia do Prado (org.). *A Escola de Chicago: impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.
- MATOSINHO, Eduardo. *O surgimento da Sociologia nos Estados Unidos (ou a formação da Escola de Chicago)*. Disponível em: <http://vivendocidade.com/o-surgimento-da-sociologia-nos-estados-unidos>. Acesso em 22/06/2012.
- PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano [1916]. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- PIERSON, Donald. *Estudos de ecologia humana*. Tomo I, 2ª ed. São Paulo: Martins, 1970.

- VELHO, Gilberto. Reflexões sobre a Escola de Chicago. In: VALLADARES, Lícia do Prado (org.). *A Escola de Chicago: impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.
- WIRTH, Louis. *The ghetto*. Chicago: University Chicago Press, 1928.

Sugestões de bibliografia complementar

- BECKER, Howard. A Escola de Chicago. *Mana*, v. 2(2), 1996.
- EUFRÁSIO, Mário A. A formação da Escola Sociológica de Chicago. *Plural*, 2, 1º sem. 1995.
- MENDOZA, Edgar. Donald Pierson e a Escola Sociológica de Chicago no Brasil: os estudos urbanos na cidade de São Paulo (1935-1950). *Sociologias*, 14, 2º sem. 2005.
- FOOTE WHYTE. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- SIMÕES, Soraya Silveira. *Vila Mimosa: etnografia da cidade cenográfica da prostituição carioca*. Niterói: EDUFF, 2010.

Sugestões de filmes e blogs

Gangues de Nova York (EUA, 2002). Direção: Martin Scorsese (2h47'). Em plena Nova York de 1840, o jovem irlandês Amsterdam (Leonardo DiCaprio) busca se vingar de William "The Butcher" Cutting (Daniel Day-Lewis), o assassino de seu pai (Liam Neeson), que era o líder da gangue Dead Rabbits. Em sua jornada, Amsterdam acaba se tornando amigo e homem de confiança de William, apaixonando-se também por Jenny Everdane (Cameron Diaz), uma bela jovem, integrante de uma gangue rival. A obra apresenta as formas de consideração social do imigrante (irlandês), os desajustes e os modos de associação utilizados, indo na direção dos postulados da Escola de Chicago.

Metrópolis (EUA, 1927). Direção: Fritz Lang (1h40'). O filme se passa na cidade de Metrópolis, no ano 2026. Lá, os poderosos ficam na superfície e os operários, em regime de escravidão, trabalham abaixo dela, na Cidade dos Trabalhadores. Essa cidade é governada por Joh Fredersen, um insensível capitalista. Um dia, seu filho Freder conhece Maria, a líder espiritual dos operários, apaixonando-se por ela. Ele conversa com seu pai sobre o contraste social existente, mas recebe como resposta que é assim que as coisas devem ser, desenrolando, a partir daí, uma imbricada história que ressalta as questões sociais. A relação desse clássico com a Escola de Chicago advém do destaque dado à cidade e de uma ácida sugestão de organização, focando seu aspecto dual, com explicações que se vinculam aos termos da Biologia, bem como discute a necessidade premente de políticas que possam amenizar a diferença social.

AULA 05 – AINDA A ESCOLA DE CHICAGO: LOUIS WIRTH E O URBANISMO COMO MODO DE VIDA

Uma definição sociologicamente significativa do que seja cidade procura selecionar aqueles elementos do urbanismo que a marcam como um modo distinto de vida dos agrupamentos humanos.
(Louis Wirth, 1938)

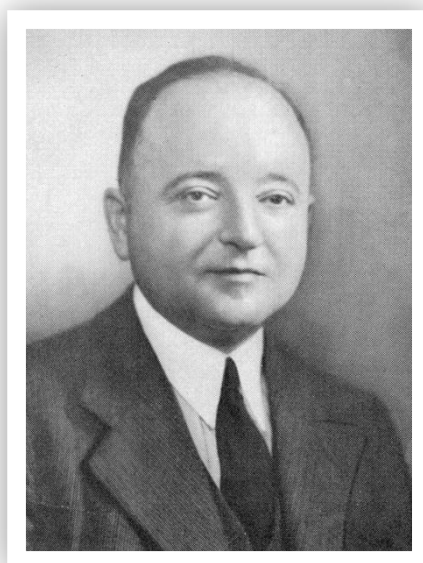
Introdução

Vimos que a Escola Sociológica de Chicago, tema de nossa última aula e desta, fechando nosso curso, teve sua existência relacionada ao surgimento da Sociologia nos Estados Unidos, apresentando um duplo caráter (uma ciência prática de ação e reformas sociais e, ao mesmo tempo, uma ciência sistemática explicativa da realidade social).

Robert Park, icônico personagem de nossa última discussão, jornalista por formação, inaugurou um *modus faciendi* de pesquisa que privilegiou o que denominamos atualmente como pesquisa de campo, buscando promover a compreensão do outro não somente por seus próprios termos, mas também pela separação entre o que interlocutor diz que faz e aquilo que efetivamente faz (acrescentando-se aí aquilo que ele pensa que faz). Nesse momento, entra em cena Louis Wirth. Assistente social por formação, despachado por Park durante os anos 1920 para o front dos guetos, é da primeira geração de formados pela Escola (Wirth vivia nos Estados Unidos desde os 14 anos com seu tio e sua irmã mais velha), tornando-se mais tarde um de seus mais importantes professores.

Louis Wirth (1897-1952) nasceu na Alemanha, filho de um casal de judeus cujo grupo era minoria étnica numa pequena comunidade de pastoreio de gado (seu pai era pastor). Isso ajuda a explicar uma de suas mais eminentes obras, *The Ghetto* (1928), pesquisa que se preocupou com a forma como os imigrantes judeus se adaptavam à vida nos Estados Unidos urbano.

Interessado na vida da cidade, nos grupos minoritários, comportamento e meios de comunicação, a Sociologia Aplicada que defende pode servir para a compreensão dos problemas de outros grupos, como as minorias étnicas, os deficientes, os homossexuais, as mulheres e os idosos, sofredores que são de preconceito, discriminação e privação de direitos dos membros mais numericamente dominantes de uma sociedade de acolhimento.



Louis Wirth.

Fonte: www.brocku.ca/MeadProject/Odum/Images/Louis_Wirth.jpg. Acesso em 22/10/2012.

Em linhas gerais, como veremos mais detalhadamente nas linhas que seguem, seu pensamento sobre a cidade possuía duas clivagens, indicando, como afirmaríamos hoje em dia, não se entusiasmar tampouco demonizar excessivamente este ambiente. Assim, o aspecto negativa da vida urbana é que ocorre uma progressiva substituição dos contatos primários (em especial no seio da família) pelos contatos secundários (a sociedade mais ampla), enfraquecendo os laços de parentesco e a base tradicional de solidariedade social, acelerando o “declínio social da família e o desaparecimento do bairro [enquanto núcleo de relações de vizinhança]” (ANDRADE, p. 1). Claramente preocupado com os efeitos da cidade sobre a unidade familiar, Wirth argumenta ainda que nesse cenário o casamento tende a ser adiado e a proporção de pessoas solteiras cresce e leva ao isolamento e menos interação.

Porém, Wirth também destacou os efeitos positivos da vida da cidade. Para ele, estes são representados pelo fato de que a cidade, em todos os lugares, tem sido o “centro de liberdade e tolerância, a casa de progresso, de invenção, de ciência, de racionalidade”. Resumidamente, segundo ele, a “história da civilização pode ser escrita em termos de história das cidades” (WIRTH, 1979).

É claro que críticas ao autor existem e veremos algumas aqui. E, certamente, a principal delas é a que aponta não serem primárias todas as relações na cidade e nem todas as que se encontram fora dos limites dela (da cidade), ponto fulcral sobre o qual se debruçava o autor (MORRIS, 1972, p. 25). Como um dos bastiões dos estudos urbanos em seus primeiros passos, Wirth, para nosso tempo, em que a pesquisa científica sobre a cidade encontra-se tão mais avançada, obviamente aponta muitos elementos em dissonância com a

realidade social. Contudo - e isso é importante de registrar -, pelas colocações tecidas nesta breve introdução e de acordo com Velho (1979, p. 8), é que Louis Wirth surge como “maior teórico de estudos urbanos estadunidenses”.

Teoria urbana, urbanização e urbanismo em Louis Wirth

Originalmente publicado na renomada revista American Journal of Sociology¹⁶, em 1938, o artigo sobre o qual nos deteremos, “O urbanismo como modo de vida” (ver Referências Bibliográficas), doravante toda referência constará somente da página deste texto, tenta criar as bases explicativas da progressiva transformação dos espaços de acordo com as influências urbanas.

A primeira questão a nos chamar a atenção é o tratamento conceitual dado por Wirth ao urbano de forma a não apartá-lo e do rural. Isto é, ele trabalha estes espaços e conceitos no mundo ocidental desenvolvido não mais como opostos ou como dois espaços e modos de vida separados e sem contato. Ao contrário, Wirth destaca a interpenetração desses mundos. Para ele, o urbanismo rompe as fronteiras da cidade, levando sua influência para além de seus limites físicos. Tal influência tem, como afirma o sociólogo, seguindo de perto o pensamento simmeliano, efeitos **psicossociais** cujo entendimento era essencial. Para ele (p. 92)

“não devemos esperar encontrar variação abrupta e descontínua entre tipos de personalidades urbana e rural. A cidade e o campo podem ser encarados como dois polos em relação aos quais todos os aglomerados humanos tendem a se dispor.”

Aqui percebemos que a cidade se produz não da criação instantânea mas do crescimento regulado por variáveis diversas (sociais, econômicas, populacionais, etc). Espera-se daí que as influências que ela exerce sobre os modos de vida não sejam capazes de eliminar completamente os modos de associação humana que predominavam anteriormente. Isto é, em maior ou menor escala, portanto, “nossa vida social tem a marca de uma sociedade anterior, de *folk*, possuindo os modos característicos da fazenda, da herdade [grande propriedade rural, geralmente composta de terras de

Para saber...

Psicossociologia

Ciência que estuda a vida nas suas manifestações sociais ou os aspectos da vida psíquica que resultam da influência de uns indivíduos sobre os outros. É ainda a abordagem de determinada temática que privilegia as aquisições teóricas e conceituais do léxico da Psicologia e da Sociologia, como, por exemplo, psicossociologia das organizações, psicossociologia da comunicação, psicossociologia da educação, etc.

¹⁶ A American Journal of Sociology foi criada em 1895 por Albion Small (personagem de que já falamos na aula-texto 4), sendo a mais antiga revista acadêmica de sociologia nos Estados Unidos. Ligada ao departamento de Sociologia da Universidade de Chicago, a publicação é bimestral e apresenta trabalhos sobre teoria, métodos, prática e história da disciplina.

semeadura e casa de habitação] e da vila.” (p. 91-2) - quanto ao tema *folk*, ver “Para saber” da aula-texto 3).

É importante destacar que para Wirth *urbanismo* não deve ser confundido com *urbanização* ou com a entidade física da cidade, rigidamente limitado no espaço. Urbanismo deve, portanto, ser compreendido como um modo de vida que se estende para além da cidade. A rigor, urbanismo trata-se de um complexo de caracteres que formam o modo de vida peculiar das cidades, enquanto urbanização denota o desenvolvimento e as extensões desses fatores.

Feita esta distinção, Wirth trata, a semelhança de Weber e mesmo Simmel, o “mundo urbano” como um tipo ideal, buscando uma definição de cidade que captasse tanto a sua dimensão física quanto a social. (ANDRADE, p. 1). Assim, sob o signo da teoria weberiana, Wirth entende que uma definição sociológica da cidade deve, obviamente, ser suficientemente inclusiva para conter quaisquer características essenciais que estes diferentes tipos têm em comum. Porém, não poderá ser tão detalhada a ponto de considerar todas as variáveis implícitas nas múltiplas classes delineadas acima. (p. 95).

Para ele, insistindo na clara (ou correta) definição sociológica do objeto *cidade*, nessa formulação é necessário ter-se cautela, a fim de

“evitar que [se] identifique o urbanismo como modo de vida com quaisquer influências culturais local ou historicamente condicionados, as quais, embora possam afetar expressivamente o caráter específico da comunidade, não são os determinantes essenciais do seu caráter como cidade.”

Assim, para fins sociológicos, uma cidade pode ser definida como “um núcleo relativamente grande, denso e permanente, de indivíduos socialmente heterogêneos” (p. 96-7), sendo o problema central do sociólogo da cidade “descobrir as formas de ação e organização social que emergem em grupamentos compactos, relativamente permanentes, de grande número de indivíduos heterogêneos”.

O urbanismo teria, então, uma definição útil, que comportaria não somente a denotação das características essenciais de que todas as cidades ocidentais comungam, mas deveria prestar-se à descoberta das suas variações. É por isso que identificar o urbanismo com a entidade física da cidade, associando-o de modo rígido a partir do mero espaço delimitado, procedendo como se as características urbanas cessassem abruptamente de se manifestar além da linha fronteira arbitrária, embota a percepção de seu adequado conceito como imbricado a um modo de vida - nesse ponto, é preciso dizer que, para Wirth (p. 93), os desenvolvimentos tecnológicos no transporte e na comunicação, que assinalam uma nova época na história humana, acentuaram o papel das cidades como elementos dominantes na nossa civilização e

estenderam enormemente o modo de vida urbano para além dos seus limites geográficos.

Em resumo, para o autor (p. 107) o urbanismo como modo de vida característico pode ser abordado empiricamente de 3 perspectivas que se interrelacionam:

- 1) como uma estrutura física consistindo uma base de população, uma tecnologia e uma ordem ecológica;
- 2) como um sistema de organização social envolvendo uma estrutura social característica, uma serie de instituições sociais e um modelo típico de relações sociais;
- 3) como um conjunto de atitudes de ideia e uma constelação de personalidades dedicadas a formas típicas do comportamento coletivo e sujeitas a mecanismos característicos de controle social.

Sua mensagem é, portanto, bem clara: enquanto a cidade é o local característico do urbanismo, o modo de vida urbano não se confina a elas.

Influências teóricas, características essenciais do urbanismo e relações humanas

Já dissemos alinhadas atrás que Louis Wirth espelha-se nos escritos de Max Weber e Georg Simmel, autores de que tratamos na aula-texto 3 de nosso curso. Tais referências eram ao mesmo tempo porto seguro e lugares canônicos da teoria social sobre a cidade na sociologia estadunidense do período. Como vimos na referida aula, a perspectiva weberiana da ação e psicologizante de Simmel formatavam o recorte fundamentado no individualismo que então impregnava a sociologia daquele ambiente acadêmico.

De Weber Wirth parece ter absorvido a noção de tipo ideal, como já discutimos acima. Mas, para além desse aspecto tipológico das cidades, é necessário notar a proposta weberiana que imputa ao urbanismo o não confinamento a cada localidade isolada, estendendo-se de maneira efetiva, ao contrário, para onde quer que atinjam as influências das cidades (FERRAZ, 1996, p. 39). Da mesma forma, o urbano é adotado por Wirth como contendo “categorias explicativas por si mesmas” (CASTRO, 1993, p. 49).

Mas é Georg Simmel quem impacta mais no pensamento de Louis Wirth. Numa correlação, poder-se-ia afirmar a equação conceitual que a cidade e o urbanismo estão para Wirth assim como a metrópole e a vida mental estão para Simmel. Wirth, assim como Simmel, mostra que mudanças quantitativas têm consequências qualitativas: o grande número de pessoas interfere no modo de vida ou, se quisermos, na subjetividade metropolitana. Tal interferência

provoca mudanças estruturais na personalidade urbana. A proximidade física, aliada ao distanciamento mental, faz do olhar o sentido mais importante da vida urbana. É por meio do reconhecimento visual que nos situamos nos contatos sociais, que por sua vez apresentam uma dimensão reducionista: o uniforme denota uma profissão, a roupa um estilo de vida, o carro um *status*. A diferenciação e a multiplicidade de modos de vida tendem a

“produzir uma maior tolerância às diferenças... maior tolerância, ou perspectiva relativista... significativa diminuição dos controles pessoais, substituídos por controles formais. Na vida urbana o semáforo regula o trânsito de carros e de pedestres e o relógio disciplina os encontros e o funcionamento das instituições.” (ANDRADE, p. 5)

É Isaac Joseph (2005, p. 121) quem nos lembra herdar Wirth de Simmel um “modelo de urbanidade democrática”. Essa assertiva pode ser conferida, relembando a aula-texto 4, em concordância com Park, no fato de que, com a criação de novos híbridos biológicos e culturais, a cidade não só tolerou como recompensou diferenças individuais. Reuniu povos dos confins da terra porque eles são diferentes e, por isso, úteis uns aos outros e não porque sejam homogêneos e de mesma mentalidade. Preside aqui a mesma preocupação apresentada por Park e por toda a Escola Sociológica de Chicago, uma vez que as cidades recrutam imigrantes em outras cidades, no interior e de outros países como forma de adensar sua população.

É Simmel também que informa a ideia de que “os contatos da cidade podem, de verdade, ser face a face, mas são, não obstante, impessoais, superficiais, transitórios e segmentários (...). Tipicamente, nossos contatos físicos são estreitos, mas nossos contatos sociais são distantes. O mundo urbano tem em alta conta o reconhecimento visual”. (p. 101-3). A reserva, a indiferença e o ar *blasé* que os habitantes da cidade manifestam em suas relações podem, pois, ser encarados como instrumentos para se imunizarem contra exigências pessoais e expectativas de outros.

“O superficialismo, o anonimato e o caráter transitório das relações urbano-sociais explicam, também, a sofisticação e a racionalidade geralmente atribuídas àqueles habitantes. Nossos conhecidos têm a tendência de manter uma relação de utilidade para nós, no sentido de que o papel que cada um desempenha em nossa vida é sobejamente encarado como um meio para alcançar os fins desejados.”

Para Wirth, bem como para Simmel, devido aos seus diferentes interesses emanados de diferentes aspectos da vida social, o indivíduo se torna membro de grupos bastantes divergentes, cada um dos quais funciona somente com referência a um segmento de sua personalidade.

Mas, para finalizar o rol de inspirações conceituais e teóricas em que se moldou Wirth, parece ser de [Émile Durkheim](#) o eco da passagem que afirma serem o extremo grau de interdependência e o equilíbrio instável da vida urbana intimamente associados com a divisão do trabalho e a especialização das ocupações (p. 102). Assim como, do mesmo modo, a crença de que a vida em contato estreito e o trabalho em comum de indivíduos em laços sentimentais ou emocionais, os faz desenvolverem um espírito de concorrência, engrandecimento e exploração mútua. E “para neutralizar a responsabilidade e a desordem em potencial, surge a tendência de se utilizarem controles formais”, pois “sem a aderência rígida a rotinas previsíveis, uma grande sociedade compacta dificilmente seria capaz de sustentar a si mesma”.

Com este aporte, Wirth diz-nos, para caracterizar ainda mais pontualmente o urbanismo, haver 3 variáveis que tipificam a vida urbana: número, densidade de agrupamento e grau de heterogeneidade da população urbana (por vezes também caracterizado como *tamanho, localização e função*). Esta discussão é fulcral na teoria wirthiana e merece a atenção um pouco mais detida.

Essa separação que leva em conta o urbanismo como um modo de vida, classificando-o a partir da estrutura física, do sistema de organização social e do conjunto de atitudes, ideias e personalidade (CASTRO, 1993, p. 62), reforça, como dissemos acima, que a cidade é um núcleo relativamente grande, denso e permanente de indivíduos socialmente heterogêneos. Partindo dessa definição, que toma os elementos citados como essencial na teorização sobre uma cidade (número, densidade e heterogeneidade), a associação íntima entre eles (os elementos) informa que:

- o **número** de habitantes, quando tomado isoladamente, não faz sentido. Como Wirth mesmo diz, na página 90: “o grau em que o mundo contemporâneo poderá ser chamado de ‘urbano’ não é medido inteira ou precisamente pela proporção da população total que habita as cidades”;
- Quando associado à **densidade**, aqui compreendida como diferenciadora dos espaços das cidades, lhe conferindo funções especializadas que constituem um mosaico de mundos sociais, conduz à ideia da heterogeneidade;
- A **heterogeneidade**, por sua vez, procede da divisão do trabalho e da consequente especialização, mas também do recrutamento de sua população em diferentes cidades ou países.

Estas categorias podem ser visualizadas através da atuação dos indivíduos no meio urbano, como já adiantamos. O cosmopolitismo que os envolve e em que eles se movem expressa-se em sua capacidade, do homem urbano, de sentir-se relativamente confortável em diferentes ambientes e de saber transitar por diferentes grupos sem perder sua autonomia, sem abdicar de sua personalidade.

Há, portanto, na teoria de Louis Wirth, uma “tendência niveladora” produzida pelas cidades. As instituições sociais urbanas (políticas, jurídicas, educacionais, de saúde, etc) precisam, para lidar com os grandes contingentes, tratá-los como **categorias** e não como indivíduos, devendo atender às necessidades coletivas e não individuais. Repetindo Simmel, Wirth lembra que essa categorização, que, como sabemos e sentimos na pele, restringe a livre ação e suprime a vontade privada dos indivíduos, é concretamente sentida como um processo de despersonalização em meio à massa (criativamente, Wirth cita o relógio e o sinal de trânsito como símbolos que organizam a ordem social urbana).

Conclusões e críticas

O trabalho empírico do assistente social e sociólogo Louis Wirth centrou suas atenções nas minorias. Para ele (p. 93), por conta da heterogeneidade do espaço urbano, a cidade, em termos estatísticos, “é sempre um conceito administrativo no qual os limites legais desempenham um papel decisivo no delineamento da área urbana”. Assim, a elaboração sociológica de uma abordagem da cidade poderá casualmente servir para chamar a atenção para as interrelações entre elas existentes, por meio da ênfase dada às características peculiares da cidade como uma determinada forma de associação humana.

A questão não reside em se saber se as cidades na nossa civilização ou em outras possuem esses traços característicos, mas sim em apurar sua capacidade de moldar o caráter da vida social à sua forma especificamente urbana. Insiste em que “não poderemos formular uma definição fértil se esquecermos as grandes variações entre as cidades.” (p. 94)

O fato de que a comunidade urbana se distingue por um grande agregado e uma concentração de população relativamente densa, dificilmente poderá ser ignorado ao se definir a cidade. Estes critérios, contudo, devem ser encarados como relativos ao contexto cultural geral no qual as cidades surgem e

Para saber...

Categoria

Palavra aparentemente de fácil compreensão, o termo, em ciências sociais e especialmente em sociologia, foi inaugurado pela Escola Sociológica Francesa. Desde os trabalhos dessa Escola, aprendemos que as categorias a partir das quais os homens classificam o mundo são a matéria-prima da análise socioantropológica. Fundamentais na construção de visões de mundo, são constituídas por um processo histórico cuja construção é coletiva e estão na base de todo e qualquer sistema de classificação.

existem e somente são sociologicamente relevantes até o ponto em que operam como fatores condicionantes da vida social.

Apostando, como integrante da Escola Sociológica de Chicago, na “evidência empírica referente à Ecologia, à Organização Social e à Psicologia Social do modo de vida urbano” (p. 113), finaliza defendendo a metodologia produzida por ele (e pelos seus pares), já que ela confirma a eficácia da abordagem por ele constituída.

Falamos de Wirth no que ele tem de propositivo para o estudo sociológico das cidades, da vida social nela contida e das formas de adequação do comportamento individual que exige. Porém, não tecemos nenhuma crítica ao seu método. Mesmo que sob pena de anacronismo (falta contra a cronologia, ao atribuir a uma época sentimentos, costumes ou significados que pertencem a outra), valem a pena algumas observações. Adiantamos que elas não invalidam, naturalmente, os esforços deste precursor dos estudos urbanos. Ao contrário, auxiliam como contraponto e fazem avançar o entendimento deste setor da sociologia.

Uma primeira crítica a ser tecida é que suas deduções se aplicariam, no melhor dos casos, às cidades industriais, apenas. Aferrado às pesquisas que têm por campo a cidade de Chicago, Wirth teria exagerado em suas deduções, visto que nos anos 1930, mesmo que inúmeras cidades com características de metrópole já se espalhassem pelo mundo, capitalista ou socialista, mesmo centros como o Rio de Janeiro ainda não podem ser estudados a partir dos pressupostos que ele indicou.

Outra questão é a sua crença na alternância entre relações primárias e secundárias. Relembrando: como ele aponta, as relações numa sociedade rural tendem para ser primárias, enquanto que a tendência das relações numa sociedade urbana é para que se revistam de um caráter secundário. Ora, concordando com MORRIS (1972, p. 28), a própria variedade dentro da cidade torna muitas das proposições de Wirth excessivamente simplistas. Como ele definiu a cidade, em parte, como um agrupamento extraordinariamente heterogêneo, Wirth é equivocado esperar que seja possível formular proposições simples sobre os seus padrões de comportamento.

Segundo seus críticos, entre eles o próprio Morris, citado acima, e Manuel Castells, que vimos na aula-texto 1, Wirth negligencia importantes fases do processo pelo qual as características urbanas influenciam a personalidade e as atitudes. Para não nos alongarmos, importa dizer que esta negligência obrigaria, para sua compensação, a uma teoria mais elaborada da vida urbana que reconhecesse que os grupos primários são parte integrante da sociedade urbana e desempenham funções significativas: não são meros remanescentes da vida rural, mas elementos intrínsecos em todas as sociedades conhecidas.

Linhas atrás afirmamos que estas críticas não apagam o potencial criativo dos escritos de Louis Wirth. Aliás, vale ressaltar que eles guiaram gerações de pensadores urbanos e suas críticas só foram tecidas com solidez a partir da década de 1960. Esta última aula de nosso presta, portanto, uma saudação a Louis Wirth, autor que inaugura um estilo de análise da conexão entre a cidade e seus habitantes e sobre o qual erros e acertos somente nos fazem refletir sobre a complexidade deste objeto.

Referências

- ANDRADE, Luciana Teixeira de. O Efeito Metrópole na Cultura Política: reflexões a partir de Louis Wirth. Disponível em http://www.observatoriodasmetropoles.ufrj.br/Wirth_revisado.pdf. Acesso em 22/10/2012.
- CASTRO, Pedro. *Sociologia sobre e suburbana*. Niterói: EDUFF, 1993.
- FERRAZ, Hermes. *Cidade e vida*. São Paulo: João Scortecci Editora, 1996.
- JOSEPH, Isaac. A respeito do bom uso da Escola de Chicago. In: VALLADARES, Lícia do Prado (org.). *A Escola de Chicago: impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.
- MORRIS, R.N. "O urbanismo como modo de vida": a teoria urbana de Louis Wirth. In: *Sociologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*, 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- WIRTH, Louis. *The ghetto*. Chicago: University Chicago Press, 1928.

Sugestões de bibliografia complementar

- ARAÚJO, José Newton Garcia; ROEDEL, Sonia (orgs.). *Psicossociologia - Análise social e intervenção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. A sociedade como realidade subjetiva. In: *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985.

Sugestões de filmes e blogs

Um pouco mais, um pouco menos (Brasil, 2002). Direção: Marcelo Masagão (17'). Como extra do conhecido e premiado "Nós que aqui estamos, por vós esperamos", o curta mostra tomadas aéreas de São Paulo intercaladas com diversas fotos de mãos, que é considerada, a marca humana por excelência. Pode-se tecer a relação do curta com a noção de urbanismo primeiro pelo destaque dado à cidade, focando seu aspecto concretizado e de aparente dispensa do ser humano, depois porque, mesmo com esta interpretação, as mãos/seres humanos é quem constitui esta cidade, fazendo, desfazendo-a e refazendo-a.

Assista no youtube em 3 partes nos endereços:

<http://www.youtube.com/watch?v=Y3hytohU93Y>
<http://www.youtube.com/watch?v=g0Zfhee8pmI>
<http://www.youtube.com/watch?v=Frnr8yqDHgE>

B13 - 13º Distrito (França, 2004). Direção: Pierre Morel (1h25'). Paris, 2010. Com o aumento inevitável da criminalidade nos subúrbios, o governo ergue um muro de isolamento ao redor deles. O pior de todos é o 13º distrito, que é controlado por um chefe do crime, Taha. Um jovem íntegro, Leïto, está determinado a acabar com o poder de Taha. Mas este retalia sequestrando Lola, a irmã de Leïto, que tenta resgatá-la. Porém, Leïto é traído pelo chefe da delegacia, que temia o poder do criminoso. Leïto é encarcerado e Lola mantida prisioneira de Taha, que lhe coloca uma coleira de cadela. Seis meses depois um míssil é roubado e levado ao 13º Distrito. Ao agente Damien é dada a difícil missão de desarmá-lo em 24 horas, após o que ele explodirá, matando milhões. Mas nem toda a verdade foi revelada. O filme é um interessante produto para se pensar as relações entre crime organizado, autoridades, “outsiders” e a cidade na perspectiva do urbanismo e da organização urbanas.

CAPÍTULO 3:

Antropologia do Consumo

Autores: Hilaine Yaccoub & Robson Campaneruti da Silva

Antropologia do Consumo

AULA 01 – SENSO COMUM: O QUE É?

Em nosso cotidiano, também organizamos nossas percepções sobre a sociedade e criamos ideias sobre o tema. Essas suposições são criadas pelos nossos sentidos, e esse tipo de conhecimento é adquirido pelo homem a partir de experiências, vivências e observação do mundo.

A Sociologia chama isso de **senso comum**. O senso comum, portanto, contém nossas predefinições sobre o social. Ele generaliza a realidade, é subjetivo e é dotado de preconceitos, “naturalizando” o que, na verdade, é um fato específico e contextual.

O senso comum inclui conhecimentos práticos (aquilo que se chama saber-fazer, como saber cozer um ovo ou saber coser um botão), mas eles são apenas uma parte e não a totalidade do senso comum.

O senso comum envolve também conhecimentos que não são práticos. Nomeadamente, conhecimentos (embora pouco elaborados) de ideias – aquilo que em Filosofia se chama conhecimento proposicional ou “saber que”. Por exemplo: saber que (em Portugal) só se pode votar a partir dos 18 anos, saber que a lixívia desbota a roupa etc. Por outro lado, o senso comum contém ainda superstições (crenças falsas e sem qualquer justificação plausível, como acreditar que ver gatos pretos traz infelicidade) e crenças não supersticiosas sobre os mais diversos aspectos da vida (convicções morais, políticas, sociais etc., como acreditar que se deve pagar as dívidas, acreditar que não se deve matar pessoas inocentes etc.), que não têm caráter prático. Pelo senso comum aprendemos o que é perigo e segurança, o que pode e o que não pode comer, o que é justo e o que é injusto, o bem e o mal e outras normas de vida que vão direcionar o modo de agir e pensar, as atitudes e decisões.

Também fazem parte do senso comum os conselhos e ditos populares que são tidos como verdades e seguidos pelo povo. Por exemplo: “Deve-se cortar os cabelos na lua crescente para que cresçam mais rápido”.

Não se pode também dizer que o senso comum é o mesmo que o conhecimento vulgar. Os conhecimentos que fazem parte do senso comum são, sem dúvida, “vulgares”: são saberes simples, pouco elaborados e resultam da experiência de vida, e não de investigações. Todavia, e como já foi dito, o senso comum inclui também superstições. Estas, sendo crenças falsas e sem justificação, não são conhecimentos. O problema não está, portanto, na palavra

“vulgar”, mas na palavra “conhecimento”. Não se pode identificar senso comum e conhecimento vulgar, pois alguns conteúdos do senso comum não são conhecimentos.

O senso comum difere, em alguns aspectos, da ciência, pois esta busca a verdade em todas as coisas por meio de testes e comprovações, enquanto o senso comum é utilizado antes mesmo que se saiba se o método empregado traz o que se espera. A ciência é objetiva, busca critérios, avalia, busca leis de funcionamento, reúne a individualidade existente em cada lei para formar uma só estrutura, sem procurar semelhança entre elas, se renova, se modifica e busca sempre se firmar no conhecimento.

Como evitar o senso comum erudito e acadêmico, inclusive?

Mesmo em nosso percurso acadêmico, defrontamo-nos com uma série de chavões que automaticamente explicam todos os problemas do mundo: “O problema é o sistema”, seja este capitalista ou socialista, entre outros, acabando por “engessar” nossas reflexões a um problema para cuja solução não nos resta apenas “vislumbrar” o horizonte que nos chega. Esse modo de pensar é repetido muitas vezes por nós, acadêmicos e professores, devido à internalização repetitiva de valores e de conceitos que, por ora, muitas vezes não nos diz nada, apenas dá certo conforto intelectual para termos algumas certezas.

No entanto, devemos sempre desconfiar do **senso comum acadêmico**. O maniqueísmo de usos indiscriminados de conceitos como “sistema” “estrutura” “modo de produção” também reflete um estreitamento para entendermos a realidade que nos cerca. Wright Mills (1969) já alertava que, para chegarmos a um nível de inteligibilidade de um fenômeno social, precisávamos exercitar o que esse autor desenvolve de “imaginação sociológica”. Ele mesmo afirma:

“A imaginação sociológica capacita seu possuidor a compreender o cenário histórico mais amplo, em termos de seu significado para a vida íntima e para a carreira exterior de numerosos indivíduos. Permite-lhe levar em conta como indivíduos, na agitação de sua experiência diária, adquirem frequentemente uma **consciência falsa** de suas posições sociais. (...) O primeiro fruto desta imaginação – e a primeira lição da ciência social que a incorpora – é a ideia de que o indivíduo só pode compreender sua própria experiência e avaliar seu próprio destino **localizando-se dentro de seu período** (...) nas mesmas circunstâncias em que ele [vive]” (Mills, 1969, p. 11-12, grifos nossos).

Ou seja, devemos **relativizar nossos próprios valores, nossas convicções** do que seja o mundo em que vivemos para podermos nos aproximar da

realidade social que nos cerca. Este tópico “zero”, por assim dizer, inicia essa reflexão. Aqui devemos trabalhar o exercício de **imaginação sociológica** e do **artesanato intelectual** ¹(Mills, 1969, p. 211) para questionar nosso próprio senso comum erudito ou acadêmico. Controlar nossas experiências pessoais e sociais, conseguindo de certo modo “objetivá-las”, a fim de nos afastarmos de nossos valores mais arraigados, é um exercício importantíssimo inclusive para rejuvenescermos intelectualmente, ao mesmo tempo que nos refinamos e amadurecemos nosso trabalho reflexivo, intelectual ou profissionalmente:

“Acredito que poder ser, ao mesmo tempo, confiante e cético, em relação à sua experiência, é a marca do trabalhador maduro. Essa confiança ambígua é indispensável para a originalidade de qualquer empreendimento intelectual” (Mills, 1969, p. 213).

Trabalhar qualquer fenômeno de forma sociológica, desde Durkheim, é afastar-nos de nossas pré-noções referendadas em nosso senso comum. O fenômeno do consumo, tema que iremos tratar em nosso curso, é algo que à primeira vista parece-nos muito recente, advindo às nossas vidas apenas quando o capitalismo vigorou mundialmente. Já estamos enganados. O consumo é uma característica essencial do ser humano, pois até mesmo na leitura deste tópico já estamos consumindo um determinado tipo de ideia, que poderemos reproduzir ou não para nossos colegas, alunos, familiares etc. Portanto, vamos “abrir nossas mentes” e exercitar nossa “imaginação sociológica”! Sejam bem-vindos ao curso de Antropologia do Consumo.

O perigo da História Única

Às vezes não percebemos que, em nosso dia a dia, acreditamos em um tipo de ideia sem refletirmos que ela apenas representa **um único modo ou ponto de vista**.

Interessante é o relato encontrado no vídeo² em que a escritora nigeriana Chimamanda Adichie relata que o senso comum fabrica estereótipos e estes podem ser muito nocivos para o desenvolvimento intelectual de grupos, nações e até continentes inteiros. Certas generalizações sobre alguma coisa podem refutar a diversidade e a complexidade sobre ela. Imagine só se formos generalizar, como ela relata, toda a riqueza do continente africano em apenas alguns tipos de comportamentos, atitudes e pontos de vista...

Após assistir aos vídeos, fica claro que podemos refletir sobre as situações de vida em que o pensamento estreito e o senso comum trouxeram constrangimentos

¹ Wright Mills ressalta a importância da história de vida e da experiência de trabalho para o desenvolvimento de nossa reflexão intelectual. O produto de nossas ideias vem da significação que estas têm em nosso ofício. Como professores, geralmente trabalhamos essa reflexão de forma prática, inconsciente.

² Acesse <https://www.youtube.com/watch?v=ZUtLR1ZWtEY>.

pessoais e até morais para nossa vida. Acusações espúrias, racismo, xenofobia e discriminações de origem social são exemplos de preconceitos que, ao invés de promover o diálogo e a cooperação, trazem violência, intolerância e ódio a um outro que, na maioria das vezes, é tão igual a nós. Pense nisso.

AULA 02 – ANTROPOLOGIA DO CONSUMO

Quando pensamos em Antropologia, normalmente vêm logo à mente das pessoas estudos sobre índios, religião, cultura, não é?

Isso mesmo, não está errado. A Antropologia estuda esses temas, sim, mas não há limitações para sua atuação, pois é uma ciência que se preocupa em estudar o homem de forma integral, seus hábitos e costumes, crenças e valores, organizações sociais; dentro desse contexto, o consumo está inserido como um fenômeno que pode ser analisado de diferentes formas.

O consumo está ligado a crenças; por exemplo, se pode adquirir uma imagem de um santo ou um amuleto e acreditar que ele protegerá de algum mal ou concederá algum milagre. O consumo também está ligado a identidade; um indivíduo pode ser identificado pela roupa que usa: se é homem, usa determinado tipo de roupa, se é mulher usa outro. Se essa mulher é esportista, patricinha ou perua, as roupas e produtos que consome a identificarão dentro do universo social, assim como o consumo de determinado restaurante ou tipo de vinho identificará o *status* social de classe de algum grupo, e por aí vai... Por isso dizemos que o consumo é um fato social total.

Ou seja, o consumo material ou imaterial pode nos dar indícios sobre quem é, como pensa, como se comporta determinado indivíduo e/ou grupo social. Dessa maneira, pode ser um tema rico a ser investigado e entendido.

O consumo se encontra inserido em nossa vida cotidiana; como ele distingue grupos e gêneros, cria e demarca identidades socioculturais e econômicas, pode ser utilizado como forma de expressão de uma causa social, movimenta milhões de reais e gera novas modalidades de profissões e empregos. O consumo possui uma dimensão fundamental da vida social humana e é exatamente isso que iremos analisar e trabalhar neste conteúdo.

Traremos uma lente de aumento para nossas práticas, a fim de entender como esse fenômeno permeia a sociedade e está repleto de preconceitos, teorias, simbologias, divagações. A ideia é que por meio do conhecimento teórico e da troca de experiências possamos desenvolver pensamento crítico e entender como vivemos, nós e nossos alunos, em sala de aula.

O Consumo nas ciências sociais. O que é consumo? Para que serve estudar esse fenômeno?

Ao nosso redor, desde acordar até dormir, temos práticas rotineiras em que utilizamos produtos e serviços que, devido à rotina acabamos naturalizando. Em cada atitude que temos estamos consumindo algo. E nem estou levando em consideração o oxigênio ou a energia de que precisamos para sobreviver... Pois isso é básico e necessário para existirmos.

Mas, afinal, o que podemos dizer sobre o que é o consumo?

Como estávamos falando, no dia a dia consumimos em diferentes aspectos, como este breve relato fictício:

Maria Eduarda, professora de Matemática da rede municipal do Rio de Janeiro, ao acordar, para escovar os dentes, usa sua pasta preferida, Colgate, e sua escova de dentes Oral-B de cerdas macias.

Para seu banho, prepara um misto de sabonete líquido Dove, Lux suave; seus cabelos não “se deram” com o xampu Niely Gold, optando por Seda cachos.

Ao se arrumar, ela usa um vestido comprado na feirinha da Pavuna, pois acha muito supérfluo gastar R\$ 150,00 num modelo “de marca”.

Em seu café da manhã, come pão de fôrma integral Plus Vita Light, requeijão Philadelphia e presunto de peru Sadia, orientado pelo seu endocrinologista devido ao aumento do colesterol.

Ao sair do trabalho, utiliza transporte público, mas às quartas-feiras pega seu Celta prata para ir ao trabalho, pois está fazendo pós-graduação do outro lado da cidade, em Educação, na UERJ.

Ao chegar ao trabalho, com sua simpatia e perseverança, em suas aulas usa de seu notebook Dell para o planejamento e o Pilot para registrar o conteúdo da matéria. Como ela é bastante atendida nas novas tecnologias, passa um vídeo retirado do Youtube para reforçar suas aulas.

No almoço, opta por comer uma salada com macarrão fora do colégio, no Spolletto, frequentando o shopping próximo.

Retorna ao trabalho e nos intervalos bebe um cafezinho com biscoitos comprados na tia da quitanda. Ela prefere o açúcar ao adoçante, mesmo a contragosto de seu médico.

Ao sair do expediente, dá uma passada na livraria e compra um best-seller para descontração a cabeça e manter sua leitura atualizada.

Perto de casa, passa no supermercado e compra a Itaipava do futebol do maridão aos domingos, o Danone da caçula e o Nescau do Júnior. Compra também 1kg de carne moída, e quis experimentar o tempero Meu Feijão.

Ao chegar a casa, conversa com o marido sobre as contas de luz, gás e internet, dizendo que precisam poupar um pouco se quiserem fazer aquela viagem para o Sul no final do ano, paga em 10 vezes sem juros, pela CVC. Acharam lindos os momentos agradáveis que tiveram visitando Minas Gerais nas últimas férias. Agora estão vendo as fotos na máquina digital Sony e querem mandá-las para seus amigos. Ela faz um arroz com feijão e batatas fritas, pois sabe que todos gostam de comer sua melhor especialidade.

Assiste, na TV, a um programa sobre o consumo excessivo de água em nossa sociedade e reclama que devemos parar o consumismo em casa.

Ao observarmos a rotina de Maria Eduarda, podemos dizer que o consumo se dá tanto no ambiente familiar como no ambiente profissional e nos afazeres domésticos; enfim, se concretiza no nosso cotidiano, valendo-se de nossas faculdades sensoriais, emocionais e intelectuais.

Ou seja, o consumo, ao contrário do que muitos pensam, não pode ser observado somente pelo caráter de luxo, ostentação ou pela carência de bens. Em todas as sociedades, o **consumo** é o mediador de práticas e relações sociais (Barbosa, 2004). O uso de bens e até as nossas experiências podem ser considerados consumo. Consumir é uma das atividades mais básicas do ser humano – pode-se viver sem produzir, mas não sem consumir.

O consumo, portanto, sacia nossas “necessidades” e medeia relações sociais, “construindo” identidades, status e fronteiras sociais, autoconhecimento e formação de nossas subjetividades.

Consumo como fato social total – as abordagens sociológicas sobre o tema

No senso comum, ainda é muito forte a noção pejorativa do consumo. Ao se falar de consumo, sempre levamos para as questões morais e econômicas. Nesta aula, entenderemos que o consumo é mais que isso; ele vai além do simples uso, posse e fruição de bens; ele permeia todas as dimensões da nossa vida social. O antropólogo Marcel Mauss ([1923] 2008) cunhou o termo **fato social total** para indicar qualquer prática que permeie as atividades econômicas, políticas, religiosas, sociais, morais etc. Portanto, podemos dizer que o **consumo é um fato social total³ e relevante para compreendermos todas as dimensões nossa sociedade**. É por meio do consumo que nos identificamos com algo, construímos nossos gostos, estilo de vida e marcamos nossas posições políticas na sociedade.

Consumo vem do latim *consumere*, que significa **usar, esgotar e destruir**; vem também do inglês *consummation*, que pode significar **realização, clímax**. Assim, **consumo** tem duplo sentido: um negativo, de exaustão (de bens ou física) e um positivo, de criação, adição, realização (tanto material quanto pessoal). O sentido negativo sempre predominou historicamente, mas veremos que o consumo deve, sim, ser observado por outra perspectiva, para termos plena consciência do que uma simples palavra acarreta em nossas vidas.

Entretanto, a Antropologia clássica sempre tratou de observar as trocas e as relações de consumo com uma visão transcendental. O ritual do Kula

³ Como Solange Mezabarba (2010) exemplifica na página 71: o consumo não apenas medeia relações sociais como pode proporcionar prazer estético, autoindulgência, troca de presentes, ação política, crescimento pessoal, expressão dos sentimentos, expressão da identidade etc.

estudado por Malinowski e a teoria da reciprocidade desenvolvida por Marcel Mauss nos trazem à baila como o consumo se dava em sociedades não monetarizadas.

No entanto, a Antropologia retomou o questionamento do consumo somente a partir dos anos 1980.

Os estudos sobre consumo

Vimos que os estudos sobre o consumo crescem à medida que aumenta a sua importância. Porém ainda são muito incipientes em relação ao que já foi produzido, por exemplo, sobre o papel do trabalho e o papel da produção nos meios profissionais e acadêmicos.

O consumo pode ser considerado, nas palavras de Barbosa (2006), **um campo de investigação complexa**, pois, como a autora observou, o ato de consumir transcende a esfera física e de mercado, interpelando diversas esferas de nossa vida social, tanto físicas quanto simbólicas.

A Antropologia tem papel importante nessa nova abordagem do tema. Na verdade, o que se observou é que o viés economista e utilitário do ser humano como ser maximizador de suas satisfações é limitado; a preponderância de se debruçar somente no processo produtivo não consegue dar conta de outras dimensões sobre o gosto, o estilo de vida e a reafirmação de identidades. No entanto, como podemos entender o mundo dos serviços se ele não produz nada palatável? Como observar as relações sociais imbricadas num bem de consumo? Como entender o consumo de signos, experiências, algo intangível, imaterial? O consumo somente existe numa sociedade capitalista? E como entender outros tipos de satisfações e obrigações que temos em nossas vidas e são satisfeitas com o ato de consumir? Como entender nossos anseios, mesmo tendo certa consciência de consumo e papel ativo em nossas escolhas? Aí entra a discussão dos **aspectos simbólicos e culturais do consumo**.

Segundo a antropóloga Solange Mezabarba (2010), até a década de 1970 os estudos que englobavam o consumo eram abordados por economistas pelo viés da produção e por antropólogos com enfoque na dimensão simbólica da troca, sobretudo no que se refere ao que ficou conhecido como economia da dádiva, teoria desenvolvida pelo antropólogo francês Marcel Mauss (1872-1950), quem primeiro analisou as formas de troca em sociedades não monetarizadas.

A dádiva, que a princípio poderia representar generosidade desinteressada, na verdade faz parte de um comportamento social do dia a dia presente em todas as sociedades: **dar, receber e retribuir**.

A autora, ao estudar o fenômeno do consumo a partir dos clássicos, aponta, baseada em Mauss: “Ao dar esperamos reciprocidade de quem recebe. Essa expectativa não é infundada, pois, para Mauss, essa prática é o que estabiliza as relações sociais. Receber de bom grado uma dádiva define aliança. Recusar pode ser interpretado como uma “declaração de guerra”.

E nos brinda com um exemplo bem interessante, em que podemos nos ver no cotidiano:

Imagine que você sempre convida para a sua festa de aniversário uma amiga que mora ao lado da sua casa. O nome dela é Carla. Em retribuição, Carla também convida você para as suas festas. Num determinado ano, você convida Carla, como sempre, mas ela não aparece, bem como não mais lhe convida para as festas que oferece. Como você reagiria? Talvez a primeira coisa a passar pela sua cabeça seria: será que Carla está chateada comigo por alguma coisa?

Ou seja, o relacionamento entre vocês funcionou muito bem enquanto a dinâmica dar, receber e retribuir acontecia naturalmente. Uma falha nesse processo, e a relação se desestabilizou. Havia, portanto, antes da década de 1970, dois campos distintos de investigação do consumo. Um deles voltado para as práticas monetárias e interpretando o processo de consumo como um ato meramente econômico. Esta era a visão de um consumidor que aloca seus escassos recursos financeiros em uma gama de serviços e objetos, fazendo constantemente o cálculo de custo e benefício. O outro campo de análise, porém, se detinha nos processos de troca não monetarizados, mas de fundamental importância para o funcionamento e a estabilidade das relações sociais. Oferecer algo a alguém implica um convite ao início de uma relação. Aceitar o convite ou presente de alguém implica a aceitação daquele relacionamento. Retribuir significa que a engrenagem social funciona e uma nova aliança está consolidada. Por outro lado, não aceitar ou não retribuir implica uma ruptura da relação. A passagem a seguir do *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss, resume a importância dessa prática para a humanidade (Mezabarba, 2010, p. 67).

Segue um trecho bastante interessante sobre a importância da troca no estabelecimento das relações sociais. Um dos clássicos da Antropologia, Marcel Mauss, resume assim:

“As sociedades progrediram na medida em que elas mesmas, seus subgrupos e seus indivíduos souberam estabilizar as suas relações, dar, receber e, enfim, retribuir. Para começar, foi preciso inicialmente depor as lanças. Só então se conseguiu trocar os bens e as pessoas, não mais apenas de clãs a clãs, mas de tribos a tribos, de nações a nações e – sobretudo – de indivíduos a indivíduos. Só então as pessoas souberam criar e

satisfazer interesses mútuos e, finalmente, defendê-los sem precisar recorrer às armas.” (Mauss, 2003, p. 313).

A dimensão simbólica dos bens

Ao contrário das pesquisas em marketing e dos economistas, a dimensão **simbólica** das relações com o objeto é de suma importância para o entendimento antropológico. O consumo deve ser entendido como **detentor de significados** para os indivíduos. Consumir é mais que possuir, é **se identificar com o bem e/ou ser identificado por ele**; é representar emoções, sensações e experiências que vivemos.

Não são somente as razões práticas que nos levam a comprar ou escolher os produtos que consumimos. Por que comemos carne bovina ao invés de carne de cavalo? Por que usamos roupas que às vezes nos mutilam ou são uma prova de malabarismo, como os espartilhos ou os saltos altos? No consumo, podemos entender que a **ótica cultural** impõe um sistema de valores hierarquizados dentro de nossa sociedade e que os bens que utilizamos são nada mais que mensagens que nos classificam dentro de nossa sociedade. Pela posse de alguns bens sabemos a proveniência social da pessoa, seu gosto, seu estilo de vida, até sua renda.

O consumo é um sistema de significação, e as necessidades dessa atividade em sua maioria são as necessidades simbólicas.

Mezabarba (2010, p. 69) dá um exemplo muito interessante sobre a primazia da dimensão simbólica no ato de escolher nossos bens pessoais: suas alunas disseram, quando falavam sobre seu consumo pessoal: “Preciso de um par de sapatos vermelhos” e “Não me considero consumista, só saí para comprar porque precisava de uma calça *jeans* nova”. Ela continua:

Por que a calça tinha que ser *jeans*? Será que uma calça de flanela não resolveria? Estas, então, não são necessidades físicas, mas, ainda que não tenhamos nos dado conta, são “necessidades simbólicas”. Elas precisavam “dizer” algo sobre elas mesmas usando um par de sapatos vermelhos e uma calça *jeans*. (...)

Assim, quando uma aluna diz que “precisa” de um par de sapatos vermelhos, é porque ela busca **algum significado na sua produção que o justifique**. Quando a outra diz que “precisa” de uma calça *jeans* é porque o *jeans* abarca uma série de significados que a calça de flanela não seria capaz de abarcar. Mas lembre-se: esses **significados são contextuais** (grifos nossos).

Pensando nesse aspecto, diversas outras atividades, serviços e experiências também podem ser considerados aspectos simbólicos de consumo. O consumo não é somente o uso de algo material; conforme vimos, engloba diversos aspectos de nossa vida social.

Vamos lembrar o exemplo da Maria Eduarda e sua viagem para Minas: nos momentos registrados em foto, ela traz à tona sua experiência de estar num lugar bonito, com uma paisagem contemplativa, de comprar mimos para seus parentes que lhe pediram algo de onde foi. Quando viajamos, geralmente compramos *souvenirs* para os nossos amigos. A grosso modo, poderíamos dizer que essas lembrancinhas são a materialização da experiência vivida. Portanto, além de comprar, o consumo abarca:

- A experiência da posse de determinados bens, como uma camisa original do Flamengo autografada;
- A experiência do processo de escolha da compra. Experimentar as roupas como um processo lúdico inclui esta modalidade;
- A experiência pode ser uma viagem, um churrasco com amigos, um salto de paraquedas;
- O processo de aluguel de roupas, de bolsas, de carros etc.;
- A **provisão**, ou, como Barbosa (2006) explica, “O consumo como acesso a bens”, como *leasing*, o empréstimo de roupas com seus colegas, o almoço de Maria no Spolletto, suas compras de diferentes temperos no supermercado de sua preferência, entre outros.

Ao pensar nessas questões, vemos, enfim, que, dentro de nossa rotina e das demais pessoas, o consumo está presente em diversas dimensões da vida social que passam despercebidas. Dentro desse universo, agimos de acordo com nossos **critérios de escolha**, que são definidos pela nossa **cultura** e que nos **definem socialmente**. Os códigos usados para nos definir e nos moldar são regidos pelo poder coercitivo que a sociedade nos impõe, contextualizando nossos bens e pessoas num universo de significados que ordena culturalmente nossas vidas.

Estudos antropológicos do consumo

As ciências sociais, como observamos anteriormente, utilizam o consumo como objeto de pesquisa há pouco tempo, principalmente no Brasil. Entretanto, é uma área que vem adquirindo cada vez maior interesse e vem sendo largamente discutida tanto nos ambientes acadêmicos como nos escolares.

Atualmente, o consumo faz parte do Currículo Mínimo de Sociologia implantado pela Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro; os estudos sobre consumo são utilizados para consultorias empresariais, assim como as identidades são organizadas pelos modos de consumir das pessoas.

Podemos observar que até políticas públicas afetam o desenvolvimento de uma região considerada “carente”: “Acelerando a desordem - Apartamentos do PAC em Manguinhos viram lojas, bares e até açougue. Moradores de pelo menos uma dezena de apartamentos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) no complexo de Manguinhos, na Zona Norte, estão transformando os imóveis que receberam gratuitamente do governo federal em estabelecimentos comerciais”.

A partir desse exemplo, percebemos que a distinção entre consumo de luxo e popular não serve como parâmetro de pesquisa. Barbosa (2006, p. 26) reforça que temos que entender o consumo como um **processo social** que ocorre em todas as camadas da população. Daniel Miller (1995) redefiniu o consumo como indutor da diversidade cultural na modernidade, fazendo de diversas classes sociais e de diversas sociedades contribuintes diretos da chamada **sociedade de consumo**. Ou seja, o consumo é (re)arranjado de diversas formas e (re)ordena em multidireções o mundo social em que vivemos. Desde a compra dos chamados bens de necessidades básicas até os chamados bens supérfluos, estamos agindo de acordo com nossos contextos culturais, dando sentido às nossas vidas.

Dica:

A professora Hilaine Yaccoub tem um *site* que discute essas instâncias que o consumo vem tomando na sociedade contemporânea. Para entender o que se estuda sobre o consumo e no que ele nos afeta diretamente, acesse <http://teiasdoconsumo.blogspot.com/>

Atuação do Antropólogo

O antropólogo extramuros é aquele que atua além dos muros da universidade. No Brasil, é incontestável a resistência e também a crítica no que se refere a antropólogos atuarem fora do ambiente acadêmico, mais precisamente em empresas, talvez por ser a Antropologia brasileira tradicionalmente ligada a alguma forma de movimento popular, engajamento político, e os temas estudados estarem todos ligados a essas questões minoritárias, os pobres, os índios, os marginalizados, os negros, os camponeses, os trabalhadores, todos pertencentes a algum grupo oprimido que precisaria de um defensor ou até um porta-voz.

Barbosa e Campbell (2006) argumentam que o tema consumo dentro das Ciências Sociais até recentemente era quase inexistente e sofria de “preconceitos morais e ideológicos”. Esses autores afirmam que apenas economistas e profissionais de marketing expressavam algum interesse em se aprofundar nos estudos.

No entanto, a partir do final da década de 1970 houve um começo de interesse pelos historiadores e cientistas sociais pelo estudo do consumo como fenômeno nos Estados Unidos, e, no caso do Brasil, o tema, segundo os autores, ainda levanta “suspeitas”; a Antropologia do Consumo é colocada como tema de menor relevância. Dessa forma, o tema consumo sempre foi acompanhado por inúmeros vieses interpretativos, como ‘consumismo’, ‘fetichismo’, ‘materialismo’, e que, dentro das Ciências Sociais no Brasil, é visto como algo diretamente ligado ao “produto direto da produção, sem qualquer relação de exterioridade a ela” (p. 11).

Presume-se que, se o tema consumo como objeto de pesquisa, assim como a Antropologia do Consumo como disciplina, sofreram e sofrem preconceitos e resistências dentro dos muros da academia, a atuação de um antropólogo (extramuros) dentro de uma empresa, instituto de pesquisa ou agência de publicidade para desenvolver etnografias se dá da mesma forma.

Mattos (2003) aponta que o número de antropólogos interessados em atuar no mundo empresarial é bastante reduzido. Barbosa *et alli* explicam a escassez justamente fazendo referência ao caráter ideológico das Ciências Sociais, diferentemente dos Estados Unidos, onde a disciplina seria dotada de caráter prático e empiricista. O autor afirma que há até bem pouco tempo as Ciências Sociais eram influenciadas pelas políticas de esquerda e por fatos sociais, compreendidos em grandes temas como pobreza, sindicato, desigualdades sociais, cultura etc.

Em seu livro *Igualdade e Meritocracia*, a antropóloga e consultora Livia Barbosa dedica parte do trabalho a conjecturar a atuação e o lugar da profissão do antropólogo, fora e dentro da academia. Ela afirma que o papel do antropólogo, desde sua mais tradicional atuação, foi permeado de oportunidades fora da academia, seja em agências governamentais, seja em instituições sem fins lucrativos.

A autora faz um histórico do profissional da Antropologia em variados meios, apontando como a Antropologia foi utilizada como fonte de renda para diferentes grupos e atores. Uma das suas mais importantes contribuições refere-se à questão do cuidado que se deve ter quanto à banalização do conceito de cultura e pesquisa etnográfica.

O pesquisador, seja antropólogo, seja de outra área (como os da área de marketing), deve ter cuidado na realização da pesquisa etnográfica para não cair no erro de fazer apenas uma descrição detalhada ou densa. No campo da Antropologia, dados são reconhecidamente vazios, se não são acompanhados de uma análise teórica adequada.

Assim, Barbosa (2003) aponta:

“... a produção teórica encolheu com a vulgarização. Grandes descrições foram equiparadas a etnografias e estas a observações participantes, que nunca foram mais do que grandes relatos.” (p. 177).

Dessa forma, não basta colher uma infinidade de dados se não houver entendimento claro e contextualização teórica do que os dados estão tratando; a pesquisa é vazia e obscura. Assim, o antropólogo atua dentro desse campo com maior destreza, pois sabe que o dado puro e simples não justifica nem apreende por si só. Seu *background* teórico é necessário para utilizar de forma adequada os métodos de pesquisa e avaliar os resultados posteriores.

A etnografia e a observação participante aplicadas ao mercado é possível se realizada por um profissional experiente, a longo prazo, com profundidade teórica e de imersão no campo.

AULA 03 – CONSUMO E PUBLICIDADE

Os motivos ou razões pelos quais somos levados a comprar, desejar determinados objetos e marcas, frequentar lojas e shoppings ou preferir determinados serviços em detrimento de outros são um grande mistério. Existem vários pensadores com várias teorias acerca desse segredo, assim como pesquisadores (de mercado, principalmente) que buscam compreender as escolhas dos consumidores para que possam entender suas preferências e, assim, criar demandas, adaptar produtos e serviços, criando consumidores mais satisfeitos e comerciantes/empresários muito mais felizes.

Será que compramos estritamente por necessidade? Instinto? Pressão social? Será que a utilidade dos objetos sempre é levada em conta na hora da realização de uma escolha? Ou será que queremos expressar outros sentimentos, como, por exemplo... poder?

Rocha (2006) afirma que “pesquisas para conhecer segredos de consumidores é parte dos esforços para solucionar problemas de vendas, marcas e empresas, pois saber o segredo pode significar a diferença entre sucesso e fracasso dos produtos e serviços” (p. 85).

Dessa maneira, pode-se dizer que há muito capital envolvido na produção de um produto, assim como na sua divulgação. Os capitais investidos, como capital humano, capital financeiro, o tempo e a energia são alguns dos fatores que estão intimamente envolvidos na produção de um objeto que uma pessoa deseja ter em seu guarda-roupa, na sua casa ou no seu organismo.

A publicidade surge como um meio de tornar essa relação possível e desejável por você, consumidor. Ela cria um código gerador de categorias como necessidade, utilidade e desejo.

A publicidade traduz a produção para que esta possa virar consumo e ensina modos de sociabilidade enquanto explica o que, onde, quando e como consumir. E ainda mais: é a publicidade que sustenta, em larga medida, a possibilidade de sermos os alegres receptores cotidianos das diferentes mídias (Rocha, 2006, p. 11).

Devido a essa característica educadora, a publicidade passa a ser objeto de pesquisa e análise para muitos pesquisadores, pois a sua narrativa pensa o consumo como sistema cultural. Estudar as representações encontradas nas narrativas publicitárias acaba sendo uma fonte de informação para decifrar o imaginário “que informa práticas de consumo” (Rocha, 2006, p. 12). Ou seja, a publicidade dá sentido ao consumo e por isso está entre as principais “produtoras de sistemas simbólicos presentes em nosso tempo”.

Depois de assistir a um comercial bem realizado, com boas fotografia, música, edição, filmagem... não se compra apenas um relógio; compra-se um Cartier. Não se come apenas um chocolate, come-se um Baton, um Sonho de Valsa, um Serenata de Amor. Não se compra um refrigerador, e sim uma Brastemp. Um par de chinelos de borracha, antes apenas usados pelas camadas mais populares da sociedade, após uma grande campanha publicitária vira moda, tornando-se produto de exportação, afinal de contas “havaianas todo mundo usa”, e quem não usava, por desconhecimento ou preconceito, hoje usa e coleciona.

O fato é que o consumo perpassa a vida social do nosso tempo com uma força que poucos fenômenos possuem, e é através do sistema publicitário que ele adquire sentido social, pois as marcas, os bens, os produtos e serviços ganham as suas identidades nesse discurso e, com elas, uma existência concreta em nossas vidas (Rocha, 2006, p. 11).

Esses produtos e o que representam (os valores que lhes são atribuídos) acabam definindo grupos e nossa sociedade; contribuem para identificar eras, marcar décadas e momentos de uma dada sociedade. Os anúncios vendem estilos de vida, *status*, poder, emoções, experiências, vontade e muito mais além de consumir o que realmente está envolvido no comercial. O anúncio dispõe de um amplo espaço de especulação, onde a criatividade impera.

Outros fatores, sobretudo os significados que os próprios atores atribuem aos bens, definem de forma positiva ou negativa produtos e serviços, colocando na moda ou fora dela determinados elementos, atribuindo ou retirando valor de marcas ou grifes; esse movimento é fundamental para entender como o consumo se realiza na vida social.

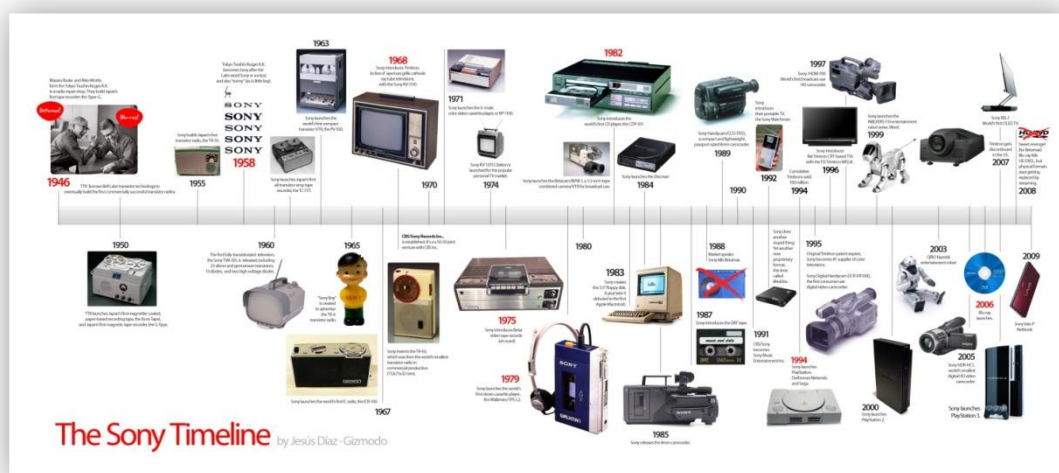
“A publicidade é o modo privilegiado de expressão do consumo.”

Everardo Rocha

Poderíamos assim pensar em uma arqueologia da sociedade através dos bens materiais, fazer uma arqueologia do que somos. Pensemos nos produtos da reconhecida empresa Sony.

Logo abaixo, há um link em que você poderá entender exatamente do que trata a ideia expressa aqui. Desde a década de 1960 até hoje, anos 2000, podemos pensar em uma “evolução” de aparelhagens. A tecnologia e a pesquisa científica permitiram que entrássemos em contato com novos produtos e serviços, criando demandas que antes nem pensávamos em um dia existir.

Já pararam para pensar que, alguns poucos anos atrás, era inimaginável ter um telefone móvel que permitisse que você pudesse ser encontrado em qualquer lugar? Que esse mesmo aparelho permitiria ouvir música, rádio, mandar e receber e-mails, consultar mapas, conversar com amigos em tempo real? E que esse mesmo telefone poderia servir também como filmadora e máquina fotográfica e que, uma vez tirada a foto, esta poderia ser postada em um site de rede social, compartilhando aquele momento com amigos e publicizando tudo que teria vontade?



Para ver a imagem em tamanho ampliado, acesse o link:
<http://cache.gawker.com/assets/images/gizmodo/2009/05/Sony-Timeline-HD2.jpg>

DICA de FILME:

Wall E (2008) é o nona longa-metragem de animação da Pixar, dirigido por Andrew Stanton, que dirigiu anteriormente *Procurando Nemo*. O filme é protagonizado pelo robô Wall E, que foi deixado no poluído planeta Terra no ano 2805, enquanto a população mundial se translada temporariamente para uma nave no espaço.

O mais interessante nesse filme são as relações que o robô estabelece com uma Terra vazia; os produtos, todo o lixo, são analisados; computadores, latas, pneus, carros velhos, entre outros são reflexo da sociedade que ali habitou. Esse filme é um bom meio para pensar na Sociedade de Consumo e suas possíveis consequências.



Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:WALL-E.jpg>

As representações do consumo na publicidade

Partindo da ideia de que o consumo é um caminho privilegiado para a compreensão da sociedade contemporânea e que a publicidade, em certo sentido, é um código cultural capaz de expressar uma complexa pluralidade de mensagens, iremos agora ver como o tema consumo é traduzido na mídia.

Como já apontamos, o consumo é um fenômeno central na vida cotidiana, ocupando constantemente nosso imaginário. Ele assume lugar primordial como estruturador dos valores e práticas que regulam relações sociais, que constroem identidades e definem mapas culturais.

Para o antropólogo Everardo Rocha, é um tema tão complexo e plural que fez com que a academia se silenciasse por muito tempo.

O autor, ao tomar a publicidade e o consumo como seus objetos de estudo, elaborou uma série de teorias para tentar explicar essa relação. A seguir iremos abordar algumas dessas ideias.

Há quatro grandes significados para o termo **consumo** na mídia, sendo:

- 1) **hedonista;**
- 2) **moralista;**
- 3) **naturalista;**
- 4) **utilitária.**

Esses significados podem aparecer sozinhos ou combinados de diversas maneiras e podem alternar-se no discurso. Assim, o consumo pode ser explicado com base em qualquer uma das quatro maneiras ou articuladas por alguma delas etc.

1ª) Visão hedonista

- É a mais popular, mais famosa ideologia aplicada ao consumo;
- É vista pelo prisma do sistema publicitário: ter produtos e serviços é ser feliz;
- São cervejas trazendo lindas mulheres, cosméticos que transformam, roupas que deixam as mulheres poderosas, carros que falam do poder pessoal;
- Consumir qualquer coisa é uma espécie de passaporte para a eternidade, consumir é o caminho para a felicidade;

CONSUMO - PRAZER - FELICIDADE

(devido à sua fragilidade ideológica, recebe forte visão moralista crítica)

2ª) Visão moralista

- Responsabilização do consumo pelas diversas mazelas da sociedade (problemas sociais);
- O consumo ou desejo de consumir ou consumo desenfreado, individualismo;
- De forma exacerbada, o chamado consumismo – ou consumo desenfreado – traz o desequilíbrio ecológico e é uma das principais causas de todos os problemas enfrentados hoje;
- Criticar o consumo é politicamente correto; culpar o consumismo por todos os males sociais é aceito e comumente encontrado na mídia;

- Consumidor como identidade negativa (fútil e superficial). Ex.: peruca, dondoca, emergente etc.;
- Produtor x Consumidor (Ex.: a cigarra e a formiga, ou seja, o produtor ou trabalhador é valorizado; no entanto, quem gasta dinheiro comprando é malvisto).

3ª) Visão naturalista

- O consumo existe em razão da natureza, da biologia ou do espírito humano;
- O consumo dá-se num plano infrassocial (relacionado à infraestrutura), explicitado de três formas:
 - Consumo natural (o fogo consome a floresta);
 - Consumo universal (qualquer vida vai se consumir);
 - Consumo biológico (nada vive sem consumir alguma forma de energia, como oxigênio, fogo etc.).

Nesta visão, o consumo é algo biologicamente necessário, naturalmente inscrito e universalmente experimentado. É diferente da outra visão, cultural, em que as práticas sociais são influenciadas por sistemas de classificações simbólicos.

4ª) Visão utilitária

- Predominante nos estudos de marketing;
- Consumo como questão prática de interesse empresarial: ou seja, é resultado de vendas;
- Compreensão do consumo como parte de um conhecimento sobre como vender mais; compromisso com geração de lucros.

Pesquisa de mercado resolve problemas, mantém os produtos atuantes no mercado; estudos do comportamento do consumidor são realizados pra esse fim.

Everardo Rocha (2008) propõe quatro boas ideias para pensar:

- 1) O consumo é um sistema de significação e a verdadeira necessidade que supre é **simbólica**;
- 2) O consumo é como um **código** e por ele são traduzidas muitas das nossas relações sociais. O consumo implica transmissão de mensagens intencionais (ou não) que podem ser lidas socialmente;

- 3) Esse **código**, ao traduzir **relações sociais**, permite classificar coisas e pessoas, produtos e serviços, indivíduos e grupos. O consumo é exercício de um sistema de classificação do mundo que nos cerca;
- 4) A **mídia** (com ênfase na publicidade) tem a função de viabilizar esse **código** ao comunicá-lo à sociedade; faz com que o código se torne público, de modo que nos socializemos para o consumo.

A mídia classifica a produção para criar um processo permanente de socialização para o consumo. É importante ratificar que a publicidade possui diferentes facetas, negativas ou positivas. É necessário reafirmar que hoje conseguimos consumir muitos produtos que temos ou utilizamos muitos serviços cotidianos porque houve educação para o consumo de uma campanha publicitária. Aposto com você que, se um aparelho celular pudesse viajar no tempo e voltasse 40 anos e fosse entregue à sua mãe, ela simplesmente não saberia o que fazer, seguraria o aparelho, cheiraria, ficaria com medo de quebrar etc.

Para haver consumo (ou o desejo de consumir) é necessário que se saiba a utilidade daquele objeto que está sendo vendido. A publicidade surge como um meio de ensinar a utilidade dele e, com sua fantástica e elaborada narrativa, acaba seduzindo o consumidor, fazendo com que ele aceite a ideia de que sua vida não será a mesma depois que ele comprar aquele determinado produto: ela será infinitamente melhor, mais prazerosa, mais poderosa etc.

Exemplo disso são os canais de vendas de utilidades domésticas em que apresentadores mostram produtos, máquinas, panelas elétricas, fazem receitas deliciosas... E o telespectador, muitas vezes seduzido pela “facilidade” e pelo número de parcelas com que pode pagar (que nem sente quando paga a fatura do cartão de crédito), acaba ligando e adquirindo o produto. Se o item recém-comprado será usado, é uma incógnita.

Para quem quiser se aprofundar...

A seguir encontra-se um link que levará você a entrar em contato com um material produzido pelo Inmetro. Além de conter um panorama sobre consumo e a publicidade no Brasil, há alguns dados estatísticos interessantes acerca do consumo no nosso país. Além disso, há também algumas propostas de atividades para que você, educador, possa trabalhar a temática em sala de aula com seus alunos.

Coleção Educação para o Consumo Responsável – Módulo Consumo e Publicidade. Disponível no endereço:

<http://www.inmetro.gov.br/inovacao/publicacoes/cartilhas/ColEducativa/publicidade.pdf>.

Bom para ver e pensar: Crianças ou clientes em potencial?

O consumismo infantil é uma realidade crescente; nossas crianças aprenderam a ser consumistas e cada vez mais exigem objetos, experiências, coisas. Seria esse fenômeno um ponto relevante para entender? Haveria necessidade de proteger as crianças dessa realidade, muitas vezes perversa e ditatorial? Qual o papel das instituições? Qual seu papel como educador frente a esse fenômeno?

Assista ao filme indicado para pensar um pouco a respeito.

Documentário: *Criança, a alma do negócio*

Por que meu filho sempre me pede um brinquedo novo? Por que minha filha quer mais uma boneca, se ela já tem uma caixa cheia de bonecas? Por que meu filho acha que precisa de mais um par de tênis? Por que eu comprei maquiagem para minha filha se ela só tem cinco anos? Por que meu filho sofre tanto se ele não tem o último modelo de um celular? Por que eu não consigo dizer não? Ele pede, eu compro e mesmo assim meu filho sempre quer mais. De onde vem esse desejo constante de consumo?

Esse documentário reflete sobre essas questões e mostra como no Brasil a criança se tornou a alma do negócio para a publicidade. A indústria descobriu que é mais fácil convencer uma criança do que um adulto; então as crianças são bombardeadas por propagandas que estimulam o consumo e que falam diretamente com elas. O resultado disso é devastador: crianças que, aos cinco anos, já vão à escola totalmente maquiadas e deixaram de brincar de correr por causa de seus saltos altos; que sabem as marcas de todos os celulares, mas não sabem o que é uma minhoca; que reconhecem as marcas de todos os salgadinhos, mas não sabem os nomes de frutas e legumes. Num jogo desigual e desumano, os anunciantes ficam com o lucro, enquanto as crianças arcam com o prejuízo de sua infância encurtada. Contundente, ousado e real, este documentário escancara a perplexidade desse cenário, convidando você a refletir sobre seu papel dentro dele e sobre o futuro da infância.

Direção: Estela Renner

Produção Executiva: Marcos Nisti

Maria Farinha Produções

Acesse o link para ter acesso ao filme:

http://www.youtube.com/results?search_query=crian%C3%A7a+a+alma+do+neg%C3%B3cio&q=f

Outras dicas:

Protegendo a liberdade da criança

A função principal da propaganda é transformar em novos objetos de desejo os produtos e serviços criados pela inovação tecnológica. E fazer do cidadão, incluindo a criança, um contínuo consumidor, cada vez menos satisfeito com o que já tem e encontrando no ato de compra satisfação ilusória de desejos ou alívio temporário de frustrações. Em geral, a propaganda se destina a fazer o indivíduo consumir mais algo de que não precisa ou trocar a marca daquilo que já consome. As razões são sistêmicas. Uma delas tem a ver com a necessidade, intrínseca ao capitalismo, de estar em permanente expansão, no que ele depende da voracidade do consumidor. A sofisticação da propaganda é intensa. Ela recorre a técnicas subliminares que criam desejos e necessidades utilizando, entre outros, processos de identificação e transferência. É preciso estabelecer limites à propaganda para que esse imenso poder não colida diretamente com o interesse público ao induzir as crianças ao consumo inadequado, elas que têm poucas condições de se defender e são continuamente expostas a apelos altamente sedutores e erotizados. A sociedade, por meio de suas instituições, tem o dever de proteger a liberdade das crianças colocando limites para uma propaganda que utiliza espaços públicos para objetivos privados que tenta ocultar.

Assista à palestra do professor Gilberto Dupas no II Fórum Internacional de Criança e Consumo e desenvolva algumas considerações críticas acerca do consumo infantil, da publicidade e da atual situação da sociedade chamada sociedade de consumo.

Disponível em: <http://2.forumceec.org.br/convidado/gilberto-dupas/>

AULA 04 – CONSUMO E IDENTIDADE

Identidade e materialismo

O que seria identidade? Não, não é somente o documento que portamos, esse é um modelo **material** de identidade. Vamos entender mais o significado da palavra e sua forma de emprego simbólico, seu significante e seu significado.

Antônio Cavalcanti Maia (2004), em sua palestra sobre diversidade cultural na Casa de Rui Barbosa, definiu identidade como um dispositivo de caracterização e diferenciação em dado contexto, ou seja,

“identidade de algo implica sua diferença de outras coisas (...); identidade real (ontológica) na perseverança de um ser, principalmente da substância, através do tempo, apesar da mudança das aparências ou dos acidentes. Esta identidade pode

entender-se de maneira mais ou menos rigorosa: assim, por exemplo, o corpo humano, a despeito da sucessiva mudança de suas partes, é considerado como sendo o ‘mesmo corpo’ ainda depois de anos decorridos; o mesmo se diga de comunidades” (Brugger, *apud* Maia, 2004, p. 2).

Pode-se utilizar tal termo tanto para objetos quanto para agrupamentos humanos. E mais:

No campo semântico coberto pela noção de identidade cultural, tem-se a identidade como conjunto de características comuns com o qual grupos humanos se identificam (e este termo alude ao processo psicológico de interiorização de traços e características sociais que se internalizam e passam a constituir os elementos diferenciadores de uns a respeito de outros), estabelece hábitos, “naturaliza” comportamentos, imprime caráter e não poucas vezes lamentavelmente exacerba rancores, endogamias, xenofobias. (...) Trata-se de uma reflexão que lida com um problema relativo à autopercepção de um grupo, de sua história, de seu destino e de suas possibilidades, enraizada necessariamente num certo horizonte valorativo, e referida a uma determinada forma de vida (Gulberg, *apud* Maia, *op. cit.*, p. 3).

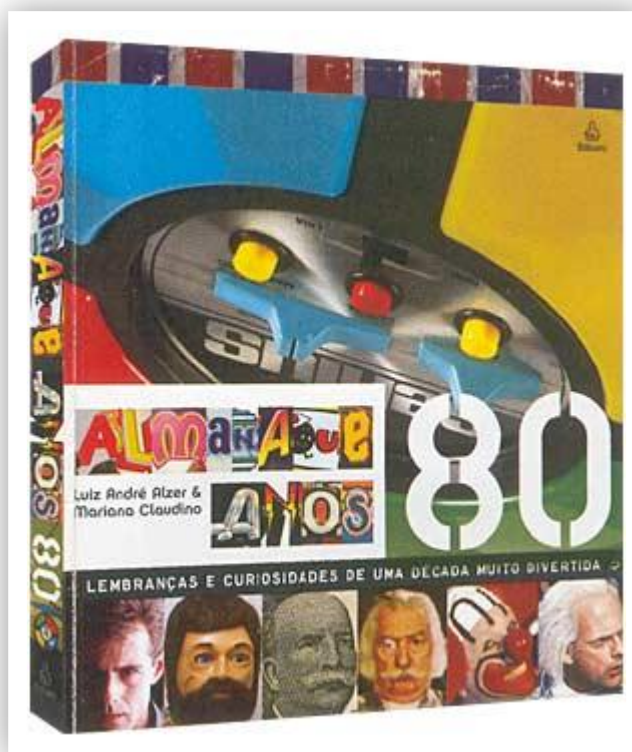
Portanto, ao definirmos nossas identidades, os objetos configuram os traços culturais diferenciadores e a nossa **subjetividade**. Se fizéssemos uma reflexão retrospectiva sobre nossas lembranças agradáveis, nossa memória afetiva traria à tona, quando destacassem os momentos, bens que remetem à materialidade e à nossa identidade: um vestido bem bonito numa festa de aniversário; um brinquedo por que tínhamos apreço; algumas propagandas inesquecíveis; CDs, LPs; cheiros, gostos etc.

Ou seja, são objetos que reconstroem o percurso de nossa individualidade, nossos gostos, nossos referenciais, representações sobre quem fomos, quem somos, com quem nos socializamos. Quem tem mais de 25 anos, ao ser perguntar sobre suas lembranças da infância... certamente se lembrará do grupo musical Menudos, do programa *Balão Mágico*, do pirulito que pintava a língua de azul e havia boatos de que ele continha substâncias cancerígenas, entre outras memórias que se internalizaram em diversas pessoas dessa faixa etária.

Um exemplo que pode ilustrar bem esse sentimento foi uma vez quando participei de uma festa chamada “Saudades do nosso tempo”. Tudo era temático, os enfeites das mesas traziam brinquedos como Aquaplay ou cabeça de batata, havia uma mesa com vários doces e Coca-cola de garrafa, Ki-suco, entre outros, todos referenciais de produtos dos anos 1980 que faziam sucesso no Rio de Janeiro. Mas, se pensarmos bem, o tempo é nosso sempre, seja referente ao passado, presente e futuro... Mas esses produtos fizeram e fazem

parte das nossas vidas e caracterizam momentos, períodos, fases que importam para nós e nos identificam.

Para saber mais sobre este e outros eventos desta época...



Fonte: http://sempaleto.com.br/2010/07/28/muitas-sugestoes-de-presentes-para-o-dia-dos-pais/276259_4/

“Primeiro a ser lançado, em 2004, o *Almanaque Anos 80* pega carona no *revival* da chamada ‘década perdida’ (rótulo condenado pelos dois autores Mariana Claudino e Luiz André Alzer e também por mim) que faz muito sucesso na televisão, na música e principalmente na internet. Crianças na época, os autores relembrou todos os ícones da década retratada, abrindo com programas de televisão, infantis, brinquedos e guloseimas, que tiveram maior destaque no livro. Estilos e costumes também ganharam referências, mas foram para o final. As lembranças e a organização do *Almanaque Anos 70* foram mais maduras. Tanto que a também jornalista, a famosa Ana Maria Bahiana, que já tinha os seus vinte e poucos anos, teve o cuidado de dividir o livro em duas partes, de acordo com as duas fases que marcaram a década: a primeira metade, entre 1970 e 1974, dominada pelo confronto de dois estilos de vida – os caretas, os mais certinhos, e os desbundados, aqueles que só queriam diversão, paz e amor, mesmo enfrentando o regime militar. A segunda metade, entre 1975 e 1979, foi

marcada pela discoteca e rock'n'roll. A televisão encerrou as duas fases do livro. Por causa da divisão, o *Almanaque Anos 70* ficou bem mais volumoso do que os 80. São 416 contra 304 páginas.

O *Almanaque dos Anos 80* se tornou um best-seller, o que gerou até um segundo livro, só de perguntas e respostas: o *Jogo dos Anos 80*. O sucesso motivou a Ediouro a apostar nos dez anos anteriores. E, de quebra, ainda surgiu o *Almanaque do Fusca* (Fábio Kataoka e Portuga Tavares). Mas as curiosidades sobre as décadas não param. Vem aí o almanaque dos anos 60, dos anos 50 e também dos 90”.

Para ver vídeos dos anos 80, *clips*, propagandas e programas de TV, acesse <http://almanaquedos80.blogspot.com/>.

Os shows que têm como temática os anos 80, chamados de Ploc 80's, são um sucesso. Para saber mais, acesse: <http://www.ploc80s.com.br/indexnovo.htm>.

Voltando à aula...

A identidade está estritamente ligada a um sistema de significação que é social e culturalmente construído. Quando escolhemos usar algo – por exemplo, de uma determinada cor como o rosa – significa que não escolhemos a cor vermelha, e pode ser que haja uma razão para tal (Assim como o preto no Ocidente significa luto, ou então, dependendo da ocasião, deixa a mulher mais magra ou mais elegante). Dessa maneira, a identidade se firma pela diferença; dizer que alguém é chinês significa que ele não é alemão. A identidade, dessa forma, é a referência, é o primeiro passo para definir quem somos com base na oposição. E mais: a identidade e a diferença são produtos sociais e culturais.

O filósofo suíço Saussure, que desenvolveu a Linguística como ciência, aponta que não devemos considerar os elementos sociais (os signos) como constituintes de um valor absoluto; não fazem sentido se considerados isoladamente, pois para terem sentido é necessário haver um conjunto de valores atribuídos àquele elemento.

Para saber mais sobre o filósofo Saussure e suas teorias, acesse: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_de_Saussure.

Uma tatuagem, por exemplo, não é apenas um desenho no corpo; um *piercing* não é apenas um furo em algum lugar diferente do corpo; uma determinada peça de roupa não servirá apenas para não deixar o corpo nu, aquecer no inverno ou proteger no verão. Não se compra um determinado tipo de carro ou bolsa porque eles estão na promoção ou são considerados bonitos. Há todo um aspecto simbólico que nos faz querer esses produtos ou adotar modismos, e o conjunto de nossas escolhas acaba expressando nossas identidades culturais e sociais e nosso *status* econômico.

Quem não possui uma roupa que tem a “sua cara”? Quando saímos nas ruas, vemos diversos jovens caracterizados ou, como dizemos comumente, identificados por “tribos urbanas”. Ao observá-los, vemos objetos que podemos definir como um “roqueiro”, em suas roupas escuras, cruzeiros, e outros adornamentos; como uma “patricinha” com roupas rosa, carro rosa, usando acessórios vibrantes; ou então como um “nerd” com seus produtos de última tecnologia e com novos *gadgets*, geralmente usando óculos redondos, roupas que remontam a séries de ficção científica; e outros tipos mais minimalistas ou mais excêntricos.

Numa aula de Sociologia no Ensino Médio em uma escola pública, onde o uso do uniforme é obrigatório, fizemos uma dinâmica interessante com os alunos para debater consumo e identidade. Pedimos para eles preencherem uma ficha com gostos, hábitos e preferências (como se pratica alguma religião e por qual time de futebol torce) e trazer junto com a ficha objetos que poderiam exemplificar seus gostos. Muitos alunos que aparentemente não identificavam alguns colegas mais distantes como pertencentes a seus grupos de convívio ou colegas mais íntimos que achavam que tinham gostos semelhantes se identificavam com coisas bastante diferentes das quais eles achavam que eram perceberam que, pela homogeneidade sofrida com a obrigatoriedade do uniforme, a identidade social e cultural se embaralhava, ficando difusa. Após a aula, alunos que antes não tinham tanta intimidade começaram a conversar sobre temas que os aproximavam, criando novas relações mais estreitas.

A roupa ou o vestuário como um todo diz muito acerca de nós; revela os códigos culturais usados para nos comunicarmos. Como vimos nas aulas passadas, o signo como mercadoria e vice-versa, liberta-nos das regulações culturais para escolha dos objetos ou valores que nos caracterizam. Podemos nos identificar como queremos (ou não) parecer ser. Portanto, a cultura material funciona atualmente como uma linguagem, marcando processos culturais (como a noiva em seu casamento); distâncias sociais (o uniforme dos alunos, ao mesmo tempo que camufla algumas diferenças, geralmente é relatado de forma negativa por eles, pois é usado pelas demais pessoas como instrumento de discriminação, principalmente pelos seguranças e vendedores dos *shoppings centers*) – voltaremos a esse caso logo adiante. Pode marcar também períodos históricos, como reflexo e agente de mudanças sociais (como foi o caso do uso do biquíni por Leila Diniz grávida, a queima dos sutiãs pelas feministas, representando esse objeto como símbolo da repressão masculina), entre outros processos de demarcação identitária.

Para aprofundar esta leitura sobre a moda como definidor (ou marcador) de identidades sociais, leia o artigo *Estéticas da Existência e Estilos de vida – As relações entre moda, corpo e identidade social*, do sociólogo Richard Miskolci. O autor faz uma análise por uma:

“... perspectiva sociológica e histórica, o processo de constituição de identidades sociais a partir da vestimenta e das técnicas corporais. O declínio da sociedade industrial e o crescimento do tempo dedicado ao lazer contribuíram para que as identidades individuais apontassem para a vestimenta e o corpo como meios para a expressão de identidades associadas a estilos de vida. Analisamos as diferentes formas segundo as quais os estilos de vida e as identidades se articulam na manutenção ou resistência aos valores dominantes em um cenário de hegemonia conflitante que impõe novos desafios à pesquisa sociológica.” (Miskolci, 2008, p. 40).

Acesse o link abaixo para ler o artigo na íntegra:

http://www.iararevista.sp.senac.br/arquivos/noticias/arquivos/21/anexos/03_IARA_Miskolci_versao_final.pdf.

A evolução dos estudos de consumo e a teoria da classe ociosa

O consumo, portanto, fornece as bases materiais para construirmos nossas identidades, revelando nossos gostos, nossas escolhas; pode ser usado para nos caracterizar individualmente e socialmente. Mas será que é isso mesmo? Como esse fenômeno começou? Será que sempre foi assim? Ou esta é uma característica da sociedade contemporânea?

Reproduzimos aqui um texto, inspirado na tese de doutoramento da antropóloga Carla Barros (2007), que servirá como um norteador sobre as teorias desenvolvidas acerca do consumo.

“Desde autores clássicos como Thorstein Veblen (1965) e Marcel Mauss (1974), que não estavam dedicados especificamente ao estudo do consumo, até autores mais contemporâneos como Mary Douglas (1979), Marshall Sahlins (1979), Pierre Bourdieu (1979), Grant McCracken (1988), Colin Campbell (1987) e Daniel Miller (1987), para citar apenas alguns dos mais importantes e citados estudiosos, o campo da Antropologia do Consumo vem se constituindo a partir da crítica às análises economicistas, utilitaristas e reducionistas do fenômeno.

A preocupação nesse debate sempre foi mostrar o consumo como fato social total e um grande sistema classificatório, ao mesmo tempo que se procura relativizar a ideia de universalidade do “homem econômico” e da própria noção de indivíduo, por meio da realização de diversos estudos etnográficos. Cada um dos autores que constituíram o campo da Antropologia do Consumo retirou esse fenômeno da posição de mero reflexo da produção, colocando-o em um lugar central de análise, capaz de produzir um discurso sobre as relações sociais.

Abandona-se, assim, uma visão utilitária do consumo, que prevalece no viés economicista, e passa-se a dar a devida atenção ao significado cultural contido nesse fenômeno e em suas práticas. O consumo é um fato social refratário a

explicações que o reduzam ao plano individual, sendo inversamente sensível às interpretações que envolvem significados culturais e públicos.

Assim, o campo de estudos da Antropologia do Consumo se constituiu a partir de uma crítica às interpretações apoiadas em teorias econômicas que reduziam o fenômeno do consumo à esfera do indivíduo visto como um ser racional, que realiza a compra a partir de uma escolha em função da busca de maximização de sua utilidade. Nessa visão, o consumidor distribuiria seus gastos de modo a obter dos seus recursos (limitados) o maior retorno possível. A lógica calculista embutida no modelo economicista não abria espaço para a dimensão simbólica e social do consumo, que passou a ser defendida inicialmente por pioneiros como Thorstein Veblen (1965) e Marcel Mauss (1974). Veblen (1965), Douglas (1978), Sahlins (1979) e Rocha (1985), particularmente, defenderam a ideia de entender o consumo como um grande sistema classificatório, ou ainda um modo privilegiado de comunicação entre os indivíduos que pode criar “barreiras ou pontes”, nas palavras de Douglas (1978) em seu clássico trabalho, aproximando ou afastando indivíduos e grupos – enfim, criando distinções, hierarquizando, como um grande sistema totêmico, como sugeriu Rocha (1985), tomando como inspiração o trabalho de Lévi-Strauss (1970).

O texto que abriu perspectiva ao tema do consumo, marcando seu lugar como algo típico da cultura do nosso tempo, foi o clássico *A teoria da classe ociosa*, de Veblen (1965). Esse livro é crucial, em primeiro lugar, por retirar o consumo da posição de simples efeito reflexo da produção e colocá-lo como fenômeno capaz de assumir lugar destacado também como discurso sobre as relações sociais. Veblen ultrapassou a visão utilitária do consumo, que prevalece no viés economicista, e deu a devida atenção ao significado cultural contido nesse fenômeno e em suas práticas.

Veblen fez nessa obra uma contundente crítica às análises utilitaristas e instrumentalistas dos economistas, procurando mostrar de que maneira o consumo é socialmente construído. Foi, portanto, pioneiro em tirar esse fenômeno do eixo das “necessidades”, ao publicar a 1ª edição de *A Teoria da Classe Ociosa*, no ano de 1899. Sua abordagem desloca o consumo da esfera psicológica e econômica e o joga no campo das forças sociais.

Veblen postula que o homem não é movido pela busca do ganho econômico, como queriam os economistas clássicos e neoclássicos. A análise encontrada na Teoria mostra um pensador social preocupado em identificar padrões de ação coletiva, em entender o movimento e a evolução das instituições econômicas. Sob forte influência das teorias evolucionistas como a de Darwin, pode-se perceber em sua obra uma linguagem coerente com esse paradigma, com o uso e abuso de termos como “sobrevivência”, “adaptação seletiva” e “seleção natural”.

A tarefa intelectual de Veblen é, assim, identificar os hábitos de comportamento econômico coletivo surgidos durante a evolução da humanidade. Esses hábitos estariam expressando padrões de ação coletiva que evoluíram até virar instituições econômicas. Sua análise começa com uma etnologia para entender a gênese da “classe ociosa”, localizando sua instituição na transição da

“selvageria primitiva para a barbárie”, em que se encontrariam duas condições necessárias para seu aparecimento – a classe ociosa surge quando a sociedade cria a distinção entre funções “dignas” – em que preside um elemento de proeza – e funções “indignas”, que são as diárias e rotineiras (p. 45).

Na verdade, atesta Veblen, o aparecimento de uma classe ociosa se dá ao mesmo tempo que acontece o início da propriedade, já que as duas instituições seriam fruto de um mesmo conjunto de forças econômicas. Veblen aponta como momento crucial dessa “evolução cultural” quando aos poucos a atividade industrial passa a se sobrepôr à atividade predatória, fazendo com que a acumulação de bens tome o lugar das façanhas e proezas como índice de “prepotência e sucesso” e a propriedade se torna a base convencional da estima social, como prova de realização heroica ou notável. A partir do momento em que essa nova base de valores se estabelece, surge como um dos aspectos mais fundamentais nesse universo a contínua comparação do indivíduo em relação à “força pecuniária” do resto da comunidade. Passa a existir uma preocupação em cada um de estar sempre acima do padrão médio da comunidade – nos termos de Veblen, cria-se uma “emulação pecuniária”, o que leva o indivíduo a querer um contínuo aumento de sua riqueza em relação aos outros, já que uma insatisfação crônica com o que se possui é estabelecida desde o início desse sistema de valores. O desejo de riqueza toma, assim, um caráter de busca infinita para alcançar a desejada “honorabilidade pecuniária” (p. 54). Para a “classe pecuniária superior” obter consideração alheia, não basta possuir riqueza ou poder; é necessário exibir essa riqueza e poder aos olhos dos outros.

Ao mesmo tempo que o trabalho exercido pelas classes baixas e servis é visto como algo perturbador para o alcance de uma “vida mental elevada”, coloca-se o ócio e a liberdade em relação aos processos industriais de trabalho como pré-requisitos para uma vida “digna, bela e virtuosa”. Assim, o ócio surge como meio para se obter o respeito alheio, como sinal de que o indivíduo alcançou determinado nível de honorabilidade pecuniária frente à comunidade (p. 82).

O consumo conspícuo praticado pelo senhor, caracterizado por uma busca de excelência nos alimentos, bebidas, narcóticos, abrigo, vestimentas, divertimentos etc., se junta a um crescente refinamento de gostos e sensibilidade, pois é preciso ter sido educado para apreciar tais objetos de consumo que vão se refinando cada vez mais. No ócio, é preciso saber consumir de forma adequada, ser um profundo *connaisseur* de um modo de vida especial, restrito à classe superior.

Uma das formas de enfatizar esse consumo conspícuo é a ostentação da riqueza dando presentes valiosos a amigos e rivais e oferecendo festas suntuosas com o objetivo de comprovar sua maior respeitabilidade e *status* frente aos outros membros da comunidade. Neste momento da análise, Veblen lembra a proximidade dessa atitude com o fenômeno do *potlach* (Mauss, 1974), cuja prática também implica “divertimentos custosos” (p. 90).

Veblen fala, então, na criação de um “padrão de vida pecuniário”, em que os gastos honorários, “conspicuamente supérfluos”, acabam sendo vistos como mais indispensáveis que muitos gastos relacionados a atividades “inferiores”

básicas. Surge, assim, forte crítica à visão instrumentalista do homem como ser que buscaria, antes de tudo, satisfazer suas “necessidades primárias” (p. 95). Nesse ponto da argumentação, ao mostrar a proeminência dos gastos supérfluos, Veblen deixa claro que o homem é, antes de tudo, um ser social cujas “necessidades” são construídas coletivamente.

Veblen prossegue observando que as atividades de consumo procurarão sempre alta dose de visibilidade, pois a procura é por uma opinião favorável frente à comunidade. Essa ênfase no “consumo visível” e conspícuo coloca em segundo plano o consumo relativo à vida privada dos indivíduos, constatando-se certo “hábito de reserva” em relação aos elementos de consumo mais “obscuros” da vida privada das classes superiores, destinados ao conforto físico e à manutenção dos indivíduos. Não são assim os gastos ordinários comuns que governam os maiores esforços dos indivíduos, mas sim o “consumo ideal”, que está um pouco além do alcance ou cujo alcance requer certo esforço. O que está por trás desse comportamento de consumo é a competição, a necessidade eterna de comparação com os que estão na mesma classe social (p. 97).

Em uma perspectiva mais abrangente, Veblen afirma que cada classe compete com a classe logo acima dela, raramente se comparando com a que fica abaixo ou muito acima. Logo, conclui que, especialmente nas sociedades em que as distinções de classe sejam um tanto vagas, todos os padrões de consumo derivam, por gradações não perceptíveis, dos usos e hábitos da classe social mais elevada, que vem a ser a classe ociosa.

É, portanto, fundamental a contribuição de Veblen para o “nascimento” teórico das discussões sobre consumo. Em primeiro lugar, por ter promovido o deslocamento da análise do nível individual, seja ele econômico ou psicológico, para o da ação social e elaboração coletiva de significados. Em seguida, Veblen processa outro deslocamento importante ao tirar o foco de investigação da produção para o consumo, mostrando que a sociedade ocidental moderna pode e deve ser entendida a partir da ótica do consumo, pois é aí que se reconhece o modo pelo qual a sociedade se classifica, se distingue e se comunica.

Por último, mostra que a motivação da classe ociosa para o consumo conspícuo não é voltada para a procura do ganho máximo, como queria a visão racionalista e utilitarista dos economistas, mas sim para a exibição frente aos outros indivíduos da comunidade. Vale chamar a atenção também para uma ideia importante para a pesquisa do consumo que deriva do estudo de Veblen: trata-se da intuição do consumo como indexador simbólico. Em certo sentido, pode-se dizer que Veblen aponta para o lugar central do consumo como forma de comunicação. Daí se chega a uma possibilidade importante: o consumo como expressão de *status* e como fenômeno capaz de construir uma estrutura de diferenças.

O consumo é um discurso eloquente aberto a múltiplas leituras, é mensagem em código, permitindo aproximar e diferenciar grupos como operador de um sistema de classificação de pessoas e espaços através das coisas. Séries de produtos e serviços se articulam, pelo consumo, a séries de pessoas, grupos sociais, estilos de vida, gostos, perspectivas e desejos que nos envolvem a todos

em um permanente sistema de comunicação de poder e prestígio na vida social” (Barros, 2007, p. 41-46, grifos nossos).

Eu compro, logo sei que existo

Este é o título de um artigo escrito pelo sociólogo Colin Campbell, em que demonstra como a formação e a autoconstrução de nossas identidades sociais dependem de nossas escolhas em um mundo plural, onde existem várias opções de compra, consumo, experiências.

O autor demonstra que, apesar de o consumo ser visto como atividade fútil da vida social, um olhar mais atento e analítico pode indicar que existe uma gama de elementos centrais da cultura e da sociedade contemporânea. E mais: contrariando a teoria de outros autores que apontam a falta de solução para a crise de identidade na sociedade moderna (como o filósofo Zygmund Bauman), para Campbell o consumo é um caminho para solucionar essa questão. Como?

Para o autor, tudo teve início quando, ao procurar entender o consumo e suas dinâmicas, percebeu que ele tem muita importância na vida das pessoas. Bauman conclui que muitas vezes, ele está suprimindo uma função muito mais importante do que apenas satisfazer motivos e intenções específicas que incitam atos individuais. Ou seja, o consumo está muito além da questão da necessidade e utilidade ou até mesmo de regras sociais (a exigência da compra de um presente, por exemplo, quando se vai a um aniversário); para ele, o consumo está relacionado às questões do “ser e saber”.

Para Campbell, o consumo moderno está mais ligado e enraizado no *self* (no “eu”), na expressão de si mesmo, tem mais a ver com os sentimentos e as emoções (na forma de desejos) do que com a razão e calculismo.

Por exemplo, é comum em nossa sociedade o desejo de possuir celulares cada vez mais modernos, com infinitas possibilidades tecnológicas... Dessa maneira, ao parcelar em várias vezes pagando juros abusivos (mesmo que estejam embutidos na parcela mensal), essas pessoas na maioria das vezes não racionalizam o seu ato. Assim, compram os aparelhos e não possuem renda para pagar o acesso à internet, por exemplo, ou não possuem dinheiro para alimentar os créditos ou até mesmo não possuem computadores para descarregar vídeos e fotos. Mas então por que compram? E mais, logo depois que terminam de pagar as parcelas, um ano mais tarde, outros modelos foram lançados com outras características e logo são objetos de desejo... E recomeça todo o ciclo. Esse indivíduo está errado?

Não, não se trata aqui de fazer julgamentos morais. Campbell aponta que, ao escolher seus produtos, os indivíduos estão demonstrando suas identidades, seus valores. Talvez para esse cidadão ter um aparelho que seja visto como moderno, caro, esteticamente arrojado, revele o seu “eu”, o *self*

apontado pelo autor. Esse consumidor quer estar atrelado a esses valores, ser diferenciado de seu grupo e ao mesmo tempo pertencer ao grupo daqueles que possuem os mesmos gostos, possivelmente alguém de classe social mais valorizada em sua sociedade.

Portanto, devemos observar os hábitos e tentar entender as motivações que levam os indivíduos a realizar tais ações, a fazer determinadas escolhas. E a importância é relativa: o que para alguns pode ser dinheiro jogado fora, ou desperdício, para outros pode ter importância central.

O que podemos perceber é que o consumo moderno é em sua essência individualizado; “esse é o valor extraordinário anexado a esse modo de consumo, juntamente com a ênfase colocada no direito dos indivíduos de decidir, por si mesmos, que produtos e serviços consumir” (Campbell, 2006, p. 49).

Assim, o consumo moderno está mais preocupado em saciar vontades do que em satisfazer necessidades. No caso exemplificado, o consumidor poderia ter comprado um celular mais simples, condizente com seus recursos; sobraria dinheiro para comprar créditos para o celular e, dessa maneira, o aparelho cumpriria o seu papel, de fazer e receber ligações.

O que percebemos em nossa sociedade é que temos liberdade de fazer nossas escolhas, podemos trocar de estilos, adotar diferentes modas, podemos trocar identidades e estilos de vida com a mesma facilidade com que trocamos de roupa. Isso se tornou possível porque, como Ewen (*apud* Campbell, 2006) observam, “hoje não existem (...) regras, somente escolhas”; portanto, todos podem ser qualquer um. Campbell chega à conclusão de que as atividades dos consumidores devem ser entendidas como resposta à postulada “crise de identidade” e também como uma atividade que, na verdade, serve somente para intensificar essa crise. Como isso ocorreu?

Para os estudiosos – historiadores, sociólogos ou antropólogos –, a sociedade passou por algumas fases, que são classificadas pelos momentos socioculturais, econômicos e políticos que as caracterizam e deflagram suas especificidades. Assim, a grosso modo, podemos dizer que a sociedade passou de uma era tradicional para uma moderna, e atualmente vive a pós-modernidade.

Para saber mais sobre este assunto, acesse os links:

http://pt.wikipedia.org/wiki/Idade_Moderna

<http://pt.wikipedia.org/wiki/P%C3%B3s-modernidade>

No que se refere à formação da identidade, Campbell tenta explicar é que é diferente de outrora, como nos tempos da sociedade tradicional, em que valores tradicionais eram mais importantes, quando por exemplo a filiação a determinada classe ou *status* de certos grupos, pertencimento a religião, ou família, quando a nossa identidade estava muito mais relacionada à posição que

ocupávamos em várias dessas instituições e associações (família, trabalho, religião, raça, etnia, nacionalidade etc.) era algo muito mais importante que o gosto pessoal ou a vontade individual... Nesse modelo tudo era relacionado e funcionava em torno de valores tradicionais.

Slater (2002) também contribui para essa ideia ao afirmar que a sociedade pós-tradicional é marcada pela pluralização. No lugar de uma ordem segura de valores e posições sociais, há uma variedade e fluidez de valores, papéis, autoridades, recursos simbólicos e interações sociais a partir dos quais a identidade social de um indivíduo deve ser produzida e mantida.

Cada vez menos ancorada na tradição, na religião, no direito etc., a identidade só pode nascer da escolha, como apontou Campbell. Além disso, Slater (2002) também aponta para a pluralidade de modos de vida na qual cada indivíduo precisa negociar identidades múltiplas e contraditórias à medida que percorre diferentes grupos, lugares, situações.

A identidade moderna acaba sendo mais bem compreendida por meio da ideia do consumo. Escolhemos uma identidade para nós mesmos na vitrine do mundo social pluralizado. Temos que produzir e vender uma identidade a vários mercados sociais, a fim de ter relações íntimas, posição social, emprego e carreira. Os produtos e serviços adquiridos (tanto materiais quanto simbólicos) constroem nossa aparência e determinam nosso tempo livre e encontros sociais.

A publicidade, nesse contexto, segundo Slater (2002) fornece um “mapa da modernidade”; é ela que vende modos e estilos de vida, via propaganda e marketing. São vendidos produtos que remetem a *status* sociais e a comportamentos.

Isso me faz lembrar um quadro extinto do *Programa Silvio Santos*, a Porta da Esperança, em que, por carta, (sim, naquela época se utilizavam cartas como forma de comunicação), as pessoas faziam seus pedidos. Ao serem selecionadas, tinham suas histórias dramáticas contadas no programa e um grande portal era disposto no centro do palco, uma cortina grande, imponente escondia o que havia por trás do portal; ao se ouvir a frase dita pelo apresentador, “E vamos abrir a porta da esperança”, poderia se descobrir (e se emocionar), caso o participante tivesse ou não seu pedido atendido.

Pois bem; uma vez uma mulher bem simples pediu na Porta da Esperança um café da manhã de rico. Silvio Santos achou graça e perguntou o que era um café da manhã de rico, e revelou que ele era rico (o que todos sabem) e que o café dele tinha pão francês, queijo branco, manteiga, uma fruta, e café com leite. Ou seja, bem comum a qualquer brasileiro. Mas ela, olhando de forma duvidosa, questionou e então, para descrever o que ela queria, disse: “eu quero um café da manhã de rico, igual ao que eu vejo na novela”. Pronto, estava ali a explicação.

Voltamos ao nosso ponto. A novela vende uma imagem do que é ser rico, do que rico come, do que rico veste, de como vários grupos se comportam, consomem, compram etc. Assim, representações são vendidas e divulgadas por aquele veículo de massa, lançando modas, jargões, expressões etc.

Novos modos de vida ou estilos de vida são vendidos, e junto com eles uma série de produtos e serviços. O modo de vida pode ser visto como uma forma pela qual o pluralismo da identidade pós-moderna é administrado por indivíduos (ou organizados) pelo comércio.

Para finalizar, vamos recorrer a um conceito do sociólogo Anthony Giddens que expressa muito bem essa questão:

Modos de vida são práticas rotineiras, as rotinas incorporadas a hábitos de vestir, comer, maneiras de agir e ambientes preferidos para encontrar outras pessoas; mas as rotinas seguidas estão reflexivamente abertas para mudar à luz da natureza móvel da identidade. Cada uma das pequenas decisões que uma pessoa toma todos os dias contribui para essas rotinas. Todas essas escolhas (bem como as maiores e mais importantes) são decisões não só sobre a forma de agir, mas também sobre a forma de ser. Quanto mais pós-tradicionais os ambientes em que um indivíduo se move, tanto mais o estilo de vida diz respeito à própria essência da identidade, sua construção e reconstrução (Giddens, *apud* Slater, 2002, p. 89).

AULA 05 - O MUNDO DOS OBJETOS: CULTURA MATERIAL E SUAS SIGNIFICAÇÕES

Agora falaremos sobre a importância da cultura material numa sociedade de consumo, como os bens consumidos forjam nossa identidade. Como observamos na aula passada, a subjetificação de certos elementos em nossa vida demarca a formação da nossa identidade cultural. Mais que isso, os objetos são os significantes de nossa cultura. Ao objetificarmos nossas vidas, a materialidade tem um processo decisivo para a nossa própria cognição. Sem as coisas que identificamos, a vida social seria um conjunto de situações caóticas, sem sentido, e o homem seria um animal incompleto. De acordo com a observação de Geertz (1978), para o ser humano obter a informação adicional necessária no sentido de agir foi obrigado a depender cada vez mais de fontes culturais – o fundo acumulado de símbolos significantes. Isso quer dizer que, na contemporaneidade, dependemos cada vez mais dos objetos e dos usos de técnicas.

A Antropologia defende a tese de que toda sociedade necessariamente utiliza os objetos culturalmente construídos (ferramentas, artefatos, vestuários) para sua própria organização social. Desde os símbolos totêmicos até as

tecnologias de última geração. E os objetos contemporâneos? Seriam estes representações do nosso tempo, do nosso estilo de vida? Dos nossos gostos? Veja o relato a seguir, que ilustra muito bem essas significações.

Um relato etnográfico: A festa da geladeira

“Recebi, no meio da semana, um telefonema emocionado. A voz do outro lado, um tanto eufórica, falava de uma grande “bênção” que merecia ser comemorada. Decidiu preparar um “churrasquinho” no domingo seguinte para familiares e poucos amigos selecionados – grupo no qual me incluía. Perguntei se deveria levar algo, minha anfitriã respondeu que não. Tudo seria oferecido por ela – o que ocorre raras vezes. Com isso, deixou bem claro que o acontecimento era realmente especial.

Cheguei, no dia e na hora combinados, diante de uma casa simples, bem velha, pintada de cal branca, portas e janelas de madeira desgastadas com o tempo. No quintal da frente, um pequeno espaço com piso de cimento rachado, cadeiras de plástico e uma caixa de isopor dividiam o espaço com as plantas do jardim. A festa estava sendo preparada.

No fundo do quintal, uma pia de cozinha de alumínio suspensa por pés de ferro e uma grelha haviam se transformado em churrasqueira. De longe podia-se sentir o cheiro inebriante da carne assando, sob os cuidados do churrasqueiro, irmão da anfitriã.

Ela me recebeu entusiasmada, um tanto esbaforida. “Não me beija, que eu tô suada”, disse, enfática. Não me importei e a cumprimentei normalmente. Logo apontaram a caixa de isopor no canto do quintal. Apresentado o caminho para as bebidas, esperaram que eu me sentisse completamente à vontade.

A anfitriã começou a narrar a história da tal bênção recebida pelo seu irmão mais novo, motivo do evento: uma moderníssima geladeira *frostfree*. Eu e alguns outros fomos convidados a adentrar a casa simples.

“Não repare na casa não, ela é velha, e a única coisa bonita é a minha nova geladeira branca na cozinha, é a única coisa que presta”, desculpou-se

ela, de antemão. Achei curioso dar tanta ênfase à cor branca da geladeira. Até o momento, eu nunca havia reparado nessa forma descritiva de fazer referência a eletrodomésticos. Entramos e seguimos por um pequeno corredor em direção à cozinha, que ficava logo após a sala. A anfitriã apontou a geladeira, enorme, de alta tecnologia, com luzes azuis piscando e um *display* digital na porta.

Lamentou-se: “Agora minha cozinha nem combina com a geladeira nova. Ela é tão linda, e minha cozinha, um horror”.

Abriu, sem hesitação, a parte inferior da geladeira. Mostrou todos os recursos do novo bem, riu de felicidade. Disse que parou para ler todo o manual porque não sabia mexer em tanta “tecnologia de geladeira”, com tantos compartimentos diferentes para colocar os alimentos.

Estava realmente feliz porque a geladeira era *frostfree*. Sem precisar descongelar para limpeza, poupava seu trabalho. Abriu cada gaveta, porta, apontou o termostato eletrônico e se emocionou. “Eu nunca imaginei que pudesse haver algo assim”. Fomos apresentados à geladeira e a tudo que estava guardado nela.

Reparei que o plástico de proteção ainda estava nas alças externas das portas, além do selo do Procel (indicando que era uma geladeira que poupava energia elétrica) e uma nota fiscal da garantia da loja. Perguntei por que ainda continuavam colados, e logo veio a resposta, simples: “É pra proteger mais e não estragar”.

Claro. Ela queria que o novo item, o mais bonito e importante da casa, durasse muito e fosse conservado ao máximo. Afinal de contas, era um bem valioso.

Não satisfeita, abriu a porta do freezer e mostrou como o espaço interno era amplo. “Agora vou poder receber visitas e dar festas, pois as bebidas vão gelar. Vou poder fazer pavê, comprar sorvete, fazer gelo para o refrigerante. Agora, sim”, comemorou.

O tamanho e a capacidade do novo item adquirido, portanto, eram significativos para a sociabilidade dela, a reciprocidade do servir e receber bem. A grande geladeira serviria sua

família, composta por um adulto – ela própria – e dois filhos, sendo uma criança e um adolescente. Era notório que aquele novo eletrodoméstico, devido à sua grande capacidade (entre outros fatores), seria um divisor de águas em seu cotidiano e em sua prática social.

Voltamos para o quintal. Hora de comer. As guarnições estavam servidas em potes plásticos em uma mesa improvisada: uma tampa de madeira forrada com toalha florida, em cima de um latão. A anfitriã se ocupou em nos servir até que um novo grupo apareceu no portão. Como precisava recebê-los devidamente, ela organizou mais um *tour* até a cozinha. A história se repetiu algumas vezes até o fim da festa.” (Yaccoub, 2011, p. 198-200).

Quando vivenciei essa situação, comecei a imaginar a importância que um eletrodoméstico corriqueiro pode ter na vida de um grupo específico. O “objeto de desejo”, motivo da festa, era uma geladeira. Os argumentos favoráveis estavam visivelmente expostos: pouparia energia elétrica (o selo do Procel), havia um grande espaço interno, suficiente para armazenar os alimentos (um valor para o grupo) e melhorar a recepção aos convidados (a dádiva de Mauss, 2003). Em suma, era moderna e traria conforto para aquela família.

A noção de conforto ligado à posse de eletroeletrônicos estava clara naquela narrativa, além do embelezamento e da modernização da casa, por meio desses mesmos objetos, como se fossem dotados de mana (Mauss, 2003).

Da mesma forma que minha anfitriã, milhares – talvez milhões – de pessoas de camadas populares no Brasil possuem a crença e a percepção de mana em determinados objetos (em sua maioria, eletroeletrônicos). A posse e uso desses bens têm uma consequência que vai além do bem-estar, estetização e sensação de conforto, frequentemente subestimada ou ignorada: a “conta de luz” no fim do mês. “Reside aí meu problema inicial”⁴.

A cultura material e a construção de nossa subjetividade

Observando a cultura de consumo, percebemos que a materialidade ganhou maior força na sociedade contemporânea. Entretanto, desde os primórdios da humanidade a cultura material esteve presente, fornecendo objetos que demarcam períodos e até certa “evolução tecnológica”. Já vimos que os objetos apresentam sua forma utilitária e não podemos descartar a

⁴ YACCOUB, Hilaine de M. Prólogo da dissertação de mestrado *Atirei o pau no ‘gato’: Uma análise sobre consumo e furto de energia elétrica (dos ‘novos consumidores’) em um bairro popular de São Gonçalo-RJ*. Niterói-RJ, 2010

centralidade de seu valor simbólico. Os objetos adquirem história, representam eras e memórias, individuais ou coletivas.

Um exemplo paradigmático na Antropologia configurou-se quando Malinowski (1884-1942), ao retornar de sua expedição às Ilhas Trobriand, foi indagado a respeito da verdadeira utilidade das trocas cerimoniais do *kula*. Essas trocas estabeleciam e configuravam a circulação de braceletes e colares entre os nativos daquelas ilhas. Malinowski foi ao Museu da Coroa Britânica e lá pôde perceber a relação entre bens “sem utilidade” prática, mas com grande valor histórico e simbólico para os povos que veneram tais bens. Ou seja, sem esses objetos, como poderíamos definir que os braceletes e colares que circulam no *kula* ou as joias da Coroa são de determinado povo ou período histórico? Portanto, os objetos “organizam (...) a percepção que temos de nós mesmos, individual e coletivamente” (Clifford, *apud* Mezabarba, 2010, p. 121).

A trajetória dos bens sinaliza a fluidez de sua própria condição: ao percorrer sua “biografia”, sua posse e usos podem torná-los mercadorias, objetos cerimoniais, *souvenires*, estimular a memória afetiva, presentes dados ou recebidos (lembramos da discussão da primeira aula!), doados, herdados, contemplados, entre outros. Mas é preciso também observar o quanto eles **nos** modificam, **nos** caracterizam, enfim, nos **identificam**. Podemos nos imaginar, por exemplo, dirigindo três tipos de carro em três situações diferentes: um Fusca 1973 num bairro de elite, um Novo Uno pela cidade ou uma Land Rover 4x4 0km num bairro popular. Como nos sentiríamos? Ou mais, como as pessoas nos reconheceriam? Esse é o tema que desenvolveremos a seguir.

Ao lembrarmos o que estamos trabalhando, observamos que os objetos nos identificam com algumas experiências e até nos identificam. Nesta aula nosso foco será a cultura material, ou seja, as construções sociais relacionadas a técnicas, costumes, hábitos, objetos construídos para suprir nossas necessidades, sejam fisiológicas (como os alimentos), ou simbólicas (como as roupas de determinado gosto e estilo).

Nosso cotidiano está impregnado de objetos materiais, que nos relacionam e nos situam na vida social. Como vimos nas aulas anteriores, o consumo é ponto norteador para entendermos a cultura material. Entretanto, como nos aprofundarmos nessa questão que nos parece tão óbvia? Os objetos são peças fundamentais na construção de nossos sistemas culturais, mesmo não tendo consciência de sua origem ou de sua transformação no decorrer da História.

Segue abaixo um texto como exemplo de construção material da cultura, reforçando que não existem objetos culturais “primários” ou “genuínos”. A cultura material nos referencia, mesmo que seja de forma inconsciente, e é manipulada por nós de acordo com os nossos valores (morais e/ou culturais) e códigos sociais.

Cidadão 100 % Norte-Americano

“O cidadão norte-americano desperta num leito construído segundo padrão originário do Oriente Próximo, mas modificado na Europa setentrional, antes de ser transmitido à América. Sai de baixo de cobertas feitas de algodão, cuja planta se tomou doméstica na Índia, ou de linho ou de lã de carneiro, um e outro domesticados no Oriente Próximo; ou de seda, cujo emprego foi descoberto na China. Todos esses materiais foram fiados e tecidos por processos inventados no Oriente Próximo. Ao levantar da cama, faz uso de mocassins que foram inventados pelos índios das florestas do leste dos Estados Unidos e entra no banheiro, cujos aparelhos são uma mistura de invenções europeias e norte-americanas, umas e outras recentes. Tira o pijama, que é vestuário inventado na Índia, e lava-se com sabão, que foi inventado pelos antigos gauleses; faz a barba, que é um rito masoquístico que parece provir dos sumerianos ou do Antigo Egito.

Voltando ao quarto, o cidadão toma as roupas que estão sobre uma cadeira de tipo europeu meridional e veste-se. As peças de seu vestuário têm a forma das vestes de pele originais dos nômades das estepes asiáticas; seus sapatos são feitos de peles curtidas por um processo inventado no Antigo Egito e cortadas segundo um padrão proveniente das civilizações clássicas do Mediterrâneo; a tira de pano de cores vivas que amarra no pescoço é sobrevivência dos xales usados aos ombros pelos croatas do século XVII. Antes de ir tomar seu *breakfast*, ele olha a rua através da vidraça feita de vidro inventado no Egito; e, se estiver chovendo, calça galochas de borracha descoberta pelos índios da América Central e toma um guarda-chuva inventado no sudoeste da Ásia. Seu chapéu é feito de feltro, material inventado nas estepes asiáticas.

De caminho para o *breakfast*, para para comprar um jornal, pagando-o com moedas, invenção da Líbia antiga. No restaurante, toda uma série de elementos tomados de empréstimo o espera. O prato é feito de uma espécie de cerâmica inventada na China. A faca é de aço, liga feita pela primeira vez na Índia do Sul; o garfo é o inventado na Itália medieval, a colher vem de um original romano. Começa seu *breakfast* com uma laranja vinda do Mediterrâneo oriental, melão da Pérsia, ou talvez uma fatia de melancia africana. Toma café, planta abissínia, com nata e açúcar. A domesticação do gado bovino e a ideia de aproveitar seu leite são originários do Oriente Próximo, ao passo que o açúcar foi feito pela primeira vez na Índia. Depois das frutas e do café, vêm *waffles*, os quais são bolinhos fabricados segundo uma técnica escandinava, empregando como matéria-prima o trigo, que se tornou uma planta doméstica na Ásia Menor. Rega-os com xarope de maple, inventado pelos índios das florestas do leste dos Estados Unidos. Como prato adicional talvez coma o ovo de uma espécie de ave domesticada na Indochina ou delgadas fatias de carne de um animal domesticado na Ásia

Oriental, salgada e defumada por um processo desenvolvido no norte da Europa. Acabando de comer, nosso amigo se recosta para fumar, hábito implantado pelos índios americanos e que consome uma planta originária do Brasil; fuma cachimbo, que procede dos índios da Virgínia, ou cigarros provenientes do México. Se for fumante valente, pode ser que fume mesmo um charuto, transmitido à América do Norte pelas Antilhas, por intermédio da Espanha. Enquanto fuma, lê notícias do dia, impressas em caracteres inventados pelos antigos semitas, em material inventado na China e por um processo inventado na Alemanha. Ao inteirar-se das narrativas dos problemas estrangeiros, se for um bom cidadão conservador, agradecerá a uma divindade hebraica, numa língua indo-europeia, o fato de ser 100% americano” (LINTON, Ralph. *O homem: uma introdução à Antropologia*. 3ª ed. São Paulo: Martins, 1959. Citado em LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 106-108).

Ao lermos este texto, percebemos que a troca de objetos entre diversos povos é intensa e molda suas culturas. O fenômeno que chamamos de globalização é muito mais antigo do que imaginamos. A troca de objetos leva a outros tipos de trocas simbólicas, sejam religiosas, de *status*, de prestígio, de honraria, comercial, jurídica, técnica, tecnológica, cosmológica... Enfim, o ato da troca material contém diversas trocas culturais, fazendo da cultura um processo dinâmico e constante.

Ao estudar povos considerados “primitivos”, a Antropologia percebeu que, na troca de objetos, carregamos diversas dimensões da vida social. Como exemplo, Mezabarba (2010, p. 139) salienta: “Os objetos adquirem certo 'poder mágico' ou de operar transformações [positiva, quando traz sorte ou fertilidade, ou nociva] na vida das pessoas”. Os objetos são portadores de uma simbologia socializada desde nossa infância, como detentores de diversas propriedades.

O que significa portar uma cruz para os católicos? E por que jejuar no Ramadã para os muçulmanos significa a purificação do próprio corpo, sabendo que este necessita da entrada constante de nutrientes para sua própria manutenção? Por que para modelos o hábito de se alimentar se tornou um fardo? Por que hoje em dia as pessoas sentem prazer em portar um celular de última geração, individualizando cada vez mais o consumo desse tipo de tecnologia? O que seria um objeto de desejo para um ocidental moderno? E para um aborígine australiano no início do século XX?

Eletrodomésticos – cultura material, conforto e status

O antropólogo Daniel Miller (2007), referência importante nos estudos de consumo, suscita algumas questões pertinentes, defendendo a ideia de que os objetos que adquirimos fazem parte da nossa cultura material. Em tempos passados, outros itens, como vasos, colheres, colares, entre outros, ajudaram

arqueólogos a estudar os povos, seus costumes e hábitos, permitindo melhor compreensão de certas características da humanidade.

O autor analisa como a materialidade contemporânea é interpretada por alguns (ambientalistas, por exemplo) como fenômeno destrutivo. Muitos evocam o consumo apenas como definidor de padrões de classe, em que há definição do que é de bom gosto e o que não é, revelando oposições entre pobres e ricos, dominados e dominantes (Bourdieu, 2007). Miller (2007) considera natural que haja influência sobre as produções acadêmicas que “estejam dentro de um moldura essencialmente moral de antimaterialismo” (p. 36), pois tiveram influências da literatura de Veblen (1987), reconhecido como o primeiro pensador da materialidade pautado em consumo conspícuo das elites. Por outro lado, tem-se o consumo como “sinônimo do hedonismo” inspirado na teoria weberiana e difundida por Campbell (2001) na tentativa de entender o “consumismo moderno”.

Para o autor, as teorias desenvolvidas sobre consumo atingiram tal nível que “enquanto antigamente os bens representavam pessoas e relações, por exemplo, simbolizando classe e gênero, elas agora vinham substituí-los” (Miller, 2007, p. 37). Miller faz uma clara crítica a produções desenvolvidas como se o consumo fosse o fim do capitalismo, visto como algo destrutivo (Bauman, 2008).

O consumidor é visto como um indivíduo tão passivo que apenas compra para se encaixar em padrões sociais, em estilos de vida, e não o inverso. “A humanidade se transformou meramente nos manequins que ostentam as categorias criadas pelo capitalismo” (Miller, 2007, p. 37). Assim, o “mundo moderno passou a ser visto como um “circuito sem fim de signos supérfluos levando uma existência pós-moderna superficial que perdeu autenticidade e raízes” (idem, p. 37), e aponta Braudrillard e Bauman como os nomes que defendem essa ótica.

A questão primordial apontada por Miller é que, em toda a literatura estudada, a pobreza e “a maior parte do sofrimento humano” são ainda ligadas à carência de bens, o que acaba influenciando uma interpretação moral do consumo em si. Pensar e teorizar sobre consumo é muito mais do que apostar em dicotomias entre bem e mal. Por isso, o autor afirma que não se deve confundir a história de uma postura moral do consumo com a história do consumo em si.

Miller aponta dois livros influenciados pela “semiótica às mercadorias” (Barthes, 2007) que revolucionaram os estudos de consumo. Primeiro, *O Mundo dos Bens*, de Mary Douglas e Isherwood (2006), que investe em uma abordagem “dos bens como sistemas de comunicação”. Ao tratar os bens como formas de linguagem, os autores abriram a possibilidade de poderem simplesmente “ler” os grupos sociais, mediante padrões de consumo estabelecidos, assim como os

arqueólogos atuam ao descobrir bens materiais e elaborar suas análises na tentativa de “ler” as sociedades antepassadas.

Há uma gama de produtos que possuem papéis variados, e os eletroeletrônicos estão inseridos nesse contexto – seja na demarcação de fronteiras sociais, seja no discurso publicitário da utilidade, *status* ou conforto. O consumo desses bens (e de outros também) dá sentido à vida cotidiana dos indivíduos, tendo “duplo papel de provedores de subsistência e de marcadores das linhas das relações sociais” (Douglas; Isherwood, 2006, p. 104).

Outro livro indicado por Miller (2007) é a *Distinção* escrito pelo sociólogo Pierre Bourdieu (2007), que não só percebeu o consumo de bens “como um reflexo de distinção de classe”, como também investigou de que forma esses bens eram utilizados e expressados e, por conseguinte, reproduzidos. O autor afirma que “o poder do consumo como um meio de reproduzir padrões sociais era escondido por uma ideologia que via o consumo como uma expressão do gosto individual” (Miller, 2007, p. 44). O gosto, na verdade, era produto do *habitus*, formado e influenciado pelo nível de escolaridade e herança familiar.

A partir dessa visão, outros autores foram dando suas contribuições, inclusive o próprio Daniel Miller, com a Teoria da Objetificação. Para ele, sujeito e objeto são inseparáveis, a cultura deve levar em conta a relação dinâmica entre indivíduos e objetos que são constituídos como formas sociais. Os artefatos codificam os princípios culturais e expressam suas categorias em contextos diversos.

Nada melhor para perceber essas dimensões do que acompanhar as práticas cotidianas para observar como o consumo de objetos e bens foi agregado e naturalizado por todos nós. As artes do fazer, usar, habitar (De Certeau, 2007, 2008) estão relacionadas com os objetos, artefatos de diversas ordens, inclusive os eletrodomésticos, que compõem a cultura material que possuímos e da qual fazemos parte.

Todas as sociedades consomem, há cultura material em todas. A diferença está na atribuição do valor simbólico dado para as diferentes “coisas”, que não tem a ver propriamente com a utilidade em si, mas sobretudo com o que o objeto adquirido representa para aquele que o obteve. Para Miller (2004), estamos inseridos em uma sociedade rica em artefatos e em “uma estrutura simbolicamente rica no âmbito da nossa própria cultura material” (p. 27).

Dentro dessa simbologia da cultura material, explica Miller, estão diferentes elementos, como expressões de amor, atenção, zelo e cuidado, transmitidos por meio de objetos. Assim, “é possível que as pessoas apropriem essa superabundância de bens para realçar, em vez de diminuir, nossa afeição por outras pessoas” (2004, p. 28). Nossos valores (assim como sentimentos) são objetificados.

Um exemplo analisado por Miller (2004) é bem relevante. Ao pesquisar uma mudança econômica em Trinidad, onde a indústria petrolífera fez com que uma região considerada em desenvolvimento se tornasse relativamente rica, “com acesso a grandes volumes de bens de consumo”, Miller acompanhou o processo de mudança na forma de objetificações das relações.

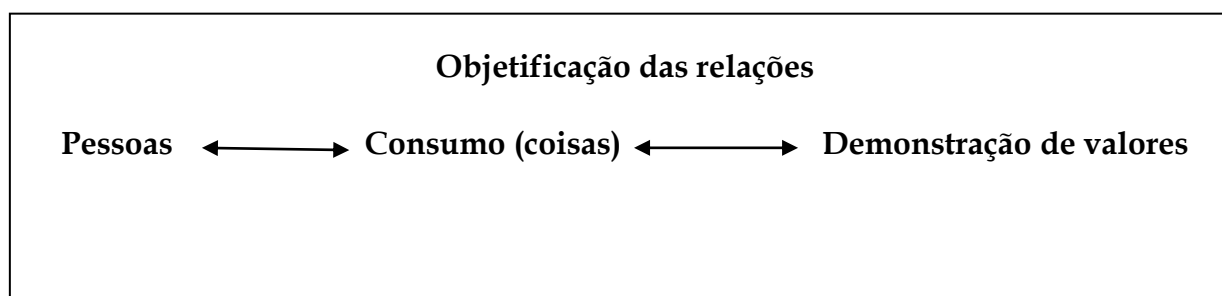
O autor narra que, antes da chegada da riqueza e do acesso aos bens de consumo de massa, o principal veículo de objetificação dos valores e das normas morais dos nativos eram outras pessoas. “Os trinidadianos tinham visões sólidas e explícitas sobre ‘como são as mulheres’, ‘como são os indígenas’ ou ‘como são as pessoas de grande importância’” (Miller, 2004, p. 28).

Para ele, essas categorias representam o resultado

“... da elaboração de um conjunto fundamental de valores igualmente dualísticos que procedeu a experiência radical da modernidade, particularmente através da ruptura com a escravidão e da subsequente centralidade da liberdade. Tal como a maioria das sociedades, as categorias relativas a pessoas se tornam os objetos que objetificam nossos valores.” (ibid).

A partir desse enriquecimento, Miller (2004) analisou os produtos de consumo de massa que foram amplamente consumidos (carros, mobílias, roupas) e concluiu que “as categorias relativas às pessoas foram substituídas por categorias relativas a coisas como meio de objetificar esses valores e dualismos fundamentais” (p. 28).

A seguir, temos um esquema para melhor entendimento do que estabelece e resume bem a teoria:



O consumo doméstico e a construção da noção de conforto

Fica claro que a sociedade contemporânea utiliza os bens de consumo para se comunicar (Douglas; Isherwood, 2006). Os bens eleitos mais prestigiosos são os mais caros, recebem mais notoriedade, sucesso, valores

agregados, *status* etc. Com a posse desses bens, os indivíduos são categorizados, assim como os próprios objetos que possuem, recebendo dentro de seus contextos sociais privilégios, popularidade, sucesso, melhora de vida. Os objetos conferem a sensação de ter conseguido “chegar lá”, a sensação de vitória, de “vencer na vida”.

Na história do consumo doméstico, a noção de conforto que se tem hoje é completamente diferente. Para Rybczynski (1999), o conforto foi socialmente construído e desenvolvido historicamente, além de possuir um conceito com significados diversos, dependendo da época.

No século XVII, conforto significava privacidade, o que levou à intimidade e, por sua vez, à domesticidade. O século XVIII passou a enfatizar o lazer e o bem-estar; o século XIX, os confortos auxiliados pela mecânica – luz, calor e ventilação. As engenheiras domésticas do século XX enfatizaram a eficiência e conveniência (Rybczynski, 1999, p. 235).

O autor faz uma análise que se estende do século XVI até o século XX, com base em figuras e quadros iconográficos que representavam o cotidiano de suas épocas. Ao avaliar o espaço doméstico, o mobiliário, os itens de cozinha, ou artefatos em geral dispostos em tais quadros, ele percebeu que a noção que temos hoje de conforto é completamente inexistente. Obviamente, nenhum dado histórico faz referência às dificuldades encontradas naquelas sociedades e épocas distintas acerca desse fator.

O mais interessante desse trabalho de pesquisa é que o autor descreve os avanços dos adventos domésticos e sua inclusão no cotidiano da sociedade. Armários, cadeiras, “quartos de dormir” e “quartos de banho” vão sendo paulatinamente contextualizados ao longo dos séculos, o que faz com que o leitor se questione sobre os próprios objetos que estão a sua volta. Que caminho percorreram? Como se transformaram no que são e representam hoje?

A noção de conforto e aconchego do lar que possuímos hoje não foi sempre a mesma. Muito menos a noção de que casa é o lugar onde – teoricamente – temos privacidade. Rybczynski (1999) conta que, nas casas do século XVI, por exemplo, o aquecimento era feito por uma lareira apenas ou um forno; as paredes de pedra muito grossas evitavam que o calor se dissipasse pela casa, fazendo que todos, senhores e serviçais, dormissem juntos, na cozinha ou na sala.

Os cômodos não tinham função específica. O que era sala pela manhã convertia-se, à noite, em quarto de dormir; não havia mobiliário definido também. A mesa que servia para trabalhar era também a das refeições, o banco coletivo em que se sentava à mesa podia ser forrado e servir de cama.



Hendrick Maartensz, *Sorgh*. Rotterdam, Holanda 1610/11 – 1670. Interior holandês. Óleo sobre tela, Museu Nacional de Belas Artes de Buenos Aires, AR
Fonte:

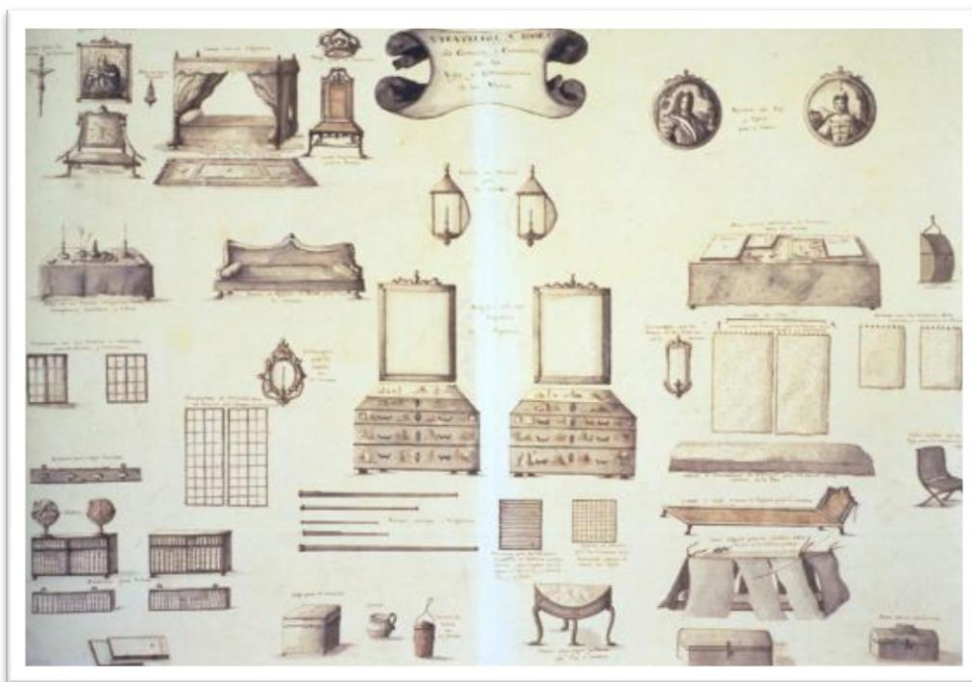
O autor assinala que a própria palavra “conforto” não estava vinculada a satisfação ou bem-estar, e sim à noção de consolar, apoiar. A noção de conforto como bem-estar doméstico só apareceu no século XVIII, porque as pessoas passaram a necessitar de uma palavra específica para “designar um atributo próprio do interior de suas casas” (Rybczynski, 1999, p. 36). No caso específico da Idade Média, a classe urbana burguesa teve papel fundamental, pois os pobres camponeses “moravam muito mal”, e os aristocratas e nobres, em castelos fortificados – e não em casas.

Esse autor mostra ainda que a classe burguesa utilizava a casa como local de moradia e trabalho, e a escassez de móveis (confortáveis) se devia inclusive a esse “modo de usar a casa”. Segundo o autor, isso explica por que tantos móveis medievais são desmontáveis e portáteis. Para ele, era uma espécie de mistura de “primitivo com refinado”, tapeçarias riquíssimas se encontravam no chão de salas mal iluminadas e geladas, por exemplo:

Para nós, a função de alguma coisa está ligada à sua utilidade (a função de uma cadeira é servir de assento, por exemplo) e distinguimos esse de outros atributos, como beleza, idade ou estilo; na vida medieval, não se faziam tais distinções. Cada objeto tinha um significado e um lugar na vida que era tão parte da sua função, como sua utilidade imediata, e estes dois aspectos eram inseparáveis. Como não havia algo como “função pura”, era difícil para a mente medieval pensar em melhoras funcionais; isso significava perverter a própria

realidade. As cores tinham significados, os fatos tinham significados – nada corria por acaso (Rybczynski, 1999, p. 47).

Uma cadeira de braços e costas altos, semelhante a um trono, significava autoridade. Nem todos poderiam se sentar em uma cadeira assim. Dentro desse contexto, há toda uma organização social do espaço privado e público, regras sociais, valores simbólicos. É relevante destacar que a noção de conforto nem sempre existiu, muito menos era algo primordialmente almejado pelos indivíduos.



Exemplos de mobiliário do século XVII

Fonte: <http://www.feriasfloripa.com.br/wp-content/uploads/2009/02/mobiliario-para-los-camarotes-de-los-jefes-y-comandantes-de-los-navios-diccionario-demostrativo-del-marques-de-la-victoria-cadiz-1719-1756.jpg>

Foi diante desse quadro europeu que na Holanda iniciou-se a valorização do espaço doméstico como o temos hoje. “A feminização da casa na Holanda do século XVII foi um dos eventos mais importantes na evolução do interior domésticos” (ibid., p. 82), pois, na carência de servos, devido à sua ideologia, “o trabalho da casa era compartilhado, ao invés de delegado, o que gerou uma “situação fora do comum: as mulheres holandesas, independente da sua riqueza ou classe social, realizavam a maioria das tarefas domésticas” (ibid, p. 82).

A mudança gerou uma demanda maior por praticidade, principalmente nos itens de cozinha. Encanamentos com água quente foram instalados, utensílios foram criados para facilitar o trabalho doméstico, elevando a cozinha à posição de cômodo mais importante da casa (domesticidade) e, obviamente, o

lugar da mulher. “A importância que se dava a cozinha era um reflexo da posição central da mulher na família holandesa” (ibid., p. 84). A casa se tornava mais íntima, mais feminina, os cômodos e os objetos foram adquirindo vida própria. Para o autor, “se a domesticidade foi uma das principais conquistas da Era Burguesa, ela foi acima de tudo uma conquista feminina” (p. 85).

Ao longo do século XVII, os indivíduos passaram a necessitar de privacidade, buscar conforto, como aquecimento, praticidade nos serviços domésticos (enquanto havia servos para realizar as tarefas, não se pensava em criar nada que facilitasse tais serviços). Se as mulheres holandesas introduziram a noção de domesticidade na casa, as francesas, no século XVIII, estabeleceram o decoro e a decoração do espaço doméstico. Suas influências atingiram diferentes setores: moda, mobiliários, tapeçarias, quadros... A elite aristocrática francesa passou a ditar os bons costumes. As cadeiras, como as conhecemos hoje, por exemplo, além de serem mais confortáveis que suas antecessoras, foram criadas porque também acomodavam a postura corporal de acordo com os padrões da época.

Rybczynski (1999) afirma que esse conforto aristocrático francês teve outra leitura ao chegar à Inglaterra, onde a riqueza era bem mais distribuída que na França. Um cavalheiro pode frequentar diferentes ambientes, o que importa era a sua conduta individual⁵ A mulher continuava no controle da decoração, e um importante fator foi a nação americana crescente, que “reagiu ao conforto prático dos móveis georgianos” (idem, p. 128). No fim do século XVIII, o conforto já era definido como um sentimento generalizado de bem-estar.

Apenas com a chegada da eletricidade as casas puderam se mecanizar. Nos Estados Unidos, a máquina de costura foi o primeiro advento, datado de 1889, seguido por um pequeno ventilador portátil no mesmo ano. Em 1901, o primeiro aspirador elétrico foi patenteado e, em 1917, já era tão popular que era vendido em catálogos; geladeiras começaram a ser produzidas em larga escala nesse mesmo ano, e a máquina de lavar louça começou a ser vendida em 1918.

A rapidez com que os produtos foram sendo inventados explica-se por terem partido de um modelo único de motor, que foi sofrendo alterações para acomodar diferentes funções. O ferro elétrico, de 1927, foi a mais popularizada dessas funções, pois os antigos pesavam muito e muitas vezes sujavam a roupa com o carvão. À medida que os eletrodomésticos se popularizavam, ficavam mais baratos, aumentando sua procura e sua venda, principalmente para o público feminino. O autor defende, talvez com uma ponta de sexismo, que “as mulheres entendem mais de conforto doméstico que os homens” (Rybczynski 1999, p. 8). O autor assinala:

⁵ Uma boa referência são os romances de Jane Austin, muitos transformados em filmes, citados pelo autor.

“Às vezes se descreve a mecanização da casa como se tudo o que ela conseguisse fosse uma economia de tempo. Se esta fosse a única vantagem, é pouco provável que o aspirador de pó e o ferro elétrico tivessem se tornado populares tão rapidamente. A sua proliferação rápida também não foi consequência somente da propaganda, apesar de este ter sido um fator, principalmente no caso do aspirador de pó, que foi um dos primeiros produtos a ser vendido por caixeiros-viajantes. A maior economia que esses aparelhos elétricos geravam não era de tempo, mas de esforço; eles permitiram que as tarefas fossem realizadas com mais conforto.” (p. 162).

Isso fez com que nos EUA, em 1900, mais de 90% das famílias não tivessem empregadas domésticas femininas (os jardineiros não entravam nessa estatística). O autor aponta que “a grande inovação americana na casa era exigir conforto não só no lazer doméstico, mas também no trabalho doméstico” (ibid., p. 165). Logo em seguida, completa: “o conforto estava ligado ao prazer passivo que os donos tinham com as suas casas, e a conveniência estava ligada ao bom funcionamento da casa” (p. 168).

Nossos artefatos – móveis, eletrodomésticos e outros tipos de objetos – fazem parte de nossa cultura material. A arquitetura, o material utilizado e a forma como o mobiliário era desenhado, os tapetes eram tecidos, as roupas eram modeladas e costuradas são indícios da sociedade a que pertencemos, em que as relações simbólicas com os objetos fazem sentido.

Rybczynski (1999) se coloca muito bem quando indaga e faz uma leitura temporal acerca de uma peça do mobiliário, a cadeira:

“E o que é que uma cadeira do século XX nos tem a oferecer? Ela demonstra uma crença otimista na tecnologia e no uso eficiente dos materiais. Mostra preocupação pela fabricação, e não pelo artesanato no sentido tradicional, mas por uma montagem precisa e exata. É uma peça objetiva, sem frivolidades ou enfeites. Ela dá *status*; pode-se comprar um carro usado por menos que muitas cadeiras modernas. Ela exhibe leveza e mobilidade, e pede para ser admirada por esses motivos – assim como um abrigo de acampamento bem-feito. Mas ela não convida a nos sentarmos nela ou, pelo menos, não por muito tempo. A cadeira rococó convida a uma conversa, e a cadeira vitoriana convida a cochilos após as refeições, mas a cadeira moderna é totalmente comercial. “Vamos eliminar esse negócio de sentar e voltar a algo mais prático”, ordena ela. Ela representa muitas coisas, mas não mais o bem-estar, o descanso ou, digamos, a verdade, o conforto.” (p. 219).

O que se pode dizer é que as próprias noções de conforto e de bem-estar são culturalmente construídas a partir de experimentações e precisam de tempo para se popularizar. Ou ainda da troca de experiências entre indivíduos ou veículos midiáticos, mas percebe-se um tom educativo do uso dos bens e artefatos. A publicidade, por exemplo, possui esse caráter, ao demonstrar durante a propaganda como se utiliza um determinado produto, quando é ensinada sua serventia e como a sua aquisição trará algum benefício para quem o compra. Pode ter um discurso utilitarista, como poupar o tempo, ou mais focalizado na atribuição de sensações prazerosas, estéticas ou sensoriais, como o conforto oferecido por um determinado sofá.

Deve-se ressaltar que, de fato, a ideia de conforto e bem-estar que temos hoje foi sendo construída ao longo dos anos e pode ser transformada futuramente, e nem todos os grupos sociais atribuem a mesma noção às mesmas experiências e artefatos. Há aqueles que tomam como conforto outras sensações, um estilo de vida mais “simples” e menos tecnológico, por exemplo, ou uma comida preparada sem temperos artificiais e feita em fogão a lenha.

Yaccoub (2010, 2011), ao realizar uma pesquisa acerca de furto de energia elétrica em um bairro da região metropolitana do Rio de Janeiro, percebeu que, para o grupo analisado (denominado “nova classe média”), essa noção de conforto está intrinsecamente ligada à posse de produtos eletroeletrônicos, que muitas vezes, depois de comprados, são simplesmente esquecidos nas prateleiras das cozinhas, devido à dificuldade de manuseio ou devido ao aumento da conta de energia elétrica.

“Algumas cozinhas que pude adentrar ao ser convidada possuíam muitos desses aparelhos, que são apresentados pelas propagandas como fáceis e práticos, alguns até possuíam cores diferenciadas, mas, segundo minhas informantes, no dia a dia a mulher (dona de casa ou que trabalha fora) dificilmente quer ter o trabalho de procurar em sua cozinha (muitas vezes pequena) onde colocou “aquele aparelho” comprado para aquela situação e que nunca aprendeu a usar direito” (Yaccoub, 2010, p. 197).

Uma das entrevistadas revelou que, nos dias de calor, o quarto dela – o único da casa que possui ar-condicionado – vira um acampamento. Ela coloca colchonetes espalhados pelo chão e seus três filhos dormem apertados. E aí nos questionamos: até que ponto dormir apertado no chão para usufruir do ar-condicionado pode ser considerado conforto? Para quem? Até que ponto os eletroeletrônicos podem de fato conferir o bem-estar que muitos grupos sociais absorveram e reproduzem? Uma boa olhada nos armários e prateleiras das cozinhas e estantes onde estão aparelhos eletrônicos empoeirados seria um bom sinal para testificar a noção de conforto que nossa sociedade vem tomando como legítima.

Pode-se afirmar que, em determinados casos, conforme aumenta o conforto cresce o preço pelo produto ou serviço. Se o indivíduo possui um carro potente, com ar-condicionado, vidros elétricos, direção hidráulica, enfim, um modelo de primeira linha extremamente confortável, o valor da manutenção e dos impostos será bem mais alto que o de um carro popular e econômico que não proporcionaria o mesmo grau de conforto e bem-estar. Também ocorre em restaurantes decorados por *designers* da moda, com cardápio meticulosamente criado por um *chef* exclusivo, que tem o cuidado de selecionar os produtos que servirão para confeccionar os seus pratos e servi-los com uma apresentação estética fantástica, proporcionando a satisfação de experimentar, em um único prato, sabor, beleza, bem-estar e aromas. Para isso tudo há um preço mais alto a ser pago.

Conforto e bem-estar, na contemporaneidade, se não são mercadorias, pelo menos são atributos que agregam valor aos produtos, aumentando seu poder mercantil. Essa fruição e o desejo de experimentações diferentes fazem com que os indivíduos comprem essas experiências e, na maioria das vezes, paguem alto por elas.

Lipovetsky (2007) afirma que o “conforto e bem-estar sensitivo” se impõem como “um novo horizonte de sentido”, a condição imprescindível para se ter felicidade; segundo ele, “um dos grandes fins da humanidade, que já não aceita sofrer sua evolução” (p. 217). Embelezar a vida e conquistar cada vez mais satisfações materiais compõem um bem-estar que “concretiza o ideal da felicidade”. Ele destaca:

“O que se chama conforto constitui inegavelmente uma das grandes figuras do bem-estar moderno. Não sendo minha intenção fazer-lhe uma análise detalhada, me limitarei a destacar algumas das metamorfoses significativas dessa cultura material na era do hiperconsumo.” (Lipovetsky, 2007, p. 217).

O autor divide esse percurso da noção de conforto em três fases distintas. A primeira refere-se às manifestações iniciais de conforto ocorridas no século XVIII. A segunda é marcada pela mecanização e democratização, elevando essa noção a uma “condição de valor de massa e modo de vida generalizado” (p. 218). Nessa mesma época, criou-se a definição de um “mínimo confortável” (relacionando boa moradia, aquecimento e banheiros, entre outros) até então reservado aos estratos mais altos da sociedade.

Para Lipovetsky (2007), os anos 1970 marcaram a grande difusão dos produtos eletrônicos e a profusão de todos os objetos “de consumo constitutivos do moderno conforto doméstico” (p. 218). Essa fase, influenciada e difundida sobretudo pela propaganda e publicidade, promoveu e consolidou o imaginário do “conforto-liberdade”, a técnica que liberta a mulher, simplifica suas tarefas e traz felicidade com base em ganho de tempo e “distração e

entretenimento passivos". A televisão passa a ser um dos grandes objetos de desejo e perdura até hoje o fetiche por telas cada vez maiores, finas e modernas (plasma, digitais, LCD, LED...).

"Vitrine do progresso técnico e da racionalização do cotidiano, instrumento de uma vida melhor, o conforto tornou-se a figura central da felicidade-repouso, dos gozos fáceis possibilitados pelo universo técnico-mercantil." (Lipovetsky, 2007, p. 219).

A terceira fase sugerida pelo autor refere-se "à qualidade de vida como fronteira do conforto". Ele defende que o "conforto mínimo" não basta, mas o novo modelo dominante deve promover "dispositivos que proporcionem prazeres sensitivos e emocionais" (Lipovetsky, 2007, p. 220). A terceira fase não induz a uma mudança de paradigmas entre pessoas e objetos, como se os indivíduos devessem se desprover dos bens para usufruir de conforto e prazeres pessoais. Muito pelo contrário, afirma a necessidade de um "ideal de ambiente confortável do qual o indivíduo deve apropriar-se pessoalmente para nele se sentir bem ou melhor", tal como o exemplo dado anteriormente sobre as sensações de bem-estar em carros e em restaurantes. Essa prática caminha de acordo com um sentido de "personalização e a emocionalização do conforto".

Nesse campo, a estetização ganha espaço, além do espaço urbano que é "retocado" como parte de cidades cenográficas (praças, construções históricas etc.) para serem consumidas proporcionando bem-estar urbano; a casa torna-se também local para que se possa proporcionar esse conforto e prazer. Cores de parede e texturas diferenciadas e plantas ornamentais são exemplos dessa releitura do espaço doméstico. Banheiros (anteriormente apenas funcionais) passam a ser lugares de "descontração e prazer"; são chamados muitas vezes de "minispas", com banheiras de hidromassagem, ofurôs, acessórios estéticos passam a ser essenciais para essa nova "roupagem".

Essa nova configuração se reflete na casa como um todo. O quarto da criança (ou adolescente) recebe novo formato de decoração conferindo-lhe o direito de escolha do seu gosto. Salas de TV são criadas especificamente para esse fim em muitos estratos sociais, refletindo a "expansão social dos desejos de independência e de bem-estar das pessoas" (Lipovetsky, 2007, p. 222).

A cozinha e sala são lugares de "prática do convívio", recebem maior atenção quanto à decoração e à iluminação; muitas vezes esta última faz parte da decoração, como luzes indiretas e luminárias que criam ambiências aconchegantes. O ciclo anterior, que valorizava a funcionalidade mediante a fria mecanização de eletrodomésticos, atualmente investe em valores sensitivos e sensoriais, pautados em estetização dos próprios objetos, essências que oferecem "odores" diversos aos ambientes, tecidos de poltronas e sofás que conferem maior maciez ao toque.

Forty (2007) aponta que os *designers* foram orientados a produzir objetos que fossem sugeridos pelo consumidor, cada vez mais atentassem para suas necessidades, mesmo que estas fossem simplesmente simbólicas, como os móveis de verniz exemplificados por Michael Klein anteriormente, que dão impressão de limpeza. Segundo o autor, o objetivo do *design* é gerar lucro para o fabricante, seja qual for o objeto, eletroeletrônico ou não, o que importa é gerar demanda. Como a estetização dos objetos está sendo valorizada, deve-se, portanto, cumprir o seu papel estético. Mesmo que dois produtos possuam as mesmas utilidades, se um deles tiver cor diferenciada, mais botões, brilho, luzes embutidas, se for mais arredondado, dando a impressão de novo, moderno ou tecnológico, terá maior valor agregado, custará mais caro e provavelmente atenderá a um nicho de mercado que o valorizará.

De acordo com Lipovetsky (2007), o espaço estético, composto por objetos diferenciados, proporciona prazer a partir de uma forma de consumo essencialmente hedonista. O conforto moderno oferece ao corpo emoções, prazeres estéticos (visuais) e sensitivos. Para o autor, eleva-se então a uma categoria de:

“... conforto ao quadrado, o conforto no conforto, que já não se define exclusivamente por critérios objetivos de economia de tempo e de esforço, mas por qualidades percebidas, hedonistas, estéticas e sensitivas.” (p. 224).

Esse interesse na valorização do espaço doméstico como lugar de conforto pautado na estetização conferindo bem-estar (estético e sensorial) se deu a partir da própria multiplicação dos comércios de artigos para casa, móveis planejados e novas profissões sendo criadas e desenvolvidas. Lipovetsky (2007) considera que “a decoração da casa libertou-se do imperativo ostentatório em favor do valor da ambiência: à lógica de exibição estatutária em lógica da sedução afetiva, intimizada, intrafamiliar” (ibid., p. 224).

Obviamente, para obedecer a toda essa demanda e renovação da representação da casa, novos objetos foram criados e os antigos tiveram que passar por reformulações e releituras. A propaganda teve papel fundamental ao criar e vender novos estilos de vida e consumo. Estavam à venda não mais apenas os produtos, mas a sensação de felicidade que um novo estilo de vida e modos de usar os objetos poderiam conferir (Rocha, 2006).

Em uma pesquisa rápida pode-se perceber que uma geladeira não é mais apenas uma geladeira (veja o exemplo do prólogo na introdução desta aula), assim como uma torradeira não é mais uma simples torradeira; veja o exemplo a seguir.

UMA TORRADEIRA NÃO É MAIS APENAS UMA TORRADEIRA...



Fonte: <http://pernambucoconstrutora.com.br/blog/wp-content/uploads/2012/08/torradeira-com-mensagens-e1345659646831.jpg>

Dica: A linguagem das coisas

*"Nunca possuímos tantas coisas como hoje,
mesmo que as utilizemos cada vez menos"*

Esta é a frase que introduz o leitor ao livro *A linguagem das coisas* do arquiteto e diretor do Museu de Design de Londres Deyan Sudjic.

O arquiteto concedeu um interessante entrevista ao jornalista Silio Boccanera, no programa *Milênio*, do canal GloboNews. Ali discute como somos seduzidos pelos objetos que nos cercam. Na contracapa de seu livro encontramos o seguinte texto:

"Vivemos em um mundo repleto de objetos. Belos, geniais, engenhosos ou sofisticados, mas também grosseiros, banais e malévolos; eles nunca são inocentes como parecem.

Como somos manipulados e seduzidos pelas coisas que possuímos?

O que realmente valorizamos? Uma cadeira, um relógio, uma obra de arte, uma espaçonave. Tudo conta uma história."

Referência:

SUDJIC, Deyan. *A linguagem das coisas*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2010.

Acesse o link abaixo e assista ao vídeo da entrevista para saber mais sobre o papel dos objetos em sua vida, na vida dos seus alunos:

<http://busca.globo.com/Busca/g1/?query=Deyan+Sudjic+>

AULA 06 – MODA: PODER SIMBÓLICO E GOSTO DE CLASSE



Fonte: <http://janainabrito.com.br/wp-content/uploads/2013/02/Moda-desenho.jpg>

Maria Eduarda acorda animada; enfim, era sexta-feira. No dia seguinte fará aniversário de casamento e seu marido, que nunca a convida pra nada, decide levá-la para um jantar romântico a dois em um restaurante da moda no Leblon. Ela se sente na obrigação de comprar um novo vestido, um sapato adequado e, se der, uma bolsa que combine.

Tira a tarde de sexta-feira e vai a um shopping da Zona Sul preparada para gastar o que fosse necessário para se sentir bonita para seu marido. Ao andar pelos corredores, percebe que os preços estão bem altos, muito mais do que ela imaginou; as roupas também estão bem diferentes. Algumas estão mais curtas, outras mais enfeitadas, outras com aparência de roupa gasta... Tudo muito diferente do que costumava comprar.

Está certo que Maria Eduarda nunca foi uma pessoa muito ligada em modas, estilos, compras; mal ia ao shopping e só passou a frequentar depois do nascimentos dos filhos, que insistiam em ir aos parquinhos eletrônicos e comer no McDonald's. Era óbvio que sentiria dificuldades.

Ao observar as vitrines coloridas, iluminadas e que mostravam uma série de *looks*, sentiu-se perdida. O que lhe cairia bem? O que uma mulher vestiria para aquela ocasião? Será que as outras mulheres do Leblon usavam paetês? Aliás, o sapato deve combinar com a bolsa? E mais, será que o seu marido iria gostar de vê-la assim tão diferente?

Veremos nessa aula que a moda, para existir, precisa ser efêmera. Tudo muda em grande velocidade, as pessoas mudam, e as tecnologias disponíveis faz com que tudo seja divulgado, transformado, absorvido com uma rapidez incrível. Novos conceitos vão sendo inventados ou recriados; se alguém compra uma bolsa nova com jeito de antiga, a peça é retrô; se você pega a bolsa da sua avó e usa nos dias atuais, a bolsa é *vintage*.

Bolsa Vintage

x

Bolsa retrô



Fonte: <http://www.hanami.com.br/920-4362-thickbox/bolsa-vintage-marrom.jpg>

Fonte: http://www.raquelgama.com/wp-content/gallery/bolsa-listrada-retro-a-012/bolsa_retro_flor-de-feltro_listras-A-012-3.JPG

A moda permite que o indivíduo expresse sua individualidade, personalidade, e possa exercer sua liberdade de escolha, escolha do que irá vestir, falar, comprar, comer, estilos de vida que almeja ter etc.

Com a liberdade de estilos, surge então não somente uma única moda, mas várias outras que podem coexistir e serem misturadas. Esse leque de possibilidades de estilos contribui para o desenvolvimento do consumismo exacerbado, da obsolescência de produtos e de toda a formação do sistema moda baseado no efêmero. In *A moda como instituição social* (2009)⁶.

⁶ Para aprofundar esse pensamento, entre no link abaixo e leia o artigo completo: <http://www.dep.uem.br/enpmoda/artigos/C02ENPMODA.pdf>.

O vestuário é, na verdade, ao mesmo tempo público e privado. É público porque nos vestimos para os outros, nos vestimos para não mostrar nossos corpos para os outros, nos comunicamos por meio do que vestimos; podemos, dessa forma, parecer mais sedutores, mais magros, mais gordos, mais pobres ou ricos. É privado porque parte de uma escolha pessoal. Ou seja, o vestuário serve para o estudo do consumo simbólico, pois não compramos apenas vestidos, calças, sapatos ou bolsas; compramos os signos e símbolos que esses itens possuem e comunicam. E é uma das formas mais visíveis de consumo; desempenha, como veremos nesta aula, papel importante na construção social da identidade. É uma linguagem silenciosa, pois comunicamos pela estética, pela imagem, pelas formas, pela escolha.

A indústria da moda envolve muito mais do que produção e comercialização de roupas e acessórios: abrange toda a mídia de massa, agências de propaganda e modelos, consultorias, pesquisas de tendências de moda. Esse segmento depende da compreensão dos valores e códigos dos diferentes grupos (seus clientes) para que eles consumam seus produtos/serviços; é preciso haver entendimento e garantir a satisfação.

A moda é interação social e expressão de significados; a moda é um campo reservado aos costumes e adornos, não é restrita ao vestuário. Estar na moda possui duas facetas singulares: a busca pela individualidade e a necessidade de interação social (pertencimento ao grupo). Assim, o consumo simbólico medeia a autorrepresentação e comportamento de consumo, impulsiona a atividade de escolha e compra para um produto ou outro.

Moda, identidade e mudança social

Se pedirmos para algumas pessoas definirem o que é moda, serão conceituados diversos sentidos para ela. Muitos diriam: “O que está nas ruas é o que está na moda!”. Ou seja, achar que todos os bens de consumo destinados ao vestuário disponíveis no mercado é que compõem a moda.

No entanto, o próprio conceito de moda vai muito além disso. A moda na contemporaneidade, de acordo com Diana Crane (2006, p. 43), pode ser conceituada como **redefinidora das identidades pessoais**, extrapolando até o chamado gosto de classe (Bourdieu, 1983) e a marca de pertencimento e *status* social que outrora era definidora do que chamamos de moda.

A moda atual pode ser vista como uma língua, comunicando por meio de significados contidos no vestuário. Ao contrário dos *modismos*, a moda segue um padrão no intuito de normatizar e identificar as pessoas por meio do que

elas vestem, formando uma *representação* dos múltiplos papéis sociais que temos na sociedade, pela imagem que a vestimenta projeta socialmente.

Dois exemplos podem ilustrar e contextualizar a representação identitária por meio da moda. Conforme vimos antes, o uniforme dos estudantes “escondem” as personalidades individuais, adequando os usuários ao padrão expresso nessa uniformidade em expectativas socialmente construídas. Tanto estudantes quanto outros trabalhadores são previamente identificados como detentores de certa prática social.

Melhor dizendo, o sociólogo Pierre Bourdieu (1983, 1987, 1989) contribui para este campo ao afirmar que há um conceito, que ele denomina *habitus*, que reflete e expressa a origem de classe dos indivíduos, ou seja, as noções e valores são corporificados por nós de acordo com nossa origem social, trajetória de vida e grau de escolaridade. A partir dessa hereditariedade (origem da nossa família, seus gostos, valores, códigos, hábitos) absorvemos modos de pensar, modos de ser, de se sentar à mesa, valores, gostos etc. A escolaridade adquirida também influenciará na construção e transformação dos indivíduos, pois eles adquirirão novos conhecimentos, influências e estarão em contato com outras pessoas de diferentes classes, grupos etc.

Assim, aprendemos com a nossa família e com o grupo com quem, de alguma forma, estamos trocando informações. Esses aprendizados Bourdieu conceitua como capital. Portanto, os capitais cultural, social, econômico, simbólico são herdados ou desenvolvidos pelos indivíduos.

Voltando para nosso exemplo dos uniformes dos alunos: dentro dessa padronização que o uniforme exige, “driblamos” essas expectativas por meio de acessórios que têm o objetivo de diferenciar/identificar o indivíduo portador com outros grupos mais pessoais. Ou seja, além de nossos gostos de classe que limitam nossas atitudes de ação social, podemos nos livrar dessas amarras utilizando, nesse sentido, a moda, pois assim temos a liberdade de ressignificar o vestuário ou os acessórios utilizados pelas pessoas, com a finalidade de construir de forma mais espontânea e pessoal nossas próprias identidades.

Mesmo tendo atualmente essa “abertura” com os signos do vestuário, não podemos esquecer que ele ainda é um sistema de códigos e valores construídos socialmente. Dentro de certos parâmetros, o nosso “leque de opções” se amplia ou diminui de acordo com nosso gosto e estilo de vida, pela imitação. Simmel ([1918], 2008) contribuiu para a Sociologia da Moda ao analisar, no início do século XX, os engendramentos de prestígio que a moda trazia, instalando a disseminação da moda por meio de uma arquitetura verticalizada, ou seja, as vestimentas de maior prestígio social eram advindas das classes altas, verticalizando “de cima para baixo” a organização da moda. As elites ditavam as regras de etiqueta e os códigos de se vestir bem para as classes dominadas.

Bourdieu (*op. cit.*) salienta que o gosto dominante é constantemente renovado, a fim de manter a diferenciação hierárquica entre os demais segmentos da população, constituindo a hegemonia dos estilos de vida veiculados pela mídia e pelo senso comum. Nesse sentido, as classes sociais são vistas em movimento pela disputa das “melhores” práticas culturais, em que a vestimenta, à guisa de exemplo, pode ser comparada a um determinado tipo de investimento (capital) que é lançado na sociedade para contribuir ou questionar a reprodução da estrutura social das classes, dando maior valor às roupas de acordo com as circunstâncias em jogo. Exemplo disso é quando vemos na rua algumas pessoas vestidas para “chocar”, criando subversões dos signos da moda dominante. Os *hippies*, os *punks* e outras “tribos urbanas” são exemplos notórios, dos quais alguns signos são banalizados, como as tatuagens.



Estilo punk de vestimenta – nesta foto podemos observar vários signos distintivos e subvertidos nesse contexto cultural. Fonte:

<http://www.modarossa.com/imagenes/2012/04/Moda-Estilo-Punk.jpg>

As classes trabalhadoras, baseadas numa “cultura de necessidades”, veem o vestuário com finalidade funcional e utilitária, desconsiderando o valor distintivo das vestimentas. Isso é observado, novamente assinalando, nas vestimentas que “impessoalizam”, geralmente usadas nos ambientes de trabalho. A cultura popular pode subverter a ordem posta pelas elites,

disputando no mercado (tanto material quanto simbólico) as formas de se vestir, ora demarcando fronteiras sociais ora subvertendo essas próprias fronteiras.

Outra situação que ocorreu em sala de aula exemplifica esse fluxo. Houve um incidente em que um aluno foi posto para fora de sala por estar calçando chinelo, utensílio que não faz parte do uniforme escolar. O aluno, por sua vez, disse que gostava de chinelo, pois onde ele morava "era mais que normal usar esse tipo de calçado em todas as situações cotidianas e que "todo favelado como eu gosta mesmo e de usar Kenner. Não sou *playboy* para vir para o colégio com o melhor tênis" (palavras dele). Dentro de sala de aula, houve grande polêmica, pois um rapaz que era vizinho dele discordava de sua posição, pois mantinha o preconceito sobre os moradores de favela. Depois do incidente, ficou clara a distinção que ele fazia em usar o chinelo como questionador do próprio tênis como uniforme.

A construção do "eu" e os estilos de vida

Esses exemplos mostram que, na prática, Maria Eduarda, o aluno e outras ilustrações poderiam ser enquadrados no "meio-termo" entre as teorias de Simmel e Bourdieu. Diana Crane (2006, p. 165) salienta que o estilo está baseado na identificação pelos usos de bens de consumo:

"... não existem regras precisas sobre o que se deve vestir e nenhum acordo sobre a moda ideal que represente a cultura contemporânea. A motivação para adotar determinado estilo se baseia na **identificação com certos grupos sociais** por meio dos bens de consumo. A moda de consumo proporciona um meio para a construção e a apresentação do 'eu', que se tornaram preocupações importantes para muitas pessoas." (ibid., grifos nossos).

Ou seja, o consumo de moda é independente da origem de certo bem, fazendo com que o prestígio da moda seja atrelado à constante **inovação** que passa em seu espaço. As referências, que antes eram por *status*, agora são divididas por idade.

Voltemos ao dilema de Maria Eduarda. Ela percebeu que a moda estava muito avançada para o que ela achava que entendia. A moda foi diretamente ligada à juventude, em que os seus alunos e particularmente seus filhos poderiam estar muito mais "antenados" às tendências da época. Para não perder tempo, ela liga para sua filha e pede uma ajuda na compra da roupa para o jantar. Sua filha utiliza uma linguagem quase estrangeira: "Mãe, essa não, já está *over*; paetês para o tal restaurante do Leblon serve, para outro não, o *look* deve ser mais *soft*; você quer *vintage* ou mais *fashion*?". Como não entende absolutamente nada, fica mais confusa e fala para a filha escolher para ela, como se fosse sair com um rapaz para um jantar.

Ao ver a composição final que a filha montou, podemos observar que os itens de vestimentas são contextualizados e podem ser manipulados de forma autônoma pelos sujeitos que constroem, não importando a proveniência da marca ou se ela é “chique” ou “cafona”.

A roupa, como signo identificador, foi um dos primeiros bens de consumo disponibilizados a todas as classes sociais (Crane, 2006, p. 165). A moda atualmente é totalmente descentralizada, e o que antes era visto como etiqueta social historicamente foi deslocado para o sentido de expressão *performática* da nossa individualidade, construindo novas identidades.

O estilo e o gosto agora podem ser vistos de forma autônoma pelos consumidores, criando seu próprio estilo pessoal, baseando-o, mesmo assim, nas tendências criadas tanto pela elite e sua *haute couture* ou mesmo pelas classes sociais populares. Assim, vemos a heterogeneização das imagens de classe, libertando o indivíduo da tradição, permitindo que faça escolhas livres para criar autoidentidade(s), de acordo com o contexto social em que esteja inserido, reforçando alguns gostos e valores que os signos podem conter.

O sociólogo Anthony Giddens (1991) sintetizou que a “imagem” passada pela vestimenta são bens utilizados principalmente por jovens na expressão e percepção desse “eu” interior, modificando suas vestimentas de acordo com as mudanças advindas de sua própria identidade, adotando ou rejeitando continuamente as identidades associadas a roupas e acessórios. Portanto, no nosso contexto contemporâneo, as classes sociais nos modelam de acordo com as características do gosto e estilos de cada uma, porém o “leque” de opções nas escolhas de vestimentas é mais amplo, fazendo dos estilos mais pessoalizados uma dimensão que sobrepõe os *status* e também os *habitus* de classe, autonomizando os próprios indivíduos das estruturas sociais de produção de cultura.

Símbolos e significados da moda

Segundo Stefani (2005), na origem da indumentária (roupas e acessórios) são encontrados três motivos pelos quais a humanidade adotou o uso de roupas, sendo dois de caráter instintivo: **proteção e pudor**.

Segundo a autora, as roupas nos protegem contra as agressões da natureza, do frio, das superfícies ásperas. Em algumas culturas, o ser humano também se sente constrangido ao andar nu entre seus semelhantes e, à medida que certos valores religiosos tomaram conta da mente humana, esse caráter ganhou ainda mais força.

E então aponta que esses dois motivos, por si sós, não são suficientes para a compreensão do uso de vestimentas pelo homem, pois o argumento “proteção” não justifica, por exemplo, o fato de povos que vivem em locais de

temperaturas quentes andarem vestidos. O segundo argumento, “pudor”, também não pode ser utilizado quando pensamos em povos que usam adornos e andam nus, como é o caso de algumas tribos indígenas brasileiras.

Há, porém, um terceiro fator que deve ser levado em conta: **uso de vestimentas como adorno.**

Vestir o corpo sempre foi um dos meios pelos quais o ser humano produz significação. Essa motivação, de caráter tanto social quanto psicológico, mostra que a indumentária foi adotada como forma de expressão pela humanidade. A moda, embora seja uma forma de expressão individual, é também submetida aos ditames da sociedade e às imposições do mercado de consumo. Só se pode consumir aquilo que está sendo ofertado.

A moda, atualmente, vive seu apogeu em uma sociedade dominada pela efemeridade, sendo o símbolo máximo da renovação e da ânsia de consumo de novos produtos. Para que ela exista e sobreviva é necessário que haja uma produção de demanda. Devemos ter o constante desejo de possuir coisas novas.

A palavra “moda” muitas vezes remete à ideia de roupa, mas não está restrita apenas aos tecidos que cobrem o corpo: inclui bolsas, brincos, anéis, pulseiras, sapatos, véus, enfim, tudo que é denominado “indumentária” (além do comportamento) e que, quando apresentado em conjunto, forma um **sistema expressivo.**

E... O que é moda?

“A moda é intrínseca à vida de toda a sociedade. Mesmo aqueles que dizem não se importar com o que vestem acabam, de alguma forma, sujeitos às variações dos modismos. Afinal de contas, moda não é apenas vestir, é um conjunto de informações que orientam costumes e comportamentos e variam no tempo e na sociedade. Aí estão incluídos, além de roupas e adornos, a música, a literatura, a arquitetura, os hábitos, enfim, tudo que pode mudar com o tempo e que, a cada época, é ditado por determinada tendência.

Moda vem do latim *modus*, cujo significado é modo. Moda, segundo Palomino (*apud* Stefani, 2005), é muito mais do que roupa; é um sistema que integra o simples uso das roupas do dia a dia a um contexto maior, político, social, sociológico. O fato é que, em português, a palavra adquiriu o seguinte sentido:

moda, s. f. (fr. mode). 1. Uso corrente. 2. Forma atual do vestuário. 3. Fantasia, gosto ou maneira como cada um faz as coisas. 4. Cantiga, ária, modinha. 5. *Estat.* O valor mais frequente numa série de observações. 6. *Sociol.* Ações contínuas de pouca duração que ocorrem na forma de certos elementos culturais (indumentária, habilitação, fala, recreação etc.). S. f. Pl. Artigos de vestuário para senhoras e crianças. Antôn.: antimoda (*Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, 1980, p. 1.156).

Sendo a moda determinado uso ou costume em vigor durante alguma época, a história da moda é um livro por meio do qual se pode acompanhar a evolução

da humanidade no tempo e no espaço. Períodos de guerra, recessão, riquezas, medos e alegrias, tudo é identificado por meio da análise da indumentária.

indumentária, s. f. (de *indumentário*). 1. História do vestuário. 2. Arte do vestuário. 3. Sistema do vestuário em relação a certas épocas ou povos. 4. Traje (*Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, 1980, p. 964)".

Fonte: STEFANI, Patrícia da Silva. *Moda e Comunicação*. Faculdade de Comunicação da UFJF, Juiz de Fora-MG, 2005⁷.

Os códigos da indumentária

Stefani (2005) analisa as ideias defendidas pelo filósofo Barthes (1964), que considera a moda um dos objetos de reflexão da **Semiologia**.

A Semiologia consiste em todo sistema de signo ou de símbolos que permita a comunicação entre os homens. Tudo o que produz significação e sentidos estabelece uma comunicação e, sendo assim, existem outras maneiras de transmissão de mensagens que vão além das formas verbais. A linguagem também está contida nas expressões corporais, sendo a indumentária uma linguagem visual. A Semiologia abrange o exame de linguagens verbais e não verbais, em que o vestuário é considerado uma forma de expressão, embora de caráter visual (Barthes, 1964, p. 10).

Ai vem a questão: sendo a Semiologia, para esse autor, todo sistema de signo mediado pela linguagem, qual seria, afinal, o discurso da moda? Que linguagem é essa?

De forma contrária ao que ocorre na linguagem falada e escrita, a "língua" do sistema da moda não é fruto de um contrato coletivo com participação de toda a sociedade. Nesse caso, um grupo restrito de pessoas decide o que será a "língua" e o consumidor elabora sua fala dentro das opções oferecidas (criando identidades, estilos, padrões estéticos).

A aparência de uma pessoa expressa à outra, com a qual deseja se comunicar, informações sobre sua identidade. Mas a imagem também pode funcionar como simulacro e mostrar algo que a pessoa não é, mas gostaria de se tornar para ser aceita em determinado grupo de referência.

Por exemplo, Maria Eduarda costuma comprar suas roupas na Pavuna, em feiras alternativas que possuem confecções bem simples. No entanto, ao ter que frequentar um ambiente novo que não faz parte de sua rotina, e tendo

⁷ Para saber mais, acesse o link e leia na íntegra a monografia apresentada à Faculdade de Comunicação Social da Universidade Federal de Juiz de Fora como trabalho de conclusão de curso de graduação: http://www.facom.ufjf.br/projetos/2sem_2005/pdf/PSilva.pdf.

consciência de que o marido a levaria a um restaurante reconhecidamente localizado em uma região nobre no Rio de Janeiro... ela se sentiu obrigada a se vestir como aquele grupo de elite se veste. Procurou um shopping conceituado e reservou uma boa quantia de crédito para tal.

Maria Eduarda quer ser aceita pelo grupo elitizado e não quer fazer feio diante de seu marido; na verdade ela procurava um roupa que a deixasse parecendo ser daquele lugar.

A moda, como linguagem, é fruto de uma convenção à qual todos se submetem com o objetivo de comunicar (Maria Eduarda queria comunicar que, apesar de não pertencer àquele universo, poderia frequentá-lo, como qualquer outra pessoa).

Os símbolos, para a ocorrência da transmissão de mensagens, precisam ser compartilhados, ter uma significação em comum para várias pessoas.

Baudrillard (1972) considera a circulação, a venda e a aquisição de bens e de objetos/signos como a linguagem e o código, por cujo intermédio a sociedade se comunica e fala.

A moda é um bem simbólico, um produto gerado pela lógica industrial e inserido na indústria cultural por meio do consumo. Para Garcia e Miranda (*apud* Stefani, 2005, p. 29), produtos entendidos como símbolos servem para construir significados que causem reações em outras pessoas.

Se os significados são negociados e construídos no discurso, o objetivo do consumo de símbolos é legitimar padrões de comportamento, pois esses significados de consumo também são definidos por consenso social.

O significado dos objetos de consumo se movem de uma sociedade para outra conforme o seu contexto social; os significados expressos pelos consumidores refletem pontos de vista culturais. O comportamento de consumo pode ser explicado pela necessidade de expressar esses significados mediante a posse de produtos que comunicam à sociedade como o indivíduo se percebe enquanto interagente com grupos sociais (Miranda, 2008).

Os símbolos são muitos e podem variar em diferentes culturas. Cores, materiais e formas são alguns dos principais aspectos comunicacionais quando os objetos em análise constituem a indumentária.

Para saber mais:

Links e Textos Complementares

Simmel e a moda -

http://www.iararevista.sp.senac.br/arquivos/noticias/arquivos/1/anexos/03_IA_RA_Simmel_versao_final.pdf

Bourdieu e suas noções sociológicas no emprego do estudo da moda -
http://www.fmemoria.com.br/teoriaecritica/img/mercado_dos_bens_simb.pdf
http://www.iararevista.sp.senac.br/arquivos/noticias/arquivos/5/anexos/05_IA_RA_Setton-versao_final.pdf
www.modalogia.com.br
<http://www.fashionbubbles.com/>

AULA 07 - CONSUMO SUSTENTÁVEL

Cada vez mais se ouve falar sobre sustentabilidade. Esse assunto está em todos os lugares e faz parte da agenda de discussão de muitas empresas, instituições, organizações não governamentais, escolas etc.

Nesta aula iremos investigar um pouco sobre os temas consumo sustentável, consumo verde, consumo consciente. Para isso iniciaremos com um fragmento retirado de um artigo chamado *A contribuição do design “verde”: um estudo de caso da empresa Wöllner*:

“O conceito de sustentabilidade defende a preservação dos recursos naturais, assim como a minimização de impactos causados ao planeta, com a finalidade de resguardá-lo para a futura geração de pessoas. De acordo com Vezzolli (2008), o *design* que se intitula sustentável teria como função essencial o projeto de produtos, serviços e sistemas com baixo impacto social e alta qualidade social. Para apoiar a minimização de impactos, foi desenvolvido um grupo de princípios, os quais serão, resumidamente, listados a seguir. Eles foram chamados inicialmente de 3Rs, mas já existem estudiosos que os desmembraram em cinco leis. Eles se tornaram conhecidos, portanto, com a nomenclatura de 5Rs: Reduzir, Reutilizar, Reaproveitar, Reciclar e Repensar (Rebello, 2008). Para o entendimento geral do assunto, é interessante compreender os termos de modo sucinto, para posteriormente aprofundar as temáticas reciclar e repensar, que serão o foco principal deste texto sobre *design* sustentável e moda reciclada.

A primeira destas normas, o Reduzir, está intimamente ligada a consumir menos, preservando assim os recursos naturais do planeta. Reutilizar é o mesmo que encontrar soluções criativas para estender a vida útil de um produto, usando-o em outro contexto, diferente daquele em que foi projetado. Seguindo esse mesmo sentido, o próximo conceito, Reaproveitar, também se apropria da reutilização, porém com uma diferença essencial: a matéria-prima, que antes permanecia imutável em reutilizar, agora terá de ser modificada manualmente. Um sinônimo do reaproveitamento é a customização; em outras palavras, a agregação criativa reduzindo perdas e refugos ou colocando novos valores e utilidades para um objeto. Quanto a Reciclar, pode-se afirmar que suas características enfatizam a necessidade de inserir novamente num ciclo industrial ou reprocessar. A “reciclagem”, ou o novo ciclo industrial, é a principal diferença entre a norma anterior, o reaproveitar. O último destes

princípios, o Repensar, está relacionado diretamente a pensar o ciclo de vida total de um produto, com o principal objetivo de elaborar uma soma das energias gastas para depois avaliar se compensa desenvolvê-lo. Dessa maneira são compreendidos os dados desde a extração da matéria-prima até a fabricação do produto e, posteriormente, o seu descarte pelo consumidor, completando este ciclo de vida com o lixo ou iniciando uma nova etapa com a reciclagem” (Faria; Rebello, 2011, p. 144-145).

Artigo disponível no endereço:

<http://www.cetiq.tsenai.br/ead/redige/index.php/redige/article/viewPDFInterstitial/69/145>

A história de Maria Eduarda na RIO +20



Fonte: <http://3.bp.blogspot.com/-94hVmnz9OVI/T-N027G0WBI/AAAAAAAAAH4I/Y3zLfoxFDCo/s1600/ChargeRio%2B20luteConsumismo.jpg>

Maria Eduarda, como você leu na primeira aula, é uma ativa professora da Rede Municipal do Rio de Janeiro. Antenada e atenta às questões sobre consumo, ela resolve ir à Rio+20. Esta introdução é resultado de uma personagem fictícia (nossa Maria Eduarda) com as questões levantadas e discutidas pelos alunos – e consequentemente colegas nossos – na disciplina Antropologia do Consumo.

Como a Rio+20 foi exatamente na época de elaboração deste fórum, alguns colegas também foram lá e farão parte permanente do processo interacional proposto aqui. No entanto, no desenrolar das discussões, gostaríamos que você também aprofundasse alguns temas propostos aqui, pois a discussão sobre consumo verde, consumo sustentável e desenvolvimento sustentável ainda está aberta em todas as áreas. Seguimos com o diário de Maria Eduarda.

Hoje fui à Rio+20, pois a discussão estava muito forte em todos os jornais, entre meus colegas, entre os alunos etc. Como trabalho próximo ao Aterro do Flamengo, fica fácil dar uma passadinha no MAM, onde está havendo apresentações e estandes de empresas ditas verdes. Também fui à chamada Cúpula dos Povos, evento alternativo à Rio+20, já que este era fechado para autoridades e eu não sou ninguém para eles (rs).

Convidei alguns colegas professores e do curso que faço para ir também. Engraçado que, passando por alguns lugares, eu os vi conversando com outras pessoas sobre temas bastante pertinentes em relação ao consumo verde e consumo sustentável. Não é a mesma coisa, não? Na dúvida, parei um pouco e fui interagir com eles!

Tânia Márcia, de Rio Bonito, concorda com a viabilidade do consumo sustentável. E quando passei ela dizia exatamente assim:



Fonte: arquivo particular

“Na escola em que trabalho, estamos realizando um projeto de separação do lixo e uma firma leva para reciclagem. Os materiais orgânicos em bom estado (alimentos) são usados para preparar a ração de alguns animais, mas a poucos metros da escola há tratamento de esgoto no qual os resíduos são jogados no rio que passa ao lado. O que fazer? Estou trabalhando com os alunos, a partir do filme: *Lixo Extraordinário*, (sugerido pelo curso), algumas técnicas de reciclagem e reaproveitamento de materiais, com criatividade e ressignificação de conceitos, mas gostaria de mostrar para meus alunos que os governantes têm se reunido e têm dado soluções e resolvido muitos dos problemas e que em 20 anos foram tomadas as medidas cabíveis para resolver muitas questões, principalmente no que tange aos menos favorecidos. Gostaria de mostrar para eles que a Rio+20 não é só um momento de festa, e sim um passo grande para muitas transformações.”

Pois é... Ela afirma que é viável o caminho da sustentabilidade, mas até o momento não entendi muito bem o que seria isso. Vou caminhar mais um pouco aqui para ver se acho alguma coisa ou alguém que me explique o tema. Será que procuro Carla e Julinho, os que fizeram aquele desenho?

Atravessando um mar de gente, vejo que as pessoas que falam sobre sustentabilidade, para meu espanto, não sabem muito sobre ela: lixos no chão, uma infinidade de coisas que poderiam ser revistas. Carla Musa me disse que viu muito material de propaganda e promoção, muito plástico e papel sendo consumidos nessa Rio+20, sem contar o ar-condicionado super gelado!! Haja eletricidade! E ela ainda ganhou vários brindes!

Andando mais pelo evento, Elizete Tavares reclamava da omissão das três potências mais poluidoras do planeta: EUA, China e Alemanha. Para ela, não comparecer aos debates nem enviar um representante mostra que a temática não está em pauta para eles. Encontrei alguns indígenas protestando pela falta de incentivo do BNDES aos seus empreendimentos, e depois vi no jornal esta foto:



Fonte: Arquivo particular

A festa estava linda! Muita diversidade de povos, de ideias e de conceitos sobre consumo. Desde os que defendem uma tal de economia verde e desenvolvimento sustentável até outros que eram mais radicais, querendo acabar com o sistema perverso que é o capitalismo. Sim, tinha um mercado de ideias, mas qual escolher? Vim marchando com os indígenas e conversando sobre economia verde. Alguns estudantes que acompanhavam o protesto disseram que economia verde é o “capitalismo pintado e *cool*”, e que empresas como a Natura seriam um exemplo desse modelo. Mas ainda fiquei encucada com as diferenças entre os modelos...

Voltando à Cúpula, me perdi nos infinitos debates sobre o Código Florestal que estava em votação no Congresso. É limite de desmatamento, é proteção de áreas de preservação ambiental, é reflorestamento... Eu confesso que me perdi, pois todos alegavam que tal mudança na Lei Ambiental favorecia o *agrobusiness*, mas a Monsanto, com representantes ali, dizia que não, iria fomentar o tal bordão do desenvolvimento sustentável.

Nos dias seguintes, fiquei encucada com tais propostas e, muito confusa ainda, conversei com mais colegas de curso e com meus alunos sobre ações que levassem nosso planeta ao consumo sustentável. Por onde podemos começar? Lembrei de Tânia, mas no colégio em que trabalho não temos espaço para tal reaproveitamento, pois a diretora não se interessa muito por essas proposições. A escola seria um espaço interessante para iniciar tal debate. Gabriel Tirré, no calor da discussão de que a sustentabilidade é o

canal para um modelo realmente democrático de sociedade, como bem aguerrido que ele é, questiona: “Como podemos pensar em discurso democrático e comprometimento em uma sociedade capitalista?! Essas palavras não combinam com o conceito de acumulação de capital a qualquer custo”. E voltamos à estaca zero.

Se o modelo capitalista de produção apenas se traveste de sustentável, como podemos pensar em alguma coisa em cima dele? Querendo ou não, é o modelo global de produção, circulação e mais, como vi em meu curso, de *consumo*. Lucilane de Araújo, nossa querida colega de Niterói, diz que:

“Apesar de ainda ser um grande desafio, eu acredito que o consumo sustentável seja um futuro possível.

Embora pense que atitudes mais efetivas por parte dos administradores, com regras mais ecológicas e, principalmente, com punições severas às empresas e empresários que as descumprissem pudessem ser mais fáceis de serem implementadas, uma vez que existem muito menos empreendimentos do que habitantes, sabemos que a lógica vigente é a do capitalismo, a da satisfação financeira imediata a qualquer custo, o que torna essa prática uma realidade distante.

Portanto, aposto minhas fichas nas atitudes individuais, na crença de que eu mais você fazendo algo já somos mais do que apenas dois. Nossa sociedade carece de uma mudança de valores. Apenas quando passarmos a não nos percebermos como inferiores por não estarmos compartilhando o último lançamento tecnológico, que traz apenas uma mudança de leiaute em relação ao anterior, quando ficarmos satisfeitas com a nossa bota e não sentirmos quase uma dor física por não termos no nosso sapateiro uma *uncle boot* e percebermos que a água que alguns usam para “varrer” a calçada não é a responsável pela seca do nordeste, mas trata-se de um desperdício de água potável e, portanto, não é um uso cidadão da mesma, aí estaremos no caminho para uma sociedade mais igualitária e ecologicamente sustentável.

E como a educação é importante! Claro que nosso papel como educadores é muito importante, mas educação não se restringe à sala de aula, ao colégio; antes, ao contrário, defendo a importância da família, talvez da mãe, principalmente.”

Agora complicou de vez! Escolhas individuais incidem no sistema como um todo? Mas sempre reflito que andorinha só não faz verão... Pois é, vou ver se estudando o tema e conversando sobre nossas experiências em educação ambiental, em participação de eventos como a Rio+ 20 e a Cúpula dos Povos, posso, enfim, saciar essa minha vontade de entender os desafios de hoje.

Fico por aqui, pois ainda tenho que fazer provas para o final do bimestre e esquentar o jantar para o pessoal de casa.

Grande abraço
Maria Eduarda, em 21 de junho de 2012

Os dilemas de Maria Eduarda ao visitar a Rio+20 são pertinentes à medida que revelam desafios teóricos colocados às ciências em nosso tempo. Esta aula tratará da nova preocupação dentro do movimento ambientalista internacional: a causa dos problemas ambientais são os hábitos de consumo e estilo de vida. Consideraremos o quão ambientalmente insustentável é o modelo hegemônico baseado numa desigualdade intergeracional. Passaremos pelo pensamento ambientalista dominante, segundo o qual os meios legitimados e institucionalizados socialmente para transmitir o discurso de responsabilidade social e ambiental é capitaneado pelos setores do Estado nos países centrais, as instituições intergovernamentais, setores empresariais, e as ONGs. Por último, estudaremos como o novo discurso coloca a origem do problema no **consumo**.

O problema do consumo sustentável ainda está engatinhando, tendo diversos desdobramentos. Por ser recente, apresenta muitas ambiguidades e incoerências, pois os agentes transformadores estão **formando novos valores**. A esfera do debate é muito ampla e complexa. Passa pelo consumo individual (a esfera privada), que reflete em consequências políticas (a esfera pública). Como pensar em novas modalidades de consumo que abarcam o interesse comum quando a sociedade do consumo nos remete à individualidade, a riscos, ao consumo desenfreado, à constante insaciabilidade do indivíduo frente às infinitas ofertas de consumo? Nessa dialética, veremos que o campo do consumo também pode criar novas possibilidades de luta política e simbólica.

Neste ponto, como a Antropologia, compartilhando a questão com outras disciplinas científicas, pode contribuir para a reorientação dos consumidores/cidadãos? Existe diferença entre consumo verde e consumo sustentável? A política de inclusão social promovida por um Estado que visa incentivar o consumo em diferentes camadas sociais e discurso em prol do consumo sustentável são valores antagônicos? Consumo verde e consumo sustentável são viáveis e necessários ou constituem uma falácia moralizante?

A valorização do trabalho artesanal em comunidades primitivas estaria de alguma forma contribuindo para idealizar e mitificar o modo como as sociedades tradicionais consomem como sendo menos capitalistas e mais sustentáveis? Nesta aula procuraremos abordar um pouco mais esse assunto complexo das mudanças nos padrões de consumo, partindo da Antropologia sem negar o diálogo necessário com outras disciplinas.

A questão ambiental e a consolidação de seu campo – algumas considerações

É possível notar a emergência e a centralidade da questão ambiental nas políticas de *mainstream* das últimas décadas, dando origem a um significativo campo de estudos. Num primeiro momento da constituição desse campo, ambientalistas dedicaram-se a questionar a expansão demográfica de países em

desenvolvimento como geradora de grande pressão humana sobre os recursos naturais do planeta. Após a Conferência de Estocolmo, na década de 1970, os países em desenvolvimento reuniram argumentos para sustentar a tese de que a causa da crise ambiental está localizada nas nações industrializadas, uma vez que o estilo de produção industrial capitalista ou socialista demanda grande quantidade de recursos e energia, causando grande parte da poluição e do impacto ambiental. Durante a Rio-92, tais questões ganharam novo contorno. As negociações preliminares propiciaram controversos debates sobre a contribuição relativa de diferentes estilos de vida e práticas de consumo para os problemas ambientais em nível global. Dessa forma, inaugurou-se um deslocamento dos problemas ambientais causados pela produção para os problemas ambientais causados pelo consumo (Portilho, 2004).

Diversos autores mostram que, se os estilos de vida burguês e proletário centravam-se no desempenho na esfera do trabalho, na sociedade pós-industrial o centro de atividades fundamentais tornou-se o lazer e o consumo. Assim, o nível e o estilo de consumo se tornam a principal fonte de identidade cultural e de participação na vida coletiva, além de caminhos privilegiados para análise e compreensão das sociedades contemporâneas (Portilho, 2004, p. 2).

Uma das estratégias de enfrentamento da questão ambiental e estímulo à mudança por parte dos ambientalistas – políticos, especialistas, organizações da sociedade civil – após a década de 70 foi o movimento pelo consumo verde. O objetivo foi incitar ações individuais conscientes, bem informadas e preocupadas com o meio ambiente. Surgiu a ideia de um 'consumidor verde' "definido como aquele que, além da variável qualidade/preço, inclui em seu 'poder de escolha' a variável ambiental, preferindo produtos que não agredam ou são percebidos como não agredindo o meio ambiente" (Portilho, 2004, p. 4). Eles pretendiam com isso que os produtores percebessem que havia uma mudança na demanda, que consumidores estavam dispostos a trocar de marca ou parar de comprar produtos de marcas que não se preocupassem com o meio ambiente.

Críticos ao consumo verde ressaltam que ele combate apenas uma parte da equação: a tecnologia utilizada na produção. Todavia, esquecem de pensar os processos de produção e de distribuição e a cultura do consumo. Outra crítica se refere à responsabilização individual do consumidor. Nesse caso, a estratégia regulatória é transferida do Estado para o mercado e desse para o cidadão que possui o poder de consumir. Valoriza-se, assim, a contribuição pessoal do consumidor bom cidadão. Supõe-se que, se os consumidores obtiverem conhecimento suficiente, terão consciência ambiental. Esta será traduzida em comportamentos saudáveis. No entanto, observou-se que o simples acesso a conhecimentos relacionados à questão ambiental não levou a estilos de vida e a práticas ambientalmente corretas.

As informações disponibilizadas ao público leigo eram por vezes muito especializadas e ininteligíveis, impossibilitando o julgamento correto por parte do consumidor. Nem mesmo os especialistas estavam em acordo quanto ao modo como riscos e incertezas deveriam ser encarados. Afora isso, a perspectiva do consumo verde deixou de enfocar aspectos como redução do consumo, descartabilidade e obsolescência planejada, preferindo enfatizar a reciclagem, o uso de tecnologias limpas, a redução do desperdício e o incremento de um mercado verde. Por último, o tema da desigualdade no acesso desapareceu do debate. Quando muito, tem-se apenas o repasse dos custos ambientais para o consumidor (Portilho, 2004).

Devido a tais críticas, a estratégia de produção e consumo verde passou a dar lugar a uma outra, a de produção e consumo de bens sustentáveis. A mudança para o consumo sustentável implica pensar que uma alternativa para as ações individuais poderia estar na formação de comprometimento com a moralidade pública e na implementação de políticas multilaterais de regulação da produção e do consumo. Trata-se de incentivar a preocupação não só de *como* os recursos são utilizados para incluir o *quanto* eles são utilizados, tornando-se uma questão de acesso, distribuição e justiça. Sem desconsiderar o papel dos consumidores individuais, a ideia de consumo sustentável não se resume às transformações comportamentais de indivíduos ou alteração no *design* dos produtos e serviços para atender ao novo mercado.

No Brasil, tem-se de um lado uma parcela significativa de consumidores com padrão de consumo dispendioso, comparável ao dos países ricos. De outro, há uma maioria que, para sobreviver, consome pouco, mas que também persegue hábitos de consumo insustentáveis. Dessa forma, as políticas de consumo sustentável no Brasil têm se preocupado com a eliminação da pobreza. O Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) informa que 24,7 milhões de brasileiros são considerados indigentes, vivendo com menos de R\$ 75 de renda familiar por mês (2004). E o RDH (2006) destaca que, em 2004, o Brasil era o quarto país em desigualdade de renda no mundo, depois da Namíbia, Lesoto e Serra Leoa. Por isso, Ortigoza & Cortez (2009) consideram pertinentes políticas salariais que procuram elevar o piso mínimo de consumo daqueles que vivem abaixo de um padrão garantidor de uma vida digna.

Outro dado importante apresentado pelas autoras é que conforme cresce a renda as pessoas obtêm acesso a outros bens de consumo que não apenas alimentos. A prosperidade crescente também dá acesso a bens que asseguram novos níveis de conforto, conveniência e entretenimento para milhões de pessoas. No geral, levantamentos mostram que, nos países pobres, os gastos com alimentação são maiores que nos países ricos e desenvolvidos, quando considerados em relação às despesas domésticas *per capita*. Entretanto, isso não é garantia de que essa população se alimente bem e melhor. Antes disso, demonstra que, para os menos favorecidos, o grande desafio é mesmo a sua

sobrevivência, por isso colocam a alimentação em primeiro lugar quando não restam condições para as outras necessidades consideradas “supérfluas”.

No Brasil, o desperdício e as desigualdades também são observáveis na indústria de energia comercial e no uso de seus produtos. Muitos processos industriais usam mais energia que o necessário para seu funcionamento. Um exemplo são as perdas superiores a 50% de energia nos sistemas de refrigeração dos prédios comerciais, nos quais seus usos não são racionalizados nem utilizados equipamentos adequados. As perdas de energia e os impactos ambientais ocorrem em cada etapa, desde a extração até o serviço. Portanto, o uso final e a eficiência de serviço são particularmente importantes na economia da energia e na redução dos custos ambientais e econômicos (Ortigoza; Cortez, 2009). Para essas autoras, as principais formas de reduzir a demanda são:

- **mudanças de comportamento: exercendo atividades que exijam o uso de pouca ou nenhuma energia comercial, redução do desperdício por meio de seu uso racional e eficaz;**
- **investimento em educação e treinamento;**
- **alterações na estrutura dos sistemas urbanos e de transporte, a exemplo da cidade de Curitiba;**
- **utilização de mais engenharia: utilizar equipamentos e processos industriais que consumam menos energia e aumentar a eficiência do uso de energia (Ortigoza; Cortez, 2009, p. 49).**

O Brasil e a construção de políticas ambientais – Um breve esboço

O Brasil detém a maior floresta tropical do mundo: a Floresta Amazônica. Como signatário da Agenda 21, o país se tornou um dos propulsores de um novo modelo de desenvolvimento econômico, tentando se enquadrar nas orientações de sustentabilidade e de respeito ao meio ambiente. O fortalecimento de políticas desse tipo é evidente. A organização do campo ambiental brasileiro está avançando significativamente. É notável a presença desses projetos em diversos setores: ONGs, empresariado, sociedade civil e governos destoam em uníssono de que o Brasil necessita se enquadrar num modelo de desenvolvimento sustentável.

Mas o que é desenvolvimento sustentável, que orienta a política ambiental brasileira? A Agenda 21 demonstra algumas diretrizes para poder chegar a esse patamar: elaboração de políticas de erradicação da pobreza (Princípio 4), redistribuição de renda, proteção e fiscalização ambiental, redução de padrões insustentáveis de produção e consumo (Princípio 8) e descentralização política para capacitação endógena para o desenvolvimento sustentável (Princípio 9) entre outros.

As políticas de regulação do desenvolvimento na Região Amazônica não são recentes. Em 1953, foi estabelecido por Getúlio Vargas um marco político: o estabelecimento da Amazônia Legal. Diversos modelos foram implementados ali no intuito de desenvolver a região economicamente e, assim, tirá-la do atraso em relação às outras regiões do país.

Tavolaro (2000) demonstra que a questão ambiental sofre inflexões durante certos períodos históricos: ora como questão fundamental, ora como relegada a segundo plano. A chamada “primeira onda” ocorreu entre 1880 a 1910 na Europa Ocidental, e foi totalmente ignorada por aqui. A “segunda onda”, ocorrida na década de 1970, já problematizava alguns aspectos ambientais relevantes em democracias industriais avançadas. O Brasil, nessa época, estabeleceu um modelo de desenvolvimento que ia de encontro a essa “onda”, estabelecendo políticas públicas de incentivo ao desmatamento e à migração em direção a Região Amazônica. O plano autoritário e centralizador da implementação da política é refletida no relatório Imazon (2007): grandes desmatamentos, desenvolvimento desigual e insustentável. Os efeitos são devastadores: grilagem, concentração de terra e de renda, pouca produtividade após o *boom* de extração intensiva incentivado pelo governo e violência no campo, entre outras.

Schneider e outros autores (2000) conceituaram esse processo como de **boom-colapso**: no momento de ocupação e extração dos recursos locais, o desenvolvimento do PIB e do IDH naquela parte – aqui entendida como zona sob pressão (Imazon, 2007, p. 9) – aumentam vigorosamente. Todavia, a partir da exaustão de retirada desses recursos, a produtividade decresce, juntamente com outros índices que medem as situações socioambientais. É quando ocorre colapso, pois esse pico e decréscimo ocorrem em curtos prazos. As regiões que já passaram pelo processo boom-colapso são cunhadas pelo termo de região desmatada.

Os índices da região sob pressão demonstram que, com a falta de regulação do poder público frente aos esquemas de grilagem e de desmatamento, a violência é o imperativo da região. O que se demonstra é que os detentores de maiores recursos econômicos agem de forma coercitiva frente às populações tradicionais, aos pequenos agricultores e à sociedade em geral.

Na falta de políticas ambientais vigorosas nas décadas subsequentes (1980-1990), essa fronteira de desmatamento foi se ampliando, mantendo essa dinâmica perversa de retirada exaustiva, de violência e de falta de Poder Público eficiente. Nesse mesmo tempo, o campo ambiental foi se institucionalizando no Brasil, fazendo pressões multissetoriais (Viola; Leis, 1995, *apud* Tavolaro, *op. cit.*) frente ao descaso público e da política de desmantelamento do Estado promovida nessa época.

O modelo, que chamarei aqui de neoliberal, foi deixado de lado pelo Governo Lula. Esse governo, desde a sua implementação, deu novo foco para a política ambiental. Em consonância com o aumento de influência do campo na sociedade, o governo adotou políticas bastante avançadas em relação ao desenvolvimento sustentável.

Em 2004, o Ministério do Meio Ambiente, capitaneado por Marina Silva – ambientalista de grande prestígio no campo – **promoveu o Plano Amazônia Sustentável (PAS)**. Esse projeto foi bastante discutido com movimentos sociais ligados ao PT, agora partido da situação, e traz estratégias bastante interessantes na implementação de um desenvolvimento mais igual e sustentável na Amazônia. **Porém o projeto apresenta algumas incongruências políticas e, com isso, de aplicabilidade efetiva.** Mesmo tendo um nome de peso no Ministério do Meio Ambiente, a implementação do projeto ficou sob responsabilidade do Ministério do Planejamento, então comandado por Paulo Bernardo, trazendo desgaste político dentro do governo. O próprio caráter híbrido do governo, que encontra em sua base aliada tanto ambientalistas como ruralistas, é um foco importante da aplicabilidade do projeto. O Executivo reflete essa disputa interna: ao mesmo tempo que abre espaço para ações ambientais efetivas, demonstra vontade política de ampliar políticas de *agrobusiness* e de extrativismo intensivo.

Nesse aspecto, chegamos ao ponto crucial desta aula: ao analisar a organização sistêmica, atualmente é muito mais fundamental o uso ativo, crítico e ecologicamente sustentável das modalidades de consumo. O consumidor é o protagonista da consolidação de ambos os processos, seja de hiperconsumo destrutivo ou alternativo, local e global, que visa a integração produção-consumo planetária de forma que seja igualitária e que mantenha a Terra em sua capacidade de fornecimento de recursos naturais por um longo período. Mas como proceder? A seguir, discutiremos o deslocamento da questão ambiental para o campo do consumo e as consequências da nova percepção dos consumidores como cidadãos ativos e agentes de transformação.

O consumidor como novo ator social e as novas políticas sustentáveis

Para entender o papel do consumidor nessa questão, vale ressaltar que a sociedade de consumo é, ao mesmo tempo, um sistema da abundância, mas também produz faltas e carências, tanto simbólicas quanto emocionais, vinculando dois termos ambíguos como excesso e falta como processos ordenadores. Entretanto, o sistema consumista atual não tem sido eficiente em prover, mesmo para os incluídos, vida boa e digna. A associação da qualidade de vida à quantidade de consumo provoca um ciclo devastador que relaciona supertrabalho com superconsumo ostentatório, trazendo impactos negativos tanto para a formação individual quanto para o meio ambiente, sendo extraído ao máximo em uma velocidade crescente, na tentativa irresoluta de cobrir as demandas insaciáveis.

A felicidade e seus mitos, atualmente, podem ser mensuráveis, individualizando-a (simbolicamente, materialmente etc.), desvinculando-a dos interesses comuns e coletivos. Percebemos que, nessa perspectiva, o cidadão é reduzido à esfera do consumo, transformando o ato de saciar as suas necessidades em uma obrigação moral e cívica de consumir. Essa pretensa igualdade utilitária, na visão de Canclini (2005), não é mais que o reordenamento das diferenças sociais. Os vínculos identitários são globalizados em posses de bens, naquilo que se possui (p. 30). Ao deslocar a necessidade para o consumo, desenvolvem-se novas possibilidades de criação de identidades culturais, repercutindo na organização da vida coletiva. No momento, a consequência da exploração excessiva de todos os recursos é que somente uma parte minoritária se beneficia dessa riqueza, trazendo iniquidade intergeracional e esgotamento futuro das reservas naturais em curto prazo.

Necessitamos de duas Terras a mais para manter o modelo de universalização pelo consumo, tendo por referência os padrões das sociedades desenvolvidas.

O novo ambientalismo constrói seu discurso no âmbito do consumo, frente à finitude dos sistemas naturais em relação à (im)possível universalização do consumo, agravando os conflitos distributivos e ambientais associados à insustentabilidade ambiental, tratando a questão como justiça ambiental. Como observamos, na consolidação do campo ambiental, o que está em jogo são diversos atores e práticas tendo pluralidade ideológica, e ainda está em disputa a hegemonia do discurso de prática sustentável. É mais que urgente fazer o aprofundamento do debate, pois os problemas e as ações locais repercutem globalmente. Nesse aspecto, o consumo sustentável e a discussão de estilos de vida do consumo e do meio ambiente acarretam mudanças na esfera e na cultura política (Giddens, 1996, *apud* Portilho, 2004). Atuar politicamente acarreta políticas de vida: **lutas de como devemos viver; como indivíduos e como humanidade**, submetidos às decisões humanas, tal como o ambientalismo propõe. Isso se reflete em possibilidades de renascimento não institucional do político, em que as formas tradicionais estão esgotadas ou perderam credibilidade, constituindo formas de expressão de uma nova cultura política.

Assim, abrimos margem para uma perspectiva mais otimista. A constituição da cidadania como política de vida auxilia na formação de novos espaços emancipatórios, renovando as relações entre as esferas pública e privada e abrindo novos espaços para negociação entre o indivíduo e a sociedade.

Para Braudrillard (1981, *apud* Appadurai, 2008), o consumo (ou demanda) surge como uma série de práticas e classificações sociais, ao invés de pura e simples necessidade humana. Gell (*in* Appadurai, 2008) mostra que na

Índia, para os gondes, o consumo é intimamente ligado a exibições coletivas, ao igualitarismo econômico e à sociabilidade. Para esse grupo, há interesse em manter as tradições tribais, e o consumo gira em torno desse contexto. Assim, não há interesse em adquirir mercadorias fora da tradição, mesmo havendo capital e acesso para tal.

O consumo, para esse autor, é eminentemente social, relacional e ativo, em vez de privado, atômico e passivo. As pessoas escolhem o que vão consumir, são motivadas por interesses e crenças diversas, podem até ser motivadas pela publicidade, mas não é garantido caso seja feito. O autor afirma haver dois tipos diferentes de relação entre consumo e produção: de um lado é determinada por forças sociais e econômicas, de outro pode manipular essas forças econômicas e sociais.

A agência da vida privada, suas reações e mudanças afetam as instituições globalizadas da modernidade, criando uma nova subjetividade no campo político. Entretanto, ainda é pequena a produção literária que associa a nova cultura política com a questão ambiental.

A reivindicação política implicaria, portanto, tanto o direito de ascender e pertencer ao sistema sociopolítico quanto o direito de participar na elaboração do sistema, definindo então aquilo de que queremos fazer parte. A cidadania não pode ser desvinculada do consumo, atividade em que atualmente sentimos que pertencemos e fazemos parte de redes sociais. Canclini (2005, p. 34) centraliza o consumo como **núcleo** daquilo que na política é relação social: o exercício da cidadania, **reposicionando o eu consumidor para o nós cidadãos, ou seja, devemos pensar e fazer política por meio do consumo.**

O consumerismo individual, ativo e capaz de racionalizar que seu ato tem consequências ambientais perversas, se associa e se identifica nas redes compartilhadas, criando novas reivindicações de direito como consumidor. A partir das ações individuais, criam-se ações de caráter coletivo, podendo ampliar as possibilidades de ambientalização e politização das relações de consumo, contribuindo para a construção da sustentabilidade e para a participação na esfera pública. Ambientalismo pode ser visto como um potencial politizador da esfera cotidiana, incluindo as atividades de consumo. E a prática consciente, por sua vez, revela uma rede de intercâmbio de informação e de aprendizagem do exercício da cidadania, organizando e modelando as relações de forma horizontalizada.

Essa rede pode ser expressa quando ocorrem os boicotes a determinados produtos de empresas consideradas politicamente incorretas. Atualmente há a tendência a conhecer a origem dos produtos, assim como a forma de tratamento de seus empregados, o processo de trabalho para produzir a mercadoria. Há dois lados nessa vertente: por um lado, para as empresas responsáveis cria-se uma nova forma de agregar valor aos seus produtos e serviços, como o selo

verde da madeira ou o papel reciclado. E também há o encorajamento da população a observar essas questões na hora de escolher o produto; vemos crescer o número de pessoas preocupadas com o meio ambiente e escolhendo produtos pautados nessa lógica de consumo, o chamado consumo verde.

Observamos que esse consumo verde apresenta limitações e que o consumo sustentável é uma transformação radical das relações políticas em seu sentido mais amplo. A criação de organismos de defesa do consumidor (ODCs) se aproxima cada vez mais da agenda ambientalista numa via de mão dupla, de incorporação mútua das lógicas.

Consumo consciente e sustentável é possível?

Ao entendermos o consumo inserido no cenário desigual de disputas e apropriações no interior das sociedades, entendemos que a posição ativa do indivíduo reflete essa disputa. Como Canclini (2005, p. 35) salienta, ao nos posicionarmos como cidadãos e consumidores, selecionamos os bens e nos apropriamos, definimos o que é **publicamente** valioso. Os direitos se mudam com a prática e com o discurso, indicando o estado de **luta** pelo reconhecimento de que os outros sofrem os mesmos impactos ambientais no ato individual de consumir, abrindo espaço destes e de todos como sujeitos políticos de interesses válidos, valores pertinentes e demandas legítimas, fazendo das práticas sociais uma atribuição consentida entre todos.

Nesse sentido, o consumidor também pode ser um ator social crítico, além do utilitarismo neoclássico, constituindo possibilidades de expansão ou redução da cidadania, ao definir novas regras de reciprocidade, de obrigações e garantias. Ao trazer a questão ambiental à tona, as subjetividades compartilhando conscientemente valores e práticas alternativas, repensamos a sustentabilidade como estratégia política de renovação da sociedade, praticando, assim, ativamente a reelaboração do sistema socioambiental.

Os meios eletrônicos, que fizeram irromper as massas populares na esfera pública, deslocaram o desempenho da cidadania em direção às práticas de consumo. Estabeleceram outras formas de entender as comunidades, de se informar, assim como de conceber e exercer seus direitos. O público passou a recorrer aos rádios, à TV e, mais que nunca, à internet para conseguir aquilo que as instituições cidadãs não proporcionavam mais. Redes de economia solidária, de consumo ecológico e práticas de sustentabilidade trocam ideias, valores e experiências como modeladores de sua cidadania socioambiental. Em um lugar determinado, pelas redes sociais, trocam informações, realizam encontros e centralizam suas discussões em prol de um interesse comum.

O projeto utópico de “sociedade sustentável” necessita que os consumidores pensem e sejam pensados como um dos principais portadores desse projeto. A politização do “consumidor responsável” exerce pressão sobre

o sistema de produção, criando novas relações solidárias entre produtores, comerciantes e consumidores. Essas formas alternativas de produção e distribuição precisam contar com a **identificação** e a **participação** dos consumidores, para fazermos pressão sobre as agendas hegemônicas, num viés transformador. Nas esferas domésticas, podemos ampliar nossas práticas compartilhadas, centralizadas no **valor da solidariedade ambiental**, agregando forças e sistemas numa rede alternativa de emancipação política. Atuar localmente e agregar valores compartilhados podem trazer reflexos de cidadania global.

Referências bibliográficas

- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF, 2008.
- BARBOSA, Livia. *Igualdade e meritocracia: a ética do desempenho nas sociedades modernas*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2003.
- _____. *Sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (orgs.). *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2006.
- BARROS, Carla Fernanda Pereira. *Trocas de hierarquia e mediação: as dimensões culturais do consumo em um grupo de empregadas domésticas*. Tese de Doutorado (Administração) Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Instituto Coppead de Administração, Rio de Janeiro, 2007.
- BARTHES, Roland. *Elementos de Semiologia*. Trad. Izidoro Blickstein. São Paulo: Cultrix, 1964.
- BAUDRILLARD, Jean. *Pour un critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard, 1972.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (org.). *Bourdieu*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 39. São Paulo: Ática, 1983.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro/Lisboa: Difel/Bertrand Brasil, 1989.
- BUENO, Maria Lúcia; CAMARGO, Luiz O. de Lima (org.). *Cultura e consumo: estilos de vida na contemporaneidade*. São Paulo, Ed. Senac, 2008.
- CRANE, Diana. *A moda e seu papel social: classe, gênero e identidade das roupas*. São Paulo: Ed. Senac, 2006.
- _____. Reflexões sobre a moda: o vestuário como fenômeno social. In: CAMPBELL, Colin; BARBOSA, Livia (orgs.). *Eu compro, logo sei que existo: as bases metafísicas do consumo moderno*. In BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (orgs.). *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2006.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e cidadãos*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

- CELENTANO, D.; VERÍSSIMO, A. (orgs.). *O avanço da fronteira na Amazônia: do boom ao colapso*. Belém: Imazon, 2007.
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano 1: artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CORTEZ, A. T. C.; ORTIGOZA, S. A. G. (orgs.). *Da produção ao consumo: impactos socioambientais no espaço urbano [online]*. São Paulo: Editora Unesp/Cultura Acadêmica, 2009.
- COSTA, Antônio Galdino. Moda/indumentária em culturas juvenis: símbolos de comunicação e formação de identidades corporais provisórias em jovens do Ensino Médio. *Revista Conexões*, v. 5, n.1, 2007.
- FORTY, Adrian. *Objetos de desejo: design e sociedade desde 1750*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- GARCIA, Carol; MIRANDA, Ana Paula. *Moda é Comunicação*. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2005.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GERHARDT, Cleyton; ALMEIDA, Jalcione. A dialética dos campos sociais na interpretação da problemática ambiental: uma análise crítica a partir de diferentes leituras sobre os problemas ambientais. *Ambiente e Sociedade*, v. 8, n. 2, 2005.
- GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LINTON, Ralph. O homem: uma introdução à Antropologia. 3ª ed. São Paulo: Martins, 1959. [Citado em LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 106-108]
- LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MAIA, Antônio Cavalcanti. *Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional*. Palestra proferida no Seminário Diversidade Cultural Brasileira, 2004.
- MATTOS, André Luis L. B. *Antropólogos e Antropologia, entre o acadêmico e o não-acadêmico: outras inserções*. Dissertação (Mestrado). IFCH – Unicamp, março de 2003.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MEZABARBA, Solange Riva. *Antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Senai/Cetiqt, 2010.
- MILLER, Daniel. *Teoria das Compras: o que orienta as escolhas dos consumidores*. São Paulo: Nobel, 2002.
- _____. Pobreza da moralidade. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, n. 17, p. 21-43, 2º sem. Niterói, EdUFF, 2004.

- _____. Consumo como cultura material. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 33-63, jul./dez. 2007.
- MILLS, Charles Wright. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969 [1959].
- MIRANDA, Ana Paula de. *Consumo de moda: a relação pessoa-objeto*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2008.
- OLIVEIRA, Pêrsio dos Santos. *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Ática, 1995.
- PALOMINO, Érika. *A moda*. São Paulo: Publifolha, 2002.
- PORTILHO, Fátima. *Consumo verde, consumo sustentável e ambientalização dos consumidores*. Anais do 2º Encontro da APPAS, Indaiatuba, 2004.
- _____. *Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- ROCHA, Everardo. Culpa e prazer: imagens do consumo na cultura de massa. *Comunicação, cultura e consumo*. São Paulo, v. 2, n. 3, p. 123-138, 1985.
- _____. *Representações do consumo: estudos sobre a narrativa publicitária*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- ROCHA, Everardo. Os bens como cultura: Mary Douglas e a Antropologia do Consumo. In: DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens: para uma Antropologia do Consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- RYBCZYNSKI, Witold. *Casa: pequena história de uma ideia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- SCHNEIDER, R.; ARIMA, E.; VERÍSSIMO, A.; BARRETO, P.; SOUZA Jr., C. Sustainable Amazon: limitations and opportunities for rural development. *World Bank Technical Paper*, n. 515. Environment Series. Washington: World Bank, 2000.
- SLATER, Don. *Cultura do consumo & modernidade*. São Paulo: Nobel, 2002.
- STEFANI, P. S. *Moda e comunicação: a indumentária como forma de expressão*. Monografia apresentada à Faculdade de Comunicação Social da Universidade Federal de Juiz de Fora, como trabalho de conclusão de curso de graduação. Juiz de Fora, 2005.
- TAVOLARO, Sergio B. F. Sociabilidade e construção de identidade entre antropocêntricos e ecocêntricos. *Ambiente e Sociedade* (Campinas), v. III, p. 63-84, 2000.
- VEBLÉN, Thorstein. *A Teoria da Classe Ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os economistas.
- YACCOUB, Hilaine de M. *Prólogo da dissertação de mestrado 'Atirei o pau no 'gato': uma análise sobre consumo e furto de energia elétrica (dos "novos consumidores") em um bairro popular de São Gonçalo-RJ*. Niterói, 2010.
- _____. A chamada "nova classe média": cultura material, inclusão e distinção social. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 197-231, jul./dez. 2011.

SITES

<http://www.significados.com.br/senso-comum/>

<http://www.mundoeducacao.com.br/filosofia/senso-comum.htm>

<http://cadernosociologia.blogspot.com.br/2009/10/o-que-e-realmente-o-senso-comum.html>

CAPÍTULO 4:

Retóricas Sobre o Aborto no Brasil

Autor: Carlos Abraão Moura Valpassos

Retóricas sobre o Aborto no Brasil

APRESENTAÇÃO

O Aborto possui uma capacidade eminente de suscitar a reflexão e o debate sobre um aspecto que tem o condão de despertar e aguçar o interesse humano: a questão da vida e da morte. É justamente neste sentido que a abordagem do Aborto por meio do arcabouço conceitual da Sociologia e da Antropologia parece mais relevante, pois, ao suscitar o dilema entre a morte e a vida, ou mesmo a definição dessas duas categorias, esse tema torna possível desvendar, articular e contrapor diversas representações sociais, configurando um denso quadro de significados, contrastes e tensões.

O ato de abortar tem sido ponto focal de um dos mais acirrados debates ocorridos ao longo de todo o século XX, sobretudo a partir da década de 1970, e que atingiu atualmente, no Brasil, seu auge. As origens dessa contenda remontam, no entanto, a tempos muito anteriores e não se vislumbra, num horizonte próximo, qualquer possibilidade de consenso sobre o problema. Representantes dos mais diversos ramos do saber - juristas, filósofos, historiadores, médicos, teólogos, demógrafos e educadores - têm dedicado seus esforços à contemplação e ao equacionamento desse assunto.

Contribuíram para aprofundar esta polêmica as transformações sociais ocorridas na segunda metade do século XX. Ao longo da década de 1960, houve uma ascensão do movimento feminista, bem como um considerável acréscimo da presença de mulheres no ensino superior, onde passaram a atuar como profissionais em áreas até então primordialmente masculinas. Este fato tem conduzido ao crescente questionamento sobre o lugar e o papel da mulher na sociedade.

“[...] um movimento destinado não somente a melhorar a ‘condição feminina’ e, notadamente, à torná-la mais justa ao lutar contra as desigualdades entre os gêneros nos domínios da cidadania (direito ao voto), da participação política (paridade), dos estudos (acesso ao ensino superior), do trabalho (‘à travail égal, salaire égal’), etc., de maneira que o movimento esteve orientado pela busca de uma maior igualdade entre as classes e de uma maior justiça social, mas, sobretudo, precisamente, a fazer surgir na esfera pública o feminino até então excluído, enquanto tal, e a partir daí a modificar radicalmente as fronteiras do político. A erupção do aborto, não somente como problema, mas sobretudo como realização, na esfera pública e, com a reivindicação de sua legalização, na esfera jurídica (...), pode constituir assim a expressão mais manifesta de uma mudança de regime político do feminino”. (BOLTANSKI: 2004; 220).

No decorrer de toda a década de 1970, o movimento feminista desempenhou um papel importante na legalização do Aborto nos países

europeus. A partir deles, os ideais feministas difundiram-se por todo o mundo, ampliando não apenas o número de militantes, mas também sua capacidade de manifestação e participação políticas.

No Brasil não foi diferente, pois a “emancipação feminina” e a “igualdade de gênero” transformaram-se em autênticas bandeiras de luta. No caso brasileiro, entretanto, a legalização do Aborto não foi alcançada, fato que, da perspectiva feminista, é visto como uma limitação da liberdade da mulher no que diz respeito ao uso de seu corpo.

Está atualmente em curso uma intensa e, por vezes, ácida disputa em torno das reformulações legais relativas ao aborto, tema que interessa diretamente a instituições e grupos sociais como a Igreja Católica, o Ministério da Saúde, Movimentos Feministas, Organizações Não-Governamentais e outros dos assim chamados formadores de opinião.

O que se delineia, desse modo, é um contexto onde os argumentos apresentados pelos representantes dos diferentes grupos surgem envolvidos numa retórica que busca garantir a legitimidade de atuação e de abordagem de cada um deles no que tange ao Aborto. Trata-se, pois, manifestamente, de uma disputa em torno da “propriedade de um problema público”.

Os debates sobre o Aborto, tal como a própria realização do ato de abortar, evocam questões que transcendem o gesto em si, dando origem a uma rica e intrincada teia simbólica. Assim, o Aborto pode ser considerado como um daqueles “fenômenos sociais totais” onde, segundo Mauss:

“[...] exprimem-se de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam”. (MAUSS: 2003; 187).

As instituições supracitadas se valem de diferentes representações sobre o Aborto, permitindo entrever cosmologias distintas, que se confrontam nos discursos e nas ações. As visões de mundo – católica e feminista – que se apresentam como divergentes, transcendem os meros posicionamentos das instituições, transformando-se nos modos pelos quais as pessoas passam a interpretar e planejar suas vidas e atitudes.

É interessante pensar que as controvérsias suscitadas pelo assunto costumam girar em torno de duas questões fundamentais: 1) “O que determina quando um ser é humano?”; e 2) “Quando é juridicamente legal assassiná-lo?”. São essas as perguntas que, segundo John T. Noonan (1970; 01.), estão “ligadas a qualquer consideração sobre a moralidade do Aborto. São as questões centrais de qualquer moralidade para o homem”.

A profundidade temporal dessas questões é notável. Dos filósofos gregos aos atuais, passando pelo pensamento do ocidente medieval, à reflexão teológica e jurídica, ocupou-se delas reiterada e acaloradamente. Apesar disso, no entanto, o debate continua em aberto, não tendo nenhuma das múltiplas interpretações sobre o Aborto conseguido consagrar-se vitoriosa.

Ao longo da disciplina discutiremos diversos problemas relativos às polêmicas sobre a legalização do aborto. As retóricas, as representações, os discursos e os confrontos políticos serão, assim, nosso foco de atenção.

AULA 01 – O ABORTO COMO UM PROBLEMA CLASSIFICATÓRIO

Os problemas classificatórios foram primeiramente abordados por Marcel Mauss e Émile Durkheim em um artigo intitulado “Algumas Formas Primitivas de Classificação”, publicado originalmente em 1901. Esse texto apresentava a tese de que a sociedade representa a fonte das categorias classificatórias, sendo estas compartilhadas pelos sujeitos que compõem o corpo social. Nesse sentido, para Durkheim e Mauss eram as representações coletivas que gerenciavam o conjunto de imagens, conceitos e palavras que possibilitam o ato classificatório e as classificações seriam, portanto, expressões genuínas da sociedade que as elaborou. Nas palavras de Mary Douglas (1998; 114): “Durkheim ensinou que as ideias publicamente padronizadas (representações coletivas) constituem a ordem social”.

Essa abordagem das classificações perdurou por boa parte do século XX, fazendo com que muitos antropólogos considerassem que sua primeira tarefa era precisamente encontrar a ordem de um ambiente sociocultural e torná-la compreensível. (Cf. RAPPORT & OVERING, 2005, p. 35.)

Apesar de sua grande contribuição na formulação de um dos mais reconhecidos temas da antropologia, a teoria de Durkheim e Mauss sofreu duras críticas na segunda metade do século XX. Os problemas apontados diziam respeito, em grande parte, às diferentes classificações sociais para uma mesma questão, o que faz pensar que isso que se convencionou chamar de sociedade não representa um ente coeso. Desse modo, grupos sociais atribuíam classificações distintas para os fenômenos, exibindo assim o caráter não compartilhado das fontes classificatórias.

Segundo Mary Douglas (1998; 109), as instituições cumprem um papel fundamental no ato classificatório:

“As instituições dirigem sistematicamente a memória individual e canalizam nossas percepções para formas compatíveis com as relações que elas autorizam. Elas fixam processos que são essencialmente dinâmicos, ocultam a influência que eles exercem e suscitam emoções relativas a questões padronizadas e que alcançam um diapasão igualmente padronizado”.

A fixação dos processos e o estabelecimento de classificações inelásticas desperta uma série de conflitos. Em primeiro lugar, dentro das próprias instituições que, operadas por pessoas, são o palco das disputas pela definição classificatória. Em segundo, nada que é objeto de classificação “pertence” a uma só instituição e pode, portanto, ser alvo da disputa entre distintos grupos sobre sua definição.

A própria divisão da vida social através de uma institucionalização é apenas um recurso intelectual para compreensão de um processo marcado por

amplo dinamismo, onde a repartição em setores não se reflete na forma como as pessoas efetivamente vivem.

Desse modo, as instituições operam as classificações e, nesse processo, revelam os conflitos em torno destas, bem como os mecanismos utilizados na busca pela vitória no jogo da definição dos termos.

As classificações requerem profunda reflexão, pois buscam a definição de algo, o que, por sua vez, nada mais é senão um processo de distinção de outros eventos ou objetos. Na elaboração da definição, ou seja, o conjunto de termos (definiens) que representam o termo em questão (definiendum), eis que surgem as dúvidas. Elas são impostas, num primeiro momento, pela própria composição daquilo que está em foco. São os atributos, as qualidades físicas e estéticas daquilo que se define que está em jogo. Além disso, ainda estão os interesses em torno dos resultados da definição, seus impactos, seus ganhos e seus prejuízos, o que significa que o processo de definir pode ter desdobramentos positivos ou negativos para grupos eventualmente atingidos.

Assim, Mary Douglas explica que as instituições atuam no sentido de ocultar o dissenso e as dúvidas sobre as classificações em vigor:

“Que outrora tenha havido um período de legitimidade inquestionável é uma ideia que nossas instituições usam para estigmatizar os elementos subversivos. Por meio desse esperto recurso passa a ideia de que a incoerência e a dúvida é algo que acaba de chegar, juntamente com os bondes e a luz elétrica; são intrusos nada naturais naquela confiança primeva na pequenina comunidade idílica, porém é mais plausível que a história da humanidade esteja repleta, desde o início, de pregos cravados nos caixões da autoridade”. (Idem; 112.)

Na virada do século XX para o XXI, a ênfase nos estudos sobre classificação é dada então nos aspectos ambíguos – quiçá contraditórios – e em seu caráter contextual, o que leva a reflexões não apenas sobre as perspectivas dos atores, mas também sobre suas motivações e interesses. Nesse sentido:

“Classificações podem ser conscientemente múltiplas, até mesmo contraditórias, e os indivíduos podem praticá-las negando-as ou mesmo julgando-as verdadeiramente diferentes ao longo do tempo ou ao mesmo tempo. Mais ainda, o esquema classificatório não precisa ser sinônimo de organização social, nem precisa dar conta das pragmáticas e retóricas manobras com as quais os indivíduos organizam e enunciam suas passagens através da vida”. (RAPPORT & OVERING, 2005, p. 35)

Em 1909, com a publicação de “Os Ritos de Passagem”, de Arnold Van Gennep, as categorias “sagrado” e “profano” deixam de ser entendidas como polaridades estanques e estáticas, passando a ser percebidas em seu dinamismo, tendo seus sentidos revelados não por sua essência, mas sim por seus posicionamentos contextuais. No que diz respeito ao nosso tema, a obra de Van Gennep tem sua importância quando pensamos naquilo que ele denominou como “período de margem”. O engendramento de novos seres humanos é, nesse sentido, um processo que se enquadra nessa categoria:

“As cerimônias da gravidez e do parto constituem em geral uma totalidade, de tal maneira que frequentemente ritos de separação são primeiramente executados, para fazer a mulher grávida sair da sociedade geral, da sociedade familiar e às vezes mesmo da sociedade sexual. Em seguida vêm os ritos da gravidez propriamente ditos, a qual é um período de margem. Finalmente, os ritos de parto têm por objetivo reintegrar a mulher nas sociedades a que pertencia anteriormente ou designar para ela uma situação nova na sociedade geral, na qualidade de mãe, sobretudo quando se trata do primeiro parto e do nascimento de um menino”. (VAN GENNEP: 1978; 52)

Percebe-se, pois, que a gravidez representa um período de margem, ou seja, um estado de liminaridade. Este conceito veio a ser aprofundado por Victor Turner que, em “O Processo Ritual”, enfatizou o caráter aberto, indeterminado e ambíguo dos períodos e situações liminares. Desse modo, a liminaridade constitui momentos ou fases de transformação, de renovação e, como consequência disso, de incertezas. São períodos de grande riqueza simbólica, caracterizados por um forte dinamismo.

A liminaridade, no entanto, representa, em função de seu caráter ambíguo, um período onde a classificação se torna tarefa complexa. Um sujeito liminar é aquele que não é aquilo que era, mas ainda não é o que será em breve. A liminaridade caracteriza aquilo que não está nem aqui nem lá, alguém nem além, ou, nas palavras de Turner, *betwixt and between*.

Como notou Van Gennep, a gravidez representa um período de margem, o que significa que a mulher grávida e o futuro pai estão num contexto liminar, na medida em que terão seus status alterados com o nascimento. O que nos interessa aqui, no entanto, não são os genitores, mas sim o conceito, pois neste caso ele é o sujeito liminar por excelência.

O conceito é uma promessa de bebê, mas ao mesmo tempo ainda não é um bebê. Tampouco é apenas um aglomerado celular, embora também o seja em seus estágios iniciais de formação. A condição deste ente caracteriza-se, pois, como um verdadeiro processo, algo que tem um antes e um depois, mas cujo interstício é de difícil classificação, apresentando em toda sua amplitude os significados da idéia de ambigüidade: o duplo sentido, a incerteza e a dúvida. Nas palavras de Turner:

“As entidades liminares não se situam nem aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. Assim, a liminaridade freqüentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua”. (TURNER: 1974; 117).

Nesse sentido, a gravidez é o centro gravitacional de um grupo de sujeitos liminares, dentre os quais o conceito é aquele que encarna simbolicamente todas as propriedades desse estado. A condição fetal caracteriza-se por uma situação de grande complexidade: a definição de um ser liminar, de algo que por sua própria essência não pode receber uma

categorização estática. O conceito não é, ele está; o que ele era ontem, não é hoje, e o que agora lhe caracteriza, amanhã não o fará do mesmo modo. Numa representação matemática clássica, o conceito seria a região de intercessão de um diagrama de Veen.

Em virtude dessa propriedade liminar que compõe o conceito, aquilo que poderia ser pensado como uma impossibilidade classificatória transforma-se, no plano dos acontecimentos sociais, na geração de uma verdadeira infinidade classificatória. Aquilo que não pode ser enquadrado numa categoria específica acaba sendo definido por distintas categorias, de acordo com os propósitos, convicções, interesses e desejos dos agentes definidores. Na medida em que nenhuma classificação se demonstra totalmente satisfatória, várias classificações concorrentes, todas elas incapazes de convencer diferentes grupos e instituições de sua validade, se apresentam concorrendo pela legitimidade definidora.

Embora os grupos que disputam a definição da condição fetal busquem classificá-lo com a maior precisão possível, tentando limitar as possibilidades de surgimento de classificações concorrentes, a multiplicidade de definições está sempre presente quando o tema é o engendramento de um ser humano. Apesar disso, as categorias empregadas recaem constantemente na grande questão proposta por Noonan: “O que determina quando um ser é humano?”. Nesse sentido, a humanidade fetal, em suas primeiras etapas de formação e em suas primeiras semanas de existência, é negada ou afirmada, de acordo com as categorias cognitivas que orientam as pessoas, os grupos e as instituições dedicadas a esta definição.

Desse modo, o antigo debate sobre o Aborto representa uma questão nitidamente sociológica, cujas resoluções são formadas contextualmente. Uma classificação definitiva, no entanto, até hoje não foi alcançada e talvez nem mesmo possa atingir tal estado, em virtude de sua essência liminar. É justamente esse ponto que nos interessa, pois, na concorrência entre as diferentes definições que se apresentam, revelam-se não apenas questões relativas ao conceito, mas também cosmologias que se refletem nas representações sobre o conceito.

Nesse sentido, a definição da entidade fetal não é orientada apenas pelas características físicas daquilo que se define, mas, sobretudo, pelos valores, conhecimentos técnicos, religiosos, pelo conjunto de fundamentos morais e, enfim, pela cosmovisão dos grupos que elaboram a classificação.

O definiendum, então, mais que um termo utilizado para classificar algo, é um revelador dos valores do grupo que o elegeram. Daí a concorrência pelo termo, por seu reconhecimento enquanto expressão legítima do reflexo das qualidades daquilo que foi definido.

AULA 02 – ALGUMAS PERSPECTIVAS SOBRE O ABORTO: REFLEXÕES SOBRE A CONSTITUIÇÃO DE UM PROBLEMA PÚBLICO

INTRODUÇÃO

Em maio de 2007 o aborto foi intensamente noticiado na imprensa brasileira. Duas razões contribuíram para isso: a visita do Papa Bento XVI ao Brasil e as declarações do Ministro da Saúde, José Gomes Temporão, de que o aborto representa um problema de saúde pública.

Bento XVI, após desembarcar no aeroporto Internacional de Guarulhos, proferiu seu primeiro discurso. Já neste pronunciamento ao povo e aos governantes brasileiros, o “Sucessor do Apóstolo Pedro” abordou temas como a eutanásia, o uso das células tronco e o aborto.

“Estou muito feliz por poder passar alguns dias com os brasileiros. Sei que a alma deste povo, bem como de toda a América Latina, conserva valores radicalmente cristãos que jamais serão cancelados. E estou certo que em Aparecida durante a Conferência Geral do Episcopado, será reforçada tal identidade, ao **promover o respeito pela vida, desde a sua concepção até seu natural declínio**, como exigência própria da natureza humana; fará também da promoção da pessoa humana o eixo da solidariedade, especialmente com os pobres e desamparados” (Jornal O Globo Online: 09/05/2007 às 17h09m). (Grifo Meu)

A Igreja Católica historicamente luta contra a legalização do aborto, ação considerada pelos eclesiásticos como um atentado contra a vida. Por se tratar de uma questão mundial, podemos entender que a visita do Papa ao Brasil e sua defesa do posicionamento da Igreja em relação ao tema tinham um caráter estratégico, por buscar impedir a disseminação de tal prática num país considerado como “área geográfica [onde] os católicos são a maioria”. Ainda no avião, antes de chegar ao Brasil, Bento XVI declarava-se a favor da iniciativa de bispos mexicanos de excomungar os políticos que recentemente tinham liberalizado o aborto na Cidade do México: “Os líderes da Igreja mexicana não estão fazendo nada de novo, surpreendente ou arbitrário, eles simplesmente anunciaram publicamente o que está na lei da Igreja, que expressa nosso apreço pela vida e pela existência do ser humano desde o primeiro momento da vida”. (Jornal O Globo Online: 11/05/2007 às 17h41m).

A visita do Papa ocupava, nesse contexto, um papel de disseminação dos valores católicos entre os países da América Latina. Tratava-se, pois, de uma preocupação com a manutenção, propagação e aceitação da moral cristã, cujos principais valores gravitavam em torno da família e do “respeito pela vida”.

“A Igreja quer apenas indicar os valores morais de cada situação e formar os cidadãos para que possam decidir consciente e livremente; neste sentido, não deixará de insistir no empenho que deverá ser dado para assegurar o fortalecimento da família - como célula mãe da sociedade (...)”. (Jornal O Globo Online: 09/05/2007 às 17h09m)

A campanha empreendida por Bento XVI na defesa pelo “respeito à vida” tinha como pressuposto o início desta no momento em que ocorre a concepção. Essa idéia leva, inevitavelmente, à adoção de uma conduta moral contrária à realização de abortos. Em função de sua ênfase sobre a importância da família, e principalmente por sua definição acerca desta instituição, a visita de Bento XVI intensificou o debate sobre questões como o casamento homossexual, o uso de métodos contraceptivos, o controle de natalidade e, aquilo que realmente nos interessa aqui, a descriminalização e a legalização do aborto.

Foi nesse mesmo contexto que ocorreu, no dia 08 de Maio, na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, uma passeata contra a legalização do aborto. A manifestação provocou, no dia seguinte, a reação do Ministro da saúde, José Gomes Temporão:

“Estou preocupado em ouvir as mulheres. Tenho visto muito mais homens se manifestarem. Infelizmente homem não engravida. Se engravidassem, teriam mudado de posição há muito tempo - afirmou o ministro (...).” (Jornal O Globo Online: 09/05/2007 às 17h09m).

Quem então se pronunciava era o agente público, homem cuja conduta deveria ser pautada pela busca racional do bem-estar coletivo. “Sou ministro da Saúde e estou focado neste problema. É uma questão de saúde pública - disse Temporão, afirmando que cerca de 250 mil mulheres são atendidas pelo sistema de saúde anualmente por conta de abortos clandestinos” (Idem).

O que se destacava nas palavras do Ministro era outra perspectiva sobre o assunto. Antes de se tratar de uma questão ética e religiosa, nessa nova representação o aborto era um problema de saúde pública, algo que atingia direta e indiretamente milhares de brasileiros, causando não apenas o dispêndio de quantias significativas dos cofres públicos, mas também o desgaste do capital humano nacional.

O aborto suscitava, ainda, a discussão sobre as desigualdades sociais no país. Segundo o Ministro, a importância da legalização do aborto seria também um modo de tornar um pouco menos desigual o acesso aos direitos no Brasil, pois as mulheres de classe média podiam recorrer a clínicas clandestinas, enquanto as pobres não teriam tal possibilidade, sendo obrigadas a submeter-se a métodos domésticos de aborto.

As declarações do Ministro receberam apoio de organizações ligadas à proteção dos direitos das mulheres. Numa carta, 15 destas entidades comemoraram a atitude do Presidente Lula e do Ministro Temporão em considerar o aborto como uma questão de saúde pública. Além disso, a direção do PPS publicou uma nota criticando o Papa por “condenar os que pretendem abolir a legislação punitiva referente à interrupção voluntária da gravidez” (Jornal O Globo Online: 11/05/2007 às 17h41m.). A nota destacava, ainda, que o Brasil, há mais de um século, era um Estado laico e que as declarações do Papa representavam uma intervenção indevida em assuntos de governo.

O Ministro, entretanto, não recebeu apenas manifestações de apoio. No site dos Democratas, uma nota publicada, na manhã do dia 11 de maio daquele ano, remetia-se claramente ao debate:

"(...) Passada a visita do Papa, os democratas se preparam para enfrentar o governo Lula e o PT no Congresso porque os democratas defendem a vida. E votarão contra toda e qualquer proposta de legalização do aborto." (Jornal O Globo Online: 14/05/2007 às 18h56m).

Na tarde daquele mesmo dia, no entanto, a nota seria alterada, tomando a seguinte forma:

"(...) os democratas se preparam para enfrentar o governo Lula e o PT no Congresso porque, embora esta não seja uma posição programática, a maioria dos democratas na Câmara e no Senado defende a vida. E condenam a legalização do aborto". (Idem).

A mudança de texto foi provocada por divergências sobre o assunto entre membros do próprio partido. Foi o caso do senador Heráclito Fortes, que se pronunciou dizendo que:

"Essa é uma questão de consciência, não é uma questão programática. (...) Espero que haja um equívoco com relação a esse fechamento de questão - disse ele. - Sou de uma região onde a quantidade de pessoas vítimas de aborto de ponta de rua é muito grande. As mulheres abastadas resolvem o problema em clínicas chiques de luxo. Mas as necessitadas passam muitas vezes pelo vexame de ter que se entregar até mesmo a pessoas não habilitadas, tipo parteiras ou benzedeiras ou coisa que o valha. Daí porque essa é uma questão até de preservação de vida que precisa ser discutida".

A polêmica continuaria nos dias seguintes, trazendo informações quantitativas que apresentam a questão como um verdadeiro problema público de saúde. O Sistema Único de Saúde (SUS) tornou-se então a fonte dos dados apresentados por aqueles que defendiam a descriminalização do aborto.

De acordo com notícia publicada no jornal "O Globo" de 19 de maio de 2007, os abortos ilegais resultaram na internação de 1 205 361 mulheres, ao longo dos últimos cinco anos, nos hospitais brasileiros da rede pública (Fonte: SUS). Eram mulheres que buscavam auxílio médico para realização de curetagens em função de abortos, procedimentos estes que custaram cerca de R\$ 161,4 milhões aos cofres públicos apenas neste período.

Em entrevista concedida à rede TVE (Programa Exibido na noite de 25 de julho de 2007), o Ministro Temporão falou das dificuldades legais relativas ao aborto, visto que a lei destinada a esta questão data do ano de 1940, não criminalizando o aborto apenas nos casos em que há risco de vida para a gestante ou naqueles em que a concepção foi provocada por estupro.

Em termos práticos, segundo o Ministro, esta lei surge como um problema. Dizendo basear-se em dados do Ministério da Saúde, afirmou que uma média de 686 mulheres é internada diariamente nos hospitais da rede pública em função de complicações decorrentes de abortos ilegais. Desse modo,

se a lei fosse seguida ao pé da letra, haveria um problema no sistema prisional brasileiro, pois haveria a necessidade de prender diariamente 686 mulheres e, pelo menos, 686 médicos e 686 enfermeiros envolvidos nos procedimentos. Seria este o melhor modo de resolver o problema? – questionava o Ministro.

Temporão defendia também que o aborto refletia as desigualdades da distribuição de renda no Brasil. As mulheres pobres eram obrigadas a submeter-se aos métodos “caseiros” de aborto, pondo em risco suas vidas, enquanto as mulheres de classe média poderiam recorrer ao auxílio especializado prestado por clínicas clandestinas. Desse modo, a descriminalização do aborto ajudaria a diminuir uma das desigualdades da sociedade brasileira. Se houvesse uma sistemática campanha de educação sobre métodos contraceptivos, dizia o Ministro, haveria uma redução no número de casos de gravidez indesejada, o que diminuiria, conseqüentemente, os casos de aborto. O tema discutido e defendido pelo Ministro era, pois, uma política de saúde pública.

Em 2008 o debate continuaria aberto. Prova disso foi a temática escolhida para a Campanha da Fraternidade do ano de 2008: “Fraternidade e Defesa da Vida”, tendo como lema a frase “Escolhe, pois, a Vida” (Dt 30,19). A Campanha, promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), lançava a crise a um estágio posterior, caracterizando também para os Católicos o debate sobre o aborto como uma questão de aguda reflexão. Se antes os dados estatísticos e as argumentações filosóficas e sociológicas apareciam apenas em defesa dos grupos pró-aborto, agora se apresentava a oportunidade para que a cúpula do catolicismo brasileiro reunisse textos, estatísticas e reflexões nos mesmos moldes dos de seus adversários, mas defendendo um posicionamento nitidamente oposto.

A urgência de uma decisão legislativa ordenava assim as pedras do jogo. A chamada opinião pública solicitava uma posição. De um lado, os defensores do aborto reivindicavam a descriminalização do ato; de outro, os membros da Igreja católica e outros grupos atuantes em “defesa da vida” mostravam-se favoráveis à manutenção do aborto como um crime.

Diante dessa disputa, vários discursos e representações sociais se apresentam. Trata-se de uma disputa cuja essência é definir uma questão: o aborto é ou não um crime? E mais que isso: quais as implicações dessa definição? Estabelece-se assim um quadro de conflito, cujas consequências ainda não são previstas. As cartas estão dadas e os adversários já ocuparam seus lugares.

INTERLÚDIO

O aborto, enquanto fenômeno sociológico, permite uma série de reflexões. Por se tratar de um assunto que remete diretamente à reprodução humana, podemos pensá-lo como um tema pertencente aos estudos de parentesco, que representa um tema clássico para a Antropologia.

Schneider ([1968]1980) sugeria que o parentesco, ao invés de uma rede familiar de papéis funcionalmente entrelaçados, era um sistema de símbolos e

significados. Para ele, era justamente o estudo de sociedades com alto grau de diferenciação que poderia ser mais revelador sobre esse assunto.

Cerca de 20 anos depois, inspirada pelo fato de Schneider ter tomado o parentesco como dimensão central da cultura ocidental, Marilyn Strathern, ao escrever *After Nature*, se colocou a hipótese de que o parentesco fosse “tão central entre nós como é alhures” (STRATHERN: 1999, 164).

O problema, no entanto, é admitir o aborto como pertencente apenas aos estudos de parentesco. Que estes têm relação direta com o fenômeno, não há dúvida. A dificuldade existe precisamente por não haver possibilidade de enquadrar o aborto sob apenas uma ótica, pois o tema é abordado por diferentes “ramos do saber”: há a perspectiva teológica, apresentada pelo Papa, o olhar médico do Ministro Temporão, as inúmeras monografias jurídicas e, também, as abordagens de cunho filosófico e ético (Ver SINGER: 1998). Tudo isso faz com que o aborto ultrapasse não apenas as fronteiras disciplinares (ver BOLTANSKI: 2004), mas também os diferentes campos sociais. É um tema que permeia o parentesco, mas não só ele como também a religião, o direito, a moral, a ética, a ciência e a política.

PERSPECTIVAS E AGÊNCIA

As narrativas acima apresentadas compõem um quadro que possibilita a discussão de inúmeras questões relacionadas ao aborto enquanto ação. Se pensarmos que, mais que um problema de saúde, como quer o Ministro Temporão, o aborto representa um Problema Público, tal como definido por John Dewey (1988) e Joseph Gusfield (1981) – ou seja, algo que atinge atores além daqueles diretamente envolvidos na ação –, podemos então vislumbrar a complexidade da questão.

A primeira coisa a ser destacada é que, no discurso feminista de grupos pró-aborto, o direito à escolha sobre a vinda ou não da criança à luz surge como algo próprio da mulher enquanto indivíduo. É ela, no uso dos direitos de seu próprio corpo, quem deve decidir pela realização ou não do aborto. É a lógica do *homo clausus*, tal como definida por Norbert Elias, que impera no discurso feminista de defesa do aborto como direito das mulheres:

“(...) as pessoas em geral se vêem como seres individuais fundamentalmente independentes, como mônadas sem janelas, como ‘sujeitos’ isolados, em relação aos quais o mundo inteiro, incluindo todas as outras pessoas, representa o ‘mundo externo’. Esse ‘mundo interno’, aparentemente, é separado desse ‘mundo externo’, e portanto das outras pessoas, como que por um muro invisível” (ELIAS: 2001, 61).

Cada caso é apresentado como um caso, contendo suas próprias particularidades, mas não deixando de lado a idéia de que o aborto surge como uma possibilidade para reduzir ou mesmo combater aquilo que Bourdieu (1999) chamou de “dominação masculina”. Desse modo, apesar das peculiaridades, todos os casos têm como pano de fundo a gravidez como algo que coloca a mulher numa situação de vulnerabilidade. Daí caber a ela, e não a ela e a seu

parceiro afetivo/sexual, a escolha sobre a parição ou não da criança. Embora um homem tenha participado na concepção, ele não surge no discurso como alguém que participará ativamente dos cuidados para com a futura criança, mas sim como alguém rodeado de incertezas sobre seu futuro próximo ao lado da mulher. Esta sim surge como aquela que será sempre responsável pela criança, sendo, portanto, a pessoa que deve decidir sobre a parição.

O discurso do *homo clausus*, todavia, é atacado pelos sacerdotes da Igreja Católica, que não concebem as mulheres como seres atomizados, mas como seres pertencentes a um amplo grupo sob os imperativos de Deus. Desse modo, a concepção é fruto da vontade divina e não cabe à mulher interrompê-la, pois, agindo assim, estará contrariando os desejos de Deus e aniquilando uma vida. A partir da concepção, mulher e feto tornam-se duas vidas em uma, sendo que é a mulher que deve zelar para que o feto se torne uma criança. Todas as suas ações são, desse modo, direcionadas não apenas a ela, mas também ao bebê que está por vir. Nessa lógica, o discurso individualista pró-aborto perde sentido, assim como a própria noção de indivíduo como mônada.

O discurso racional e pragmático do Ministro Temporão, embora favoreça a legalização do aborto, contradiz o caráter privado enfatizado pelas campanhas pró-aborto. É destacado pelo Ministro o aspecto Público do problema, ou seja, sua capacidade de interferir sobre pessoas que não estão diretamente envolvidas na ação (Ver DEWEY: 1988). A dicotomia “público e privado” é assim abalada, pois ações à princípio consideradas de cunho privado apresentam-se como algo de interesse público, na medida em que envolvem uma grande quantidade de “terceiros”: o próprio feto, o pai, os parentes do feto (de ambas as famílias), os médicos e enfermeiros envolvidos nos procedimentos de curetagem etc. Além disso, o suposto assunto “privado” torna-se público também quando contrapõe diferentes instituições: o aparato jurídico, as instituições de saúde, as seitas religiosas, as políticas públicas etc.

É nesse contexto que os argumentos apresentados tanto pelos membros do Ministério da Saúde quanto pelos sacerdotes da Igreja Católica surgem como uma retórica buscando garantir para um desses grupos a legitimidade de atuação e abordagem sobre o aborto. Trata-se de uma verdadeira disputa pela “propriedade de um problema público”.

“O conceito de ‘propriedade de problemas públicos’ é derivado do reconhecimento de que em arenas de opinião e debates públicos todos os grupos não possuem poder, influência e autoridade iguais para definir a realidade de um problema. A habilidade para criar e influenciar a definição pública de um problema é ao que me refiro como ‘propriedade’” (Idem).

A disputa refere-se à capacidade de definir o problema e, desse modo, escolher as formas pelas quais ele deve ser enfrentado. Se o aborto representa um atentado à vida, então deve continuar a ser criminalizado, tal como deseja a cúpula da Igreja Católica Apostólica Romana. Caso seja considerado como um problema de saúde coletiva ou um direito das mulheres sobre seus corpos, então deve deixar de ser interpretado como crime, o que implica uma série de políticas públicas relacionadas à educação sexual e ao controle de natalidade.

Ocorre, no caso brasileiro, que o problema público ainda não tem um “dono”, o que gera uma indefinição sobre os modos pelos quais deve ser abordado. A disputa e as polêmicas sobre o aborto são mais que meros conflitos, pois apresentam as cosmovisões daqueles que estão envolvidos no debate e representam, no final das contas, tentativas de definições da realidade pautadas nos valores de cada grupo.

AULA 03 – ARGUMENTOS E JUSTIFICATIVAS PARA O ABORTO

Se pensarmos que o Aborto representa um “Problema Público”, tal como definido por John Dewey e Joseph Gusfield – ou seja, algo que atinge atores além daqueles diretamente envolvidos na ação -, podemos vislumbrar a complexidade do problema.

A representação da mulher como principal autora no processo gestacional é um ponto que merece algumas observações, pois essa ideia perpassa parte significativa do discurso feminista sobre o direito feminino à opção pelo aborto.

Émile Benveniste, em sua análise etimológica da categoria *Censor*, que se refere a um personagem da magistratura romana com funções especificamente normativas, afirma: “enquanto especifica com autoridade uma verdade de fato, o censor pronuncia a situação de cada um e sua posição na sociedade: é este o census, avaliação hierarquizante das condições e das fortunas (...)” (BENVENISTE; 1995: 149), acrescentando, ao final, que o verbo latino *censeo* significa mais precisamente *avaliar*.

Para o caso que estamos tratando, importante é notar a associação que Benveniste encontra entre a noção de *censor* e uma outra, que lhe é complementar – a noção latina verbalizada na palavra *autoridade*: “(...) com grande frequência emprega-se *censeo* com *auctor* e *auctoritas*” (Idem; ibidem: 150). Onde *auctor*, por sua vez, deriva do verbo latino *augeo*, comumente traduzido por “acrescer” ou “aumentar” (Idem; Ibidem: 151). Mais do que a um simples incremento meramente quantitativo, entretanto, se trata aqui de uma de uma adição, no sentido específico assinalado abaixo:

“Em seus mais antigos usos “*augeo*” indica não o fato de aumentar o que existe, e sim o ato de produzir fora de seu próprio seio; *ato criador que faz surgir alguma coisa de um meio fértil* e que é privilégio dos deuses ou das grande forças naturais e não dos homens” (BENVENISTE; 1995: 151). [Grifo meu].

É, portanto, a partir da análise do verbo *augeo* que Benveniste vai desenvolver sua discussão sobre a problemática da *autoria*:

“É esse sentido que vem atestado pelo nome de agente *auctor*. Qualifica-se de *auctor*, em todos os domínios, *aquele que ‘promove’, que toma uma iniciativa, que é o primeiro a produzir alguma atividade, aquele que funda, que garante, e finalmente o ‘autor’*”. (Idem). [Grifo meu].

Este erudito estudo de uma categoria da cultura romana fornece, assim, um importante instrumento para esta análise. A etimologia de “*autor*” indica, com nitidez, o sentido primordial da palavra, que parece bastante adequado ao entendimento do objeto em questão: o conceito.

Se *autor* é aquele que funda, que produz ou que inaugura o novo, este fato parece estar intrinsecamente relacionado com certas propriedades características do agente *para poder fazer* – qualidades que o distinguem de todos aqueles que não as possuem. Do mesmo modo, aquele que pode fazer é o mesmo que pode, então, desfazer.

A representação da mulher como matriz genitora, como aquela que “dá à luz” o que foi gerado em seu próprio ventre, destaca a noção de autoria a ela atribuída. Como autora, a mulher é relacionada, de modo muito mais direto que seu parceiro do sexo masculino, ao que se gera. É ela percebida, e não o homem, como sujeito de direito sobre o que se vai conceber. Assim, o processo de concepção ele próprio pode ser percebido como algo inerente à mulher a quem, por isso, cabe o direito de escolher por continuar ou não uma gestação.

No âmbito das justificativas pelo direito ao aborto, outras questões frequentemente também são apontadas. No que diz respeito à figura paterna, é válido notar que o parceiro do ato de concepção pode ter sobre ele uma série de expectativas que, se não cumpridas, podem servir de motivação para um aborto.

Desse modo, a situação econômica dos homens, sua indisposição para assumir as responsabilidades relacionadas à paternidade, sua imaturidade e sua instabilidade emocional surgem como os principais agentes motivadores dos abortos nas narrativas femininas.

Surpreende que, o que poderia ser considerado como particularidade do contexto brasileiro, se apresenta de modo muito próximo na realidade francesa observada por Luc Boltanski.

“[...] quando a recusa de engajamento vem pela mulher, ela é quase sempre justificada [...], não apenas invocando as dificuldades materiais (ausência de trabalho e de renda) ou o fato de que um nascimento colocaria em dificuldades outros projetos (estudos, projetos profissionais etc) mas também por referência a uma incapacidade do genitor que, por razões diversas mas sobretudo por seu caráter ‘imaturo’, é considerado como alguém que não satisfaz às condições de acesso à paternidade”. (2004; 149).

O que chama atenção é que a retórica justificativa do Aborto faz com que a responsabilidade da decisão recaia, em muitos casos, sobre o homem, tanto por sua situação financeira, quanto por sua imaturidade ou pelas perspectivas oferecidas pelo próprio relacionamento.

“Tem homem que é assim. Deixa a gente desarmada, não dá nem para insistir com a camisinha. Parece que se eu fizer jogo duro ele vai embora, e me deixa ali, na mão, de castigo porque desagradei o macho. E foi uma grande trepada? Sinceramente: não. Mas eu gosto dele, assim com esse descaso e tudo” (CASTRO: 1997; 14).

Os casos de abortos constituem, assim, experiências capazes de destacar representações de mundo, cosmologias, que não dizem respeito ao aborto em si, mas que ficam claramente expostas quando alguém tem que decidir entre levar ou não uma gravidez adiante. São representações de gênero, de família, de papéis a serem desempenhados tanto nas famílias quanto nas relações mais amplas.

Em uma determinada narrativa sobre a experiência de aborto, uma jovem percebia a gravidez como o caminho para a reprodução não apenas de um filho, mas sobretudo de um modo de vida, aquele de sua sogra. Ter o filho significava tornar-se uma dona-de-casa, voltada para os afazeres domésticos e, além disso, tal como sua sogra, receber os maus tratos de seu parceiro e de seus filhos.

Não era sua vontade encarnar aquele papel. Era ela uma moça de classe média, bonita e inteligente, para quem o futuro guardava uma independência financeira, intelectual e emocional. A gestação de um bebê colocava em risco toda uma expectativa criada tanto por ela mesma quanto por seu grupo social. A gravidez emergia como um acontecimento que punha em risco o sentido de sua vida.

“O ‘sentido’ é uma categoria social; o sujeito que lhe corresponde é uma pluralidade de pessoas interconectadas. Em suas relações, sinais que trocam entre si – que podem ser diferentes para cada grupo – assumem um sentido, um sentido comunal, para começar” (ELIAS, 1999; 63).

O que Norbert Elias chama de sentido aproxima-se daquilo que Boltanski, em seu estudo sobre o Aborto na França, designa como projeto parental:

“O projeto de realização de uma criança não supõe necessariamente o casamento, nem mesmo a coabitação e nem mesmo uma divisão das atividades. Trata-se de um projeto específico que engaja os parceiros em referência a um objeto preciso. Mas este engajamento é considerado indispensável para que o ser vindo na carne não se encontre de nenhum modo ‘por azar’ e para que ele possa se desenvolver de forma que sua humanidade se encontre plenamente realizada. Tudo se passa como se, nesta lógica, na ausência de referência ao projeto que presidiu sua concepção, ele não conservará jamais alguma coisa de contingente que faça obstáculo à sua singularização. Ou ainda, ao contrário, como se o fato de ser procedente de um projeto, isto é, de um engajamento determinado por parte de seus genitores, seja a condição para que se opere, ao benefício do ser criado, a transferência de singularidade suscetível de lhe conferir um caráter de necessidade e então de lhe inscrever plenamente num mundo onde sua vinda designa o contorno de um lugar onde ele será o único ocupante” (BOLTANSKI, 2004; 133).

A gravidez inserida num projeto parental é aquela que deve ser levada adiante, pois terá como resultado o nascimento de um ser que se enquadra nas expectativas do grupo social, tendo este ser um lugar reservado para si, e

conferindo mudanças nas vidas de seus pais, numa ordem não apenas aceitável, mas de certo modo também desejável.

O projeto parental, desse modo, é aquele processo que caracteriza a vinda do novo ser como algo desejado. Pode não ter sido planejado, mas a partir do momento em que se anunciou, encontrou as condições propícias à sua chegada. Por outro lado, pode ter sido planejado e, nesse enquadramento, não necessariamente se pressupõe uma família nuclear habitando a mesma residência. Por vezes essas condições não se mostram como imperativas para caracterizar o desejo por um filho e, então, temos os casos onde a gravidez se dá com mães solteiras, ou os casos de “produção independente”, em que as mulheres decidem ter filhos sem contar com a participação de um homem na criação das crianças.

No caso anteriormente mencionado sobre narrativa de aborto, a gravidez não se inseria num projeto, e tinha por efeito a colocação em risco do próprio “sentido” de sua vida, ou seja, de seus outros “projetos”. Para a moça, a gravidez ameaçava um sentido de vida previsto para ela por seus familiares e por todos aqueles pertencentes ao seu círculo social. Vale destacar que tal sentido era também desejado pela jovem.

É interessante, ainda, pensar sobre as campanhas realizadas por ONGs e pelo próprio Ministério da Saúde para evitar a “gravidez precoce”. Atualmente, segundo essas campanhas, “gravidez tem hora” e essa “hora” do primeiro filho espelha uma ideologia dominante entre as camadas médias urbanas. Trata-se de uma mentalidade teleológica, onde as pessoas devem seguir o caminho que lhes é determinado, cumprindo, assim, seu destino: devem estudar, concluir a faculdade ou conseguir um emprego, garantindo assim sua segurança financeira; depois devem casar-se e, por fim, ter filhos.



Campanha realizada pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro – 2007

Fonte: <http://www.agentesecuida.rj.gov.br>

É claro que este é apenas um “tipo ideal” de projeto, sendo dificilmente percorrido pelas pessoas no “mundo da vida”. Mas, nessa perspectiva, para uma mulher, mais que para um homem, ter um filho fora da “etapa” prevista é apontado como uma ruptura com o caminho que se desejava trilhar, dificultando, ou mesmo inviabilizando, o retorno a ele.

Voltamos assim às ideias de Lapassade, para quem o ser humano é algo caracterizado por sua interminável formação, não atingindo nunca o estado de “acabado”, ou seja, pronto, terminado, completo. No caso de uma gravidez na adolescência, o que se mostra é a representação de uma gestação por parte de genitores ainda prematuros. É interessante frisar que, nessa lógica, prematura não é a criança que nasce, mas sim os genitores. Prematura, então, é a gestação, pensada como algo não adequado para tal contexto.

Isso destaca um contraste entre natureza e cultura, pois, do ponto de vida biológico os jovens pais podem atestar sua maturidade reprodutiva, ao passo que, da perspectiva social, tal maturidade é negada.

A questão aqui não é negar as dificuldades trazidas por um filho imprevisto na vida de uma jovem. Antes disso, trata-se de evidenciar que os “problemas” e dificuldades são específicos de um contexto, mas podem ser tomados de forma diferente em outros grupos sociais. Para tanto, basta lembrar das moças de áreas populares, mesmo urbanas, que encontram na gravidez uma forma de ascensão social, pois esta possibilita o alcance de uma posição social, da saída da casa dos pais e, assim, pode ser encarada não como um processo de perda da autonomia, mas sim de sua conquista.

A mesma desnaturalização pode ser obtida se recordarmos de jovens moças que, no Brasil rural do início do século XX (ou até mesmo em períodos mais recentes, dependendo da região), aos 12 anos já se casavam com homens, por vezes de idades bastante superiores.

A ideologia reinante nas camadas médias urbanas contemporâneas, todavia, é outra. Ali a gravidez para uma adolescente não a torna adulta e nem lhe confere qualquer grau de respeitabilidade ou autonomia. Muito pelo contrário, pois, por não ter os recursos econômicos e sociais necessários para este projeto, a moça passa a ser dependente, seja da própria família ou do rapaz que a engravidou. Neste último caso há ainda um problema, pois o rapaz pode não ser, pela idade, economicamente independente. Daí seguem dois jovens, que necessitam do auxílio de suas famílias para sua existência, preparação profissional e social, tendo que cuidar de um outro jovem, este ainda requerendo cuidados específicos, demandando assim a atenção dos jovens pais que terão que abdicar de algumas de suas atividades.

O “tempo” que deveria ser investido na própria “formação” passa a ter outro destino. Muda-se o foco, perde-se o rumo previamente estabelecido. Cria-se assim uma situação de dependência dos mais velhos ou a busca pela independência através do próprio trabalho, mas não nas condições que se apresentavam no horizonte anterior, quando um processo educacional mais prolongado se insinuava.

Desse modo, ter um filho aos 17 anos representava para uma dada jovem um problema no curso que desejava para sua vida. Depois de ter saído de casa para morar com seu namorado, o retorno à casa de sua família soava como um retrocesso. O projeto havia, pois, fracassado.

O nascimento de um filho, sob essa perspectiva, pode antecipar “etapas da vida” que, de outro modo, tardariam a chegar. Em um caso, onde ocorreu um aborto espontâneo depois do casal (ambos com menos que 23 anos) tornar pública a gravidez da moça, o rapaz disse o seguinte:

“Na hora fiquei triste, chorei, mas com o tempo veio uma sensação de alívio. Seria mais fácil de me formar assim. Com a gravidez, deixaríamos de ser namorados e passaríamos a ser marido e mulher. O alívio era porque as coisas voltavam a ser como eu tinha planejado”.

Uma outra jovem, apontada por suas amigas como “o eterno símbolo da juventude”, “garota de todas as baladas”, sempre presente nas festas universitárias e nos encontros que aglomeravam os jovens de sua cidade. “Ela era um mito!”, diziam suas amigas. Já tinha adentrado a casa dos 30 anos de

idade e mesmo assim era sempre reconhecida por seu comportamento jovial. Tudo isso mudou após a gravidez. “De repente, ela se transformou. Até seu rosto mudou. Ela ficou com cara de mãe! Abandonou as baladas e ficou ‘toda família’”. A gravidez implicava, pois, na chegada da vida voltada para sua própria família e as responsabilidades que acompanhavam isso, encerrando assim a etapa da “juventude”.

O francês Georges Lapassade, em seu livro intitulado “L’entrée dans la vie – essai sur l’inachèvement de l’homme” (1996) coloca algumas questões centrais para a compreensão dos ciclos da vida humana: “O que é a infância? O que são a adolescência e a vida adulta?”.

Abrindo a segunda edição de seu livro, Lapassade lança a frase que resume de forma ácida sua teoria: “A maturidade é uma máscara”. Essa máscara representa o maior processo de aprendizado de uma pessoa, que, a todo instante, deve parecer adulta aos olhos dos outros. Nesse sentido, funda-se o mito ocidental do homem “acabado”, aquele que alcançou a maturidade e enfim tornou-se um adulto consolidado.

Tudo isso parte de uma representação da vida como algo dividido em etapas rígidas, onde a infância e a adolescência são apenas degraus rumo à maturidade, ou seja, à vida adulta.

Lapassade, no entanto, demonstra uma outra questão: o caráter inacabado do ser humano, sempre em processo de transformação. A passagem de um estado da vida para outro não significa a adoção de novas formas de comportamento, mas, sobretudo, o abandono do antigo modo de vida. É a proibição de comportar-se tal como antes da *passagem* que é ressaltada nos casos estudados por Lapassade.

Desse modo, percebe-se que ao lado das expectativas que concernem ao comportamento futuro, há uma forte ênfase na negação das atitudes que caracterizaram o passado. A passagem significa uma mudança que se manifesta tanto pela adoção de novos comportamentos quanto pela negação dos antigos.

O aborto é também um recurso frequentemente utilizado por mulheres que já possuem filhos. Mesmo aquelas que são casadas podem vir a recorrer a este dispositivo como forma de “corrigir” um “acidente”, ou seja, como um modo de recuperar as rédeas do destino e assim evitar a ampliação da família através da chegada de um filho não planejado.

Em um dossiê coordenado por Débora Diniz e Marilena Corrêa sobre 20 anos de estudos de pesquisas sobre o aborto no Brasil, apresenta-se que “a faixa etária com maior concentração de abortos é de 20 a 29 anos, com percentuais variando de 51% a 82% do total de mulheres de cada estudo” (DINIZ: 2008; 15).

Se lembrarmos os dados sobre a situação conjugal, temos que “mais de 70% de todas as mulheres que decidem abortar vivem uma relação considerada estável ou segura” (Idem; 16). O mesmo dossiê revela, ainda, que “apenas entre 9,5% e 29,2% de todas as mulheres que abortam não tinham filhos” (Idem; 18).

Desse modo, o aborto surge no horizonte como um último método contraceptivo. Segundo esses dados, atua, também, como um instrumento de controle familiar, impedindo assim o crescimento não planejado das famílias em virtude de casos de gravidez indesejados.

As entrevistas que realizei corroboram a ideia do uso do aborto como método contraceptivo, tanto para casos onde as mulheres já tinham filhos como também para aqueles em que se tratava de uma primeira gestação. Em ambos os contextos, a possibilidade de contornar o imprevisto e reaver o “controle da situação” é a justificativa para o recurso ao aborto.

Uma moça de 23 anos estava cursando o último ano de sua faculdade quando descobriu a gravidez. Seu parceiro disse-lhe que não continuaria o relacionamento. Por isso, argumentou a moça, o aborto surgiu como a única opção, “pois tudo que eu não queria na vida era ser mãe solteira”.

Percebe-se, assim, que o aborto se mostra como um dispositivo de agência das mulheres. É uma forma de controle sobre os “imponderáveis da vida real”, uma ação para assegurar a busca por determinados “papéis” em detrimento de outros, tidos como indesejáveis. Nesse sentido, é um instrumento cultural adotado pelas mulheres, às vezes sem o consentimento de seus parceiros e outras estimuladas por eles, para tentar manter um mínimo de previsibilidade em suas vidas e em seus projetos. Para aquelas que não possuem filhos, é uma forma de manter esse status. As mulheres que já possuem filhos, por sua vez, recorrem ao aborto motivadas pela manutenção das condições de vida dos filhos já nascidos.

No que diz respeito aos ideais feministas, que buscam garantir a igualdade de gêneros e melhores posições sociais para as mulheres nos mais variados contextos, o controle e a previsibilidade que cada mulher pode ter sobre seu futuro é algo de extrema importância, pois é a garantia de poder continuar perseguindo os objetivos traçados. Uma gravidez não planejada, nessa lógica, representa uma ruptura nos planejamentos e pode levar a mulher a situações indesejadas: forte vínculo às atividades domésticas em função dos cuidados para com o bebê, limitação de tempo para a dedicação às atividades profissionais, possível dependência do homem (pai da criança) etc.

O Aborto é, assim, um assunto de máxima importância no ideário feminista. Através desse ato é possível retomar as rédeas da vida e evitar posições sociais indesejadas que, pela gravidez inesperada e indesejada, apresentaram-se no horizonte.

Assim, o conceito surge como um ser ainda inanimado, e a decisão sobre a continuação ou não da gestação passa a ser uma questão apenas feminina. O conceito é um apêndice do corpo da mulher e a ela cabe a decisão sobre seu futuro. A mulher é dona de seu corpo e, por consequência, dona também daquilo que nela cresce. Em suas fases iniciais de desenvolvimento, o conceito é entendido como um simples aglomerado celular e o aborto como uma intervenção médica qualquer.

Essa representação se contrapõe a uma outra que percebe o conceito, desde a concepção, como uma vida, sendo, portanto, um ente sagrado desde suas primeiras etapas de crescimento. Essas representações se manifestam não apenas em discursos políticos, mas também em conversas cotidianas, onde as pessoas defendem suas opiniões sobre o Aborto amparadas num desses discursos.

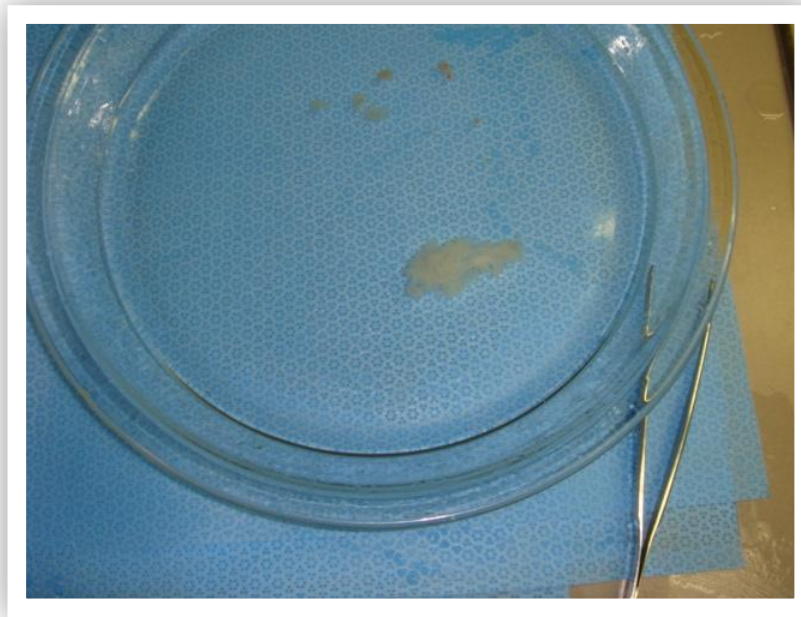
Nas chamadas “redes sociais” da Internet acontece o mesmo. Em um fórum virtual destinado à discussão sobre o Aborto, eis que um diálogo exemplifica a representação do conceito, em suas fases iniciais, como um aglomerado celular.



O site indicado para apresentar a “coisinha” dispunha de imagens que de modo algum lembravam uma figura antropomórfica. As imagens representavam aquilo que muitas vezes aparece nos discursos como “bolinho de células” ou “aglomerado de células”.



Resultado de um aborto com período gestacional entre 5 e 6 semanas.
Fonte: <http://www.otkut.com>



Resultado de um aborto com período gestacional entre 6 e 7 semanas.

Fonte: <http://www.otkut.com>

A liberdade que se deseja para a mulher no discurso feminista começa com o uso do próprio corpo e a criminalização do Aborto é, desse modo, uma forma de restringir a emancipação feminina, reduzindo-a aos imperativos da biologia. O aborto, por sua vez, é um dos atos que, nesse discurso, possibilita a redução das diferenças físicas entre homens e mulheres, pois permite a essas o direito de não levar a cabo uma gestação indesejada. Em poucas palavras, o Aborto é, no discurso feminista, uma bandeira de luta para a mulher, não apenas sobre o uso de seu próprio corpo, mas sobretudo no que diz respeito ao seu “lugar na sociedade”.

AULA 04 - UMA BREVE HISTÓRIA DO ABORTO NO PENSAMENTO CRISTÃO

A idéia de que aquilo que se encontra no interior da gestante é apenas um apêndice de seu corpo, sendo somente parte de suas entranhas – *mulieris portio vel viscerum*, como afirmava o jurisconsulto romano Ulpiano -, teve grande força até meados do século XVII (Cf. GALEOTTI: 2007; 25).

A metáfora predominante era aquela oferecida por Francesco Emanuele Cangiamila, que dizia que “o fruto enquanto está na árvore é porção da mesma”, do mesmo modo que “a criança que está no útero da mãe é parte da mãe”. Esse pensamento tinha um desdobramento importante:

“(...) a gravidez não era obviamente definível em termos de relação uma vez que faltava o próprio pressuposto: a presença de duas entidades que fossem autônomas. Era, ao invés, entendida como um dos processos fisiológicos tipicamente femininos, potencialmente verificáveis no corpo da mulher, como a menstruação” (Idem; 26).

No contexto grego-romano, a prática do aborto estava amplamente difundida (Cf. GALEOTTI: 2007; 35 & NOONAN: 1970; 03). A base disso era a idéia do feto como apêndice da mulher e que a “animação”, a união entre corpo e alma, aconteceria apenas no momento do nascimento. Assim, através de fármacos, de exercícios violentos ou instrumentos mecânicos, eram realizados os abortos nesse período, onde as principais artífices eram as parteiras.

Segundo Giulia Galeotti (2007;35), os Estóicos tiveram grande influência sobre o comportamento em relação ao aborto. Consideravam o feto como parte do útero e defendiam a idéia de que, embora já existisse em potência no nascituro, a vida era iniciada apenas no nascimento. Apesar disso, os Estóicos consideravam que “a vida devia ser vivida seguindo o curso da natureza: interromper conscientemente uma gravidez significava desrespeitar um processo espontâneo já em movimento”, não sendo, portanto, favoráveis ao aborto.

No que diz respeito aos aspectos jurídicos, não havia leis punitivas para o aborto, que não era um crime, embora fosse necessário o consentimento do *kyrios*, ou seja, o marido ou patrão.

Desse modo, caso houvesse morte da mulher, o autor, fosse ele direto ou indireto, apenas sofreria as penalidades da lei caso o *kyrios* a acionasse visando a proteção de seus direitos.

O aborto, nesse contexto, não poderia ser entendido como um homicídio, pois antes do nascimento natural não se concebia a idéia de um ser vivo. Assim, a morte do feto não era o crime em si, mas sim a privação do *kyrios* de seus direitos sobre sua mulher e sua descendência.

“A lei do império punia o aborto realizado sem o consentimento do pai. Punia também aqueles que receitavam drogas abortivas (...). O objetivo da lei não era proteger o embrião como uma pessoa humana, pois ele era considerado parte de sua mãe. O propósito era restringir o ‘mau exemplo’, isso é, o mau exemplo de dar poções mágicas que poderiam causar a morte da gestante” (NOONAN: 1970; 06).

A frequência e o tratamento moral e jurídico em torno do aborto na Grécia antiga, todavia, não garantiam a eliminação de controvérsias sobre o tema. Hipócrates (460-377 a.C.), a quem muitas vezes se atribui o epíteto de “pai da medicina”, possuía idéias que entravam em conflito com as opiniões dominantes daquele período. Defendia a teoria de que o nascituro desenvolvia-se no útero materno, ou seja, que ele formava-se no útero para depois se mover (Cf. GALEOTTI: 2007; 37). Além disso, em seu Juramento, Hipócrates escreveu: “não darei a nenhuma mulher uma substância abortiva”. Tal assertiva coincide com o que se considera como a missão da medicina hipocrática: dar a vida e afastar a morte.

“O Juramento Hipocrático era bastante conhecido em sua promessa de ‘não dar nenhum remédio mortal [pharmakon] a ninguém se for solicitado, nem sugerir isto. Do mesmo modo, não darei a nenhuma mulher uma substância abortiva. Conservarei imaculada e pura minha vida e minha arte’. Influenciados pela autoridade atribuída tanto ao juramento quanto ao

trabalho de Hipócrates, alguns médicos do primeiro século A.D. recusaram-se a prescrever medicamentos abortivos para qualquer pessoa. Eles também tinham em mente que “é a tarefa da medicina manter e preservar aquilo que a natureza engendrou” (NOONAN: 1970; 05).

O aborto também foi tema de reflexão filosófica entre os gregos. Em sua República, Platão propunha que o aborto seria uma solução para manter um nível ótimo da população da cidade ideal. Nesse sentido, Platão é citado como sendo a favor do aborto, mas é possível achar quem contradiga isso, como é o caso de Noonan (Idem), que faz referência à “As Leis” (5,740), para lembrar que o controle do excesso de fertilidade da cidade encontraria a colonização de outros territórios como meio de controle populacional da cidade platônica.

Aristóteles, por sua vez, propunha o aborto para casais que tivessem mais filhos que o necessário para o bem do Estado, mas ele destacava a necessidade do aborto ser realizado antes que houvesse “sensação e vida”. Com isso, Aristóteles se referia a sua principal contribuição para a reflexão sobre este tema: a teoria de que há “fases do desenvolvimento fetal”, de que os fetos masculinos levariam 30 dias para formar-se e 3 meses para movimentar-se, ao passo que fetos femininos seriam formados em 42 dias, movimentando-se apenas aos 4 meses.

Considerando tal teoria, a legalidade do aborto do ponto de vista aristotélico é condicionada pelo tempo transcorrido desde a fecundação, sendo que este tempo difere de um sexo para outro.

Independente de sua licitude, todavia, o aborto era considerado um ato impuro. Prova disso é a lei *lex cathartica* de Cirene (situada entre 331 e 326 a.C.) que comparava a contaminação, em termos de pureza cultural, de um feto reconhecível àquela resultante que decorria de uma morte. Cerca de dois séculos depois disso, uma inscrição de Delos citava expressamente o aborto como algo impuro, prevendo para aqueles que o praticaram um extenso período de quarentena, enquanto que no caso de partos bastavam 7 dias de reclusão. (Cf. GALEOTTI: 2007; 38-39)

No santuário de Dionísio em Filadélfia, na Lídia, um regulamento proibia o acesso ao local daqueles que haviam recorrido ao aborto ou a métodos contraceptivos: “ao vir a este santuário homens (e mulheres), livres e escravos, são obrigados a (jurar) [...] não aplicar em si nem (aconselhar outros), nem serem cúmplices (da aplicação de) filtros abortivos e contraceptivos” (Idem).

Já no século II d.C., o mais famoso médico do período Greco-Romano, Sorano de Éfeso (98-138), dividia os métodos abortivos em dois: *phthorion*, “aquilo que destrói o que foi concebido”, e *ekbolion*, “aquilo que expelle o que foi concebido”. Para destruir o embrião, Sorano apresentava os seguintes métodos: purgar o abdômen com clisteres; caminhar vigorosamente; carregar pesos que excedem a capacidade física da pessoa; banhos de água morna, mas não muito quente; banhos em decocções de linhaça, malva e madeiras bichadas; aplicação de cataplasmas das mesmas coisas; injeções de azeite de oliva morno e doce; sangrar e então sacudir após o uso de supositórios. (Cf. NOONAN: 1970; 04).

Deve-se notar que Sorano de Éfeso era contrário ao uso de instrumentos de corte que de algum modo pudessem ferir a mãe. Além disso, ele listou uma série de contraceptivos (*atokia*), feitos de misturas de ervas, que também funcionariam como abortíferos. Tais drogas atuariam nas etapas iniciais da gravidez caso houvessem falhado em evitar a concepção. Os abortíferos propriamente ditos deveriam ser usados apenas nos estágios mais avançados da gestação (Idem).

Assim como os métodos abortivos eram variados, também eram suas razões, dentre as quais Sorano destacava três: ocultar as consequências de um adultério; manter a beleza feminina; ou então nos casos em que se desejava evitar riscos para a mãe em função de seu útero ser pequeno demais para acomodar o embrião. É justamente por essa última motivação que Sorano de Éfeso é apontado como o introdutor da noção de “aborto terapêutico” - ou seja, quando o aborto é realizado visando a proteger a mãe dos riscos da gravidez à sua vida.

No contexto Romano, por sua vez, a lei das XII tábuas faz uma referência indireta ao aborto quando menciona que a subtração da prole poderia levar a mãe a ser repudiada por seu marido.

Segundo Galeotti, os estoicismo era amplamente difundido em Roma na primeira metade do século I a.C., e teve grande influência no direito romano ao introduzir a idéia de que o feto não possuía autonomia em relação ao corpo materno.

“Para o filósofo Epicteto (século I), por exemplo, ‘era incorreto chamar estátua ao cobre em fusão, e homem ao feto’ (do mesmo modo que era igualmente ‘incorreto chamar filósofo a quem se estava a aperfeiçoar’). Interessante é a posição do mestre de Epicteto, Musônio Rufo, que não considerava o aborto um ato dirigido contra o feto, mas condenava-o por detrimento do bem comum, grave ato de impiedade, ofensa aos deuses e ao matrimônio, à família e à natureza, a ponto de se declarar favorável às leis contra o aborto. A sua posição ajuda a esclarecer a velha dúvida se as leis publicadas em Roma contra o homicídio eram aplicáveis também a casos de aborto, como acontecia na eventualidade da morte da mulher na sequência de práticas abortivas mal executadas. Em particular, a dúvida é se o homicídio e o uso ou venda de venenos para realizar os crimes de que fala a lei Cornelia incluíam também o feto no útero (o mesmo se aplica para a lei Pompéia em que se fala da ‘mãe que matou um filho ou uma filha’). A resposta parece ter de ser necessariamente negativa: sem entrar em considerações estritamente jurídicas, não se podia matar a pessoa/feto enquanto este não fosse pessoa” (GALEOTTI: 2007; 39-40).

Percebe-se, portanto, que o aborto em si, apesar de sofrer reprovações morais, não fora considerado crime propriamente dito ao longo do período clássico. Os homens dispunham não apenas do poder sobre seus filhos já nascidos ou os nascituros, mas também sobre os corpos das mulheres. Para se ter uma idéia disso, basta lembrar que se uma mulher grávida fosse condenada à morte, sua execução seria agendada para depois do parto, para que assim seu marido não fosse prejudicado em seu direito à prole. Desse modo, o aborto era proibido apenas se fosse contrário aos interesses masculinos.

Entre os séculos III e IV d.C., foram introduzidas duas sanções penais contra o aborto. Caso as mulheres fossem casadas ou divorciadas, elas eram forçadas a um exílio temporário caso cometessem aborto contra a vontade de seus cônjuges. As pessoas culpadas por administrar ervas abortivas seriam condenadas à apreensão parcial de seus bens, ao trabalho forçado em minas e também ao exílio numa ilha.

Dessa maneira, o aborto deixa de ser uma questão do mundo privado e adentra a dimensão pública do mundo romano quando se torna sancionado pela lei. O embrião sai da tutela civil e entra no âmbito dos fatos sancionados penalmente. Isso, todavia, não o transforma em pessoa, e a questão continua sendo diretamente ligada aos direitos do chefe da família e de suas decisões com relação aos seus.

Nesse sentido, o aborto era uma prática estigmatizada, um verdadeiro sinal da decadência dos costumes e uma manifestação repugnante de autonomia feminina, sendo esta por vezes encarada como um comportamento de cunho egoísta. Nas palavras de Ovídio, “Se às mães antigas tivesse agradado o mesmo sistema, a raça humana teria perecido criminosamente [...] Se Vênus, grávida, tivesse maltratado Enéas no útero, a terra teria ficado sem os Césares” (Apud GALEOTTI: 2007; 42).

Apesar das críticas ao aborto, deve-se ter em mente que aquilo que se preservava era o direito masculino à prole. O feto, embora fosse defendido, apenas o era por relação aos interesses de seu pai, pois aquele não era entendido como um ser humano, ou seja, como uma pessoa no mais amplo sentido da palavra. Isso apenas aconteceria com a difusão e reflexão dos ideais do cristianismo.

O ABORTO NO CRISTIANISMO

O advento do cristianismo trouxe consigo uma série de transformações no que tange aos debates e posições em relação ao aborto. A grande mudança ocorrida diz respeito ao nascituro, que deixa de ser um ator coadjuvante nos enredos onde os interesses paternos ou a saúde materna eram os fios condutores. Com o cristianismo o nascituro abandona o papel secundário e se transforma em protagonista dos debates em torno do aborto.

As reflexões cristãs sobre essa temática foram inicialmente influenciadas pelo Velho Testamento, sobretudo pelos mandamentos “Amar a Deus sobre todas as coisas” e “Amai ao Próximo como amas a si mesmo”. O cumprimento desses mandamentos era pensado nos termos do sacrifício que uma pessoa poderia fazer por outras, onde o exemplo do sacrifício de Cristo na cruz era a melhor expressão.

“Jesus disse aos discípulos: ‘Este é meu mandamento, que vocês amem uns aos outros assim como Eu amei vocês’ (João 15:32). [...] A valorização cristã da vida foi feita tendo em vista esse mandamento de amor” (NOONAN: 1970; 07).

Se as perseguições de Herodes a Jesus traziam à mente o repúdio ao infanticídio, o encontro de Isabel e Maria, quando esta ainda estava grávida de Jesus, conduzia a uma reflexão sobre a condição fetal.

Isabel e Zacarias, seu marido, “eram justos diante de Deus e cumpriam irrepreensivelmente todas as leis e preceitos do Senhor” (Lucas 1:6), mas não possuíam filhos porque Isabel era estéril e ambos já eram idosos. Foi então que Zacarias recebeu a visita do anjo Gabriel, que lhe disse que sua esposa teria um filho que seria “grande aos olhos do Senhor” (Lucas 1:15).

Meses depois do nascimento do filho de Zacarias, Maria foi visitar Isabel:

“Quando Isabel ouviu a saudação de Maria, o menino saltou no seio dela e ficou cheia do Espírito Santo. Então, exclamou em voz alta: ‘Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto do teu ventre! De onde me vem a felicidade de que a mãe do meu Senhor venha me visitar?’” (Lucas 1:41)

Essa passagem bíblica é de grande importância, pois se refere àquilo que estava no ventre materno não como apêndice da mulher, mas sim como uma pessoa cuja vida é desejada por Deus; não como um pedaço de carne, mas sim como alguém que virá à terra para cumprir uma missão. Segundo Noonan:

“O interesse no comportamento dessa sagrada mas não miraculosa criança de Elizabeth [Isabel] e o interesse na vida que estava no ventre de Maria refletem as avaliações de uma comunidade sensível ao caráter vivo do embrião, e os relatos do Evangelho por sua vez devem ter realçado tal sensibilidade. O que estava dito era desse modo tão importante quanto aquilo que não estava, por refletir os valores, as atitudes e as expectativas da comunidade. Não era necessário dizer nessa comunidade que um homem que protegia o Estado matando crianças não era um bom homem. Era necessário dizer que a primeira reação de José à gravidez inexplicável de Maria foi ‘afastá-la’; não era necessário dizer que seu primeiro pensamento não foi recorrer a um aborto” (NOONAN: 1970; 08).

O feto tornava-se, então, uma pessoa e, mais que isso, a materialização viva de um desejo de Deus. Desse modo, o aborto era tratado como um atentado contra a vontade divina, constituindo-se assim como um verdadeiro ato de heresia.

Com uma datação que se aproxima do ano 100, a Didache, também chamada de Doutrina ou Ensinamentos dos Doze Apóstolos, já mencionava explicitamente o aborto. Na versão de Roberts Donaldson, o texto traduzido para o inglês aparece da seguinte maneira: “You shall not commit murder, you shall not commit adultery, you shall not commit pederasty, you shall not commit fornication, you shall not steal, you shall not practice magic, you shall not practice witchcraft, you shall not murder a child by abortion nor kill that which is born”.

A tradução de Noonan, todavia, apresenta pequenas diferenças: “You shall not kill. You shall not commit adultery. You shall not corrupt boys. You shall not fornicate. You shall not steal. You shall not make magic. You shall not

practice medicine. You shall not slay the child by abortions. You shall not kill what is generated”.

Como se percebe, as diferenças de traduções residem destacadamente sobre dois trechos. No primeiro, onde Donaldson escreve o que em português traduziríamos como bruxaria, Noonan utiliza a palavra medicina, que segundo ele, no texto original, apresentava-se como pharmakeia. A segunda diferença está na última sentença citada, pois onde o que Donaldson traduz como “Não assassinarás uma criança por aborto nem matarás aquelas já nascidas”, Noonan entende como “Não matarás uma criança por aborto. Não assassinarás aquilo que foi gerado”.

Aquilo que pode parecer apenas uma pequena divergência da tradução, na verdade representa o ponto central de um tema que reiteradamente ocupou os debates das cúpulas do Cristianismo ao longo dos séculos.

Segundo Noonan, “Pharmakeia é um termo melhor traduzido como ‘medicina’ no sentido no qual os índios norte-americanos praticam medicina. É o uso de drogas com propriedades ocultas para diversos propósitos, incluindo, em particular, contracepção e aborto” (Idem). Nesse caso, a tradução de Noonan atribui à Didache uma preocupação com o aborto maior do que aquela que se apresenta no texto traduzido por Donaldson. Isso porque o termo bruxaria pode ser entendido num sentido muito mais amplo do que a medicação que visa causar abortos.

Além disso, as diferenças de tradução das últimas sentenças parecem ser mais problemáticas. A versão de Donaldson trata de aborto e infanticídio como coisas distintas, ao passo que a tradução de Noonan coloca essas duas ações em pé de igualdade, pois fala apenas “Não matarás aquilo que foi gerado”, não falando se aquilo que foi gerado já nasceu ou não.

Esse é o centro de uma grande polêmica que podemos resumir na seguinte questão: o aborto e o homicídio são equivalentes? Ao longo do tempo, a resposta oficial da Igreja a essa questão permaneceu a mesma: o aborto representa uma ofensa a Deus porque ataca diretamente àquilo que Ele fez, constituindo-se como uma supressão da vida e caracterizando-se, portanto, como homicídio. O que sofreu algumas transformações ao longo dos séculos foi a definição do momento da “animação”, ou seja, daquele instante em que Deus infunde a alma no ser que se encontra no ventre da mulher.

“Assim, se defender a animação imediata implica a condenação do aborto desde o início da gravidez; acreditar na infusão posterior obriga a qualificar a prática como homicídio, não a partir do momento da concepção, mas a partir do momento em que a alma se une ao corpo” (GALEOTTI: 2007; 51).

A Epístola de Barnabé, baseada na Didache, acrescenta a esta um outra importante máxima: “Ama o teu próximo mais do que a tua própria vida; não mates a criança através do aborto e nem lhe tire a vida depois de nascida” (Barnabé 19:5). A prescrição desse modo firma imperativamente o amor pelo próximo como algo superior ao amor por si mesmo, e assim faz implicitamente com que a eliminação do feto seja algo repudiado mesmo quando isso ocorre para salvaguardar a vida da mulher.

É certo que as avaliações e julgamentos em torno do aborto não eram propriamente científicas nos primeiros séculos do cristianismo. Isso, todavia, não impedia calorosos debates sobre a questão, todos pautados sobre profundas reflexões em torno dos textos sagrados e também dos dados disponíveis à observação naquele contexto.

No segundo século da Era Cristã, Atenágoras, contrapondo-se às críticas de que os cristãos eram assassinos, se perguntava: como eles podem matar um homem se são justamente eles que dizem que todos aqueles que fazem uso de abortíferos são homicidas e prestarão contas a Deus por seus abortos e também pelos homens que mataram? Era precisamente a defesa Cristã da vida em seus estágios iniciais que provava a reverência do Cristianismo à vida (Cf. NOONAN: 1970; 10).

Enquanto na perspectiva dos Romanos o feto não podia ser entendido como pessoa, mas apenas como uma promessa de pessoa que enquanto não nascida era um apêndice de sua mãe, para Tertuliano a alma estava infundida desde o início, o que fazia do feto um ser vivo desde a concepção. “Como eles poderiam estar mortos a menos que estivessem primeiramente vivos?” (Apud NOONAN: 1970; 13).

Com a ascensão do Cristianismo, a Igreja Católica emerge como uma verdadeira força no século IV, firmando-se como uma religião legal e fazendo com que aquelas reflexões difusas sobre o aborto ao longo dos dois últimos séculos ganhassem a forma de uma legislação.

Aquilo que anteriormente era alvo de condenação dos padres se torna, no século IV, objeto de duras penas, sendo estas estabelecidas pelos concílios. Dentre eles, tiveram grande destaque os concílios de Elvira e de Ancira.

Antes de Constantino reconhecer a religião cristã, o Concílio plenário de Elvira, ocorrido na Espanha aproximadamente entre os anos de 303 e 309, foi o primeiro realizado no Ocidente e já nele foram ditadas normas sobre o aborto. São os cânones 63 e 64 que fazem referência ao nosso tema, mesmo que este não seja mencionado explicitamente. Caso uma mulher batizada matasse um filho fruto de relação adúltera, ela seria banida para sempre da comunidade cristã. Caso esta mulher fosse apenas uma catecúmena, ela apenas seria batizada no momento que antecederse sua morte (Cf. GALEOTTI: 2007; 56).

“Se é provável que a referência originária fosse o infanticídio, a verdade é que o cânone 63 será mais tarde aplicado a casos de aborto por escritores do século IV (como Basílio), por compiladores dos cânones de Ancira, e será incluído nesta entrada nas coleções dos cânones dos séculos seguintes. O rigor desta regulamentação, uma das mais duras de toda a história da Igreja em matéria de aborto, parece explicável à luz do fato de a mulher se tornar culpada de dois de três pecados que a Antiga Igreja considerava capitais: o homicídio e o adultério. Numa realidade social ainda condescendente a esse respeito, é a associação das duas culpas que justifica a gravidade da censura eclesiástica” (Idem).

Com a concessão de Constantino para a liberdade de culto e após o édito de Teodósio de 380 garantindo a liberdade para os cristãos, cresceu substancialmente o número de pessoas que professavam o cristianismo. Apesar

disso, o aborto continuava a ser uma prática comum. Talvez tenha sido assim a necessidade de conciliar o aumento do número de fiéis às práticas sociais daquele período que tenha levado os clérigos a atenuar as penas relativas ao aborto. Foi o que ocorreu no Concílio de Ancira, datado de 314.

A severidade do Concílio de Elvira foi então atenuada. Enquanto o primeiro regulamento previa para quem praticasse aborto a excomunhão até o momento da morte ou mesmo eterna, no cânone 21 de Ancira a punição passara a ser a excomunhão por 10 anos, acompanhada de penitências públicas escolhidas pelos bispos.

A pena não estabelece diferença entre feto formado e não formado, mas se coloca como uma punição intermediária entre o homicídio voluntário (excomunhão perpétua) e o homicídio involuntário (excomunhão por 05 anos).

“Quando a posição da Igreja se difundiu nas várias regiões do império e em todas as classes sociais, muitos pagãos familiarizaram-se com a sua perspectiva ética. Obras contra o aborto de apologistas cristãos famosos, como Atenágoras e Tertuliano, precederam, não por acaso, importantes leis romanas contra o aborto (por exemplo, os rescritos de Severo e Caracalla ou a aplicação da lei Cornelia às drogas abortivas e àqueles que as traficavam ou que tinham a ver com elas). Não parece, portanto, excluir uma crescente influência a nível popular do cristianismo sobre a opinião pública e, consequentemente, sobre a esfera jurídica em relação ao aborto e a favor da promoção da vida – ainda que isso não signifique que os Romanos, de alguma maneira, tenham abraçado a visão cristã” (Idem; 57-58).

Segundo Noonan, um texto apógrafa das Constituições Apostólicas - *Didascalia et constitutiones apostolorum* 7.3.2, ed. Francis X. Funk (Paderborn, 1905) - condenava o assassinato de “fetos formados”. Nos Concílios de Elvira e Ancira, no entanto, essa não era uma questão pertinente, pois não havia distinção entre fetos formados ou não. Isso não significa, entretanto, que não houvesse controvérsias sobre esse assunto.

No Ocidente, São Jerônimo, que foi responsável pela tradução da Bíblia para o latim, responderia a uma correspondente chamada Algasia que “as sementes são gradualmente formadas no útero, e não se pode reputar como homicídio até que os elementos dispersos recebam forma e membros”.

Na Septuaginta, a mais antiga tradução do Velho Testamento para o grego, a distinção entre feto formado ou não formado se apresenta da seguinte maneira:

“Se dois homens lutam e golpeiam uma mulher grávida e sua criança se perde sem que tenha sido completamente formada, haverá punição com multa. Conforme o que o marido da mulher impuser, pagará com avaliação judicial. Mas se está inteiramente formada, pagará vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, listra por listra”. (Septuaginta - Exodus 21:22)

Foi comentando este texto que Santo Agostinho argumentou que “as grandes questões sobre o espírito não devem ser apressadamente decididas por julgamentos sem argumentos ou sem a devida consideração, a lei não prevê que

estes atos [abortos] sejam enquadrados como homicídios, porque não se pode dizer que haja uma alma viva num corpo onde falta sensação, pois este não está formado na carne e não é dotado ainda com sentido” (Apud NOONAN: 1970; 15).

Com Santo Agostinho, portanto, uma nova perspectiva sobre o aborto passa a ser difundida entre os eruditos do Cristianismo. A reviravolta se dá por conta da idéia da animação diferida, de acordo com a qual a alma seria infundida num momento posterior à concepção. Apesar disso, Agostinho mostrava-se plenamente contrário a todas as formas de aborto (Cf. NOONAN: 1970; 15 & GALEOTTI: 2007; 54), mas hesitava em classificar como homicídio os abortos de fetos inanimados, pois, nestes casos, o que acontecia era o impedimento da vida, não o atentado contra ela.

A palavra de Santo Agostinho, no entanto, não punha término ao debate. São Basílio da Capadócia rejeitava a distinção apresentada na Septuaginta, afirmando que, para os cristãos de sua comunidade, aquele que cometia abortos estava sujeito às mesmas penas que os homicidas. Apesar disso, estabelecia a pena em 10 anos de excomunhão, tal como firmado no Concílio de Ancira. Basílio não restringia as condenações às mulheres que concebiam em “fornicação”, mas aplicava-as também a sodomitas, homicidas, “medicine men” (que podemos entender como feiticeiros), adúlteros e idólatras. Eram classificados como homicidas aqueles que aplicavam abortíferos e também os que recebiam algo que colocasse o embrião em perigo. Era esta a mensagem fundamental sobre aborto que constituía a “Carta Canônica” que estabelecia o comportamento da Igreja Grega com relação a este assunto (Cf. NOONAN: 1970; 17).

“Havia uma distinção aceita por alguns com relação à formação do embrião, algumas conseqüentes variações na análise do pecado, e diferenças locais nas penas necessárias para expiá-lo. [...] Todos os escritores concordavam que o aborto era uma violação do amor próprio ao amor pelo próximo. Alguns viam isto como uma falha especial do amor maternal. [...] A cultura aceitara o aborto. Os cristãos, homens desse mundo Greco-Romano e do Evangelho, o condenaram. Antigas autoridades e moralistas contemporâneos o aceitaram, hesitaram, fizeram exceções; a regra Cristã não tinha dúvidas”. (NOONAN: 1970; 18). (Grifo meu).

No ano 546, o Concílio de Lérida impunha o chorar o aborto como um crime por toda a vida, mas admitia a readmissão na comunhão dos fiéis após 7 anos para aqueles que eliminaram filhos ilegítimos através do aborto ou de infanticídio. Tal reconciliação, para quem fornecesse o veneno, aconteceria apenas nos momentos antecedentes de sua morte.

Já em 692, o Concílio de Trullano voltava a igualar o aborto ao homicídio voluntário de uma pessoa adulta, pois aquele que “dê ou tome remédios para provocar aborto deve ser punido como um homicida” (GALEOTTI: 2007; 58).

Com a massificação do cristianismo, problemas relativos à ordem pastoral, sobretudo à administração das penitências, começaram a se impor. Isso porque os contextos sociais eram bastante distintos, o que trazia

dificuldades para os monges que neles atuavam. Além disso, havia também a impossibilidade dos bispos gerirem diretamente o regulamento, o que levou a uma compilação de “livros penitenciais”, uma espécie de manual de informações com as penitências que deveriam ser aplicadas a cada pecado. Esses manuais surgiram na Irlanda do século IV e foram prontamente difundidos, até que foram suplantados por reflexões sistemáticas da teologia. “Pese embora as inevitáveis adaptações impostas pelas realidades culturais locais, tais manuais contribuíram de certo modo para unificar a moral comum à partir de baixo” (Idem; 59).

As práticas contraceptivas apareciam freqüentemente mencionadas nas mesmas penitências que os homicídios, mas suas penas eram nitidamente mais brandas que as dos homicidas. os *Capitula Theodori*, atribuídos a Teodoro, Arcebispo da Cantuária, mencionavam que as mulheres que realizavam o aborto antes do feto ter alma deveriam sofrer penitência por um ano, três quaresmas e quarenta dias, de acordo com seu tipo de culpa. Mas se o aborto fosse realizado após 40 dias da concepção, as penitências deveriam ser de 3 anos, ou seja, as mesmas aplicadas aos homicidas (Idem).

Nota-se assim uma clara distinção entre fetos formados ou não-formados ainda pairando sobre as reflexões em torno do aborto enquanto pecado. O período mencionado nos *Capitula Theodoria* coincide com as indicações aristotélicas, o que mostra a forte influência que as teorias do filósofo grego tinham no período. Isso ficaria claro também por volta do ano de 675, quando os cânones irlandeses firmavam em 3 anos e meio a pena para a destruição de filhos no “estado líquido” (*liquoris materiae filii*). Quando o aborto era feito após 40 dias, no entanto, a pena não era a mesma que aquela aplicada nos casos de homicídio premeditado. Por volta do ano 800, um outro penitencial irlandês faria a distinção das 3 fases da formação fetal: um período inicial, um período de formação da carne e, por último, a infusão da alma; o aborto em cada um desses períodos recebia penitências distintas, sendo de 3, 7 e 14 anos respectivamente (Idem; 60).

Na idade média, a teoria aristotélica do período de formação fetal ocuparia um lugar importante. São Tomás de Aquino defendia essa teoria da animação tardia e apontava assim para dois tipos distintos de pecado. Quando o aborto era praticado na fase inicial da gravidez, o que se destruíra era uma semente, frustrando assim o desejo divino de criação de uma nova vida. Caso o feto já estivesse formado, o aborto equivalia ao homicídio (Cf. GALEOTTI: 2007; 63).

Já no século XIV, João de Nápoles faria mais uma vez uso da distinção entre feto animado e inanimado. Para ele, um médico pecaria ao provocar o aborto em uma mulher grávida de um feto com alma mesmo se fosse para salvar sua vida, pois não poderia ajudar um sem prejudicar o outro, devendo, portanto, não ajudar um em detrimento do outro. Caso o feto ainda não tivesse alma, no entanto, o médico teria o dever de medicar a mulher e provocar o aborto, porque apesar de impedir a infusão futura da alma, ele não estava causando a morte de ninguém, mas sim salvando a vida da mulher (Cf. NOONAN: 1970; 26).

Santo Antonino de Florença seguia a idéia de João de Nápoles, mas acrescentava que se houvesse dúvida com relação à presença ou não da alma, o médico que recorresse ao aborto pecaria mortalmente, pois estaria expondo ele mesmo ao risco do pecado mortal, ou seja, o homicídio. Martin Azplicueta, o guia em questões morais de três papas, era da mesma opinião que Santo Antonino, aceitando o chamado ‘aborto terapêutico’ – aquele realizado com o objetivo de proteger a vida da mãe - para fetos com menos de 40 dias (Idem; 27), pois não se podia matar aquilo que não possuía alma.

O mesmo raciocínio aparece no século XVI, dessa vez defendido pelo Jesuíta Tomás Sanchez. Apesar de contrário a qualquer forma contraceptiva, o espanhol abria exceções aos casos de aborto. Embora fosse condenável o aborto realizado para esconder um outro pecado, Sanchez entendia que se o feto ainda não possuísse alma e a vida de sua mãe estivesse em risco, seria legal exterminá-lo. O feto surgia assim como alguém que punha em risco a integridade de sua mãe, um verdadeiro ser invasor que atacava o organismo materno (Idem; 28).

A legalidade do ato estava assim vinculada à sua intencionalidade e aos meios utilizados. Nesse sentido, Sanchez apontava como ilegais os métodos que atuavam diretamente para o assassinato do embrião, assim como os abortos realizados quando não se possuía certeza em relação à ausência de alma, ou seja, aos casos em que havia dúvida quanto ao estágio de formação fetal. Caso a intenção fosse a salvação da vida materna e, no intuito de alcançar este objetivo inevitavelmente o feto morresse, então o aborto era considerado um ato legal. Afinal, não adiantaria proteger o feto caso sua mãe sucumbisse, pois assim ambos encontrariam a morte em seu destino e nenhum dos dois teria sua vida protegida.

O aborto passava a ser analisado de uma outra forma. Se antes o que importava era o resultado final, Sanchez então deslocara o foco, colocando o acento na intencionalidade do ato e não em sua conclusão. Assim, embora o aborto fosse um gesto extremo, o que o caracterizava como pecado ou não eram as intenções daqueles que o cometiam.

Desse modo, a aplicação das penas possuía quase sempre um caráter contextual, sendo mais severas para quem recorresse ao aborto como forma de esconder um outro pecado, fosse ele a luxúria ou o adultério, e mais brandas em casos de pobreza, quando o aborto era realizado tendo como justificativa as incapacidades econômicas do casal.

Como se pode facilmente imaginar, um consenso em torno de um assunto tão polêmico não é algo fácil de encontrar. Assim, apesar de todos os teóricos que se baseavam na teoria da animação tardia para criar distinções entre os casos de aborto, havia também aqueles que continuavam a enfatizar a animação imediata, estabelecendo assim um posicionamento firme e constante em relação ao aborto.

No papado de Gregório XIII (1572-1585) a morte de um embrião com menos de 40 dias não era tratada como um homicídio e mesmo que tivesse uma idade maior que esta, o tratamento penitencial não era o mesmo daquele aplicado aos assassinatos de pessoas adultas. Como o aborto não era visto como

um ato de ódio contra o nascituro, homens e mulheres que abortavam para proteger sua reputação tinham sua culpa extenuada, tal como fora previsto no Concílio de Ancira.

A perspectiva contrária, aquela apresentada no Concílio de Elvira, onde o aborto que se efetuava como forma de esconder outros pecados tinha um caráter ainda mais grave, foi aquela adotada pelo Papa Sixtus V (1585-1590). Numa bula papal intitulada *Effranatam*, Sixtus V recomendava que as mesmas penalidades estabelecidas tanto pelas leis canônicas como pelas leis seculares para os casos de homicídios deveriam ser também aplicadas àqueles que realizassem abortos, qualquer que fosse a idade fetal, e também aos que fizessem uso de medicamentos contraceptivos. O aborto terapêutico não surgia como exceção e a excomunhão seria aplicada aos culpados, sendo a absolvição reservada apenas ao papa (Cf. NOONAN: 1970; 33 & GALEOTTI: 2007; 84). Note-se que as penas eram direcionadas àqueles que efetuavam o aborto e não às mulheres nas quais estes atos eram realizados. Elas eram excluídas, portanto, da excomunhão.

A *Effranatam* não teve grande sucesso, pois a absolvição aos “Olhos de Deus” criava uma série de dificuldades administrativas para a Igreja. Desse modo, apenas um ano depois da morte de Sixtus V, seu sucessor Gregório XIV já restringia a bula.

Os debates sobre o momento de ocorrência da infusão da alma continuariam vivos nos séculos seguintes, mas a Igreja continuaria a condenar as proposições que julgavam o aborto aceitável caso fosse realizado antes da animação. Um passo importante na marcação da posição da Igreja foi dado por Clemente XI, ao tornar, no ano de 1701, a festa da Imaculada Conceição uma obrigação católica universal. Desse modo, fortalecia-se indiretamente a crença na animação imediata.

Nos séculos seguintes a Igreja buscou através de seus ensinamentos firmar com a maior rigidez possível a proibição do aborto. Assim, em 1917 o Código do Direito Canônico estabeleceu que todos aqueles que efetuam abortos, inclusive as próprias mães, caso atinjam seu objetivo, incorporam a excomunhão e, se forem clérigos, perdem os benefícios e os rendimentos eclesiásticos. A excomunhão estabelecida é *latae sententiae*, ou seja, é automática e nem ao menos precisa ser comunicada ao excomungado.

Com essa medida estabelece-se o fim do debate sobre o momento da animação: ela é imediata, tal como sugere o credo na Imaculada Conceição. É o firmamento de uma posição que ocorre através do Direito Canônico de 1917, e isso tem implicações diretas sobre uma controvérsia que perdurará ao longo do século XX: qual o procedimento adequado quando a gravidez põe em risco a vida da mulher?

Essa questão, ainda viva e polêmica, mostra como os debates em torno do aborto continuam trazendo à reflexão uma série de questões cujas implicações na vida cotidiana são diversas. São debates intensos que já possuem mais de 2000 anos de idade e continuam se renovando através de novas questões que, em última instância, recaem sempre sobre os mesmos dilemas: quando se inicia a vida e quando é permitido matar um ser humano? Esta

última questão, por sua vez, é por si só um problema, pois atrás dela há uma outra pergunta cuja resposta possui grande complexidade: quando se pode chamar um ser de humano?

AULA 05 – DRAMAS SOCIAIS: UMA ABORDAGEM SOBRE CONFLITOS

O conceito de “drama social” foi elaborado pelo antropólogo escocês Victor Turner

1. Em poucas linhas, podemos definir a ideia da seguinte maneira:

“Dramas sociais são, em larga medida, processos políticos, isto é, envolvem a competição em torno de fins escassos – poder, dignidade, prestígio, honra, pureza – através de meios particulares e da utilização de recursos que são também escassos – bens, território, dinheiro, homens e mulheres” (TURNER: 1980; 148).

Neste sentido, são processos extraordinários que interrompem o fluxo da vida comum. Podem exibir uma estrutura processual característica, semelhante a uma história, com início, meio e fim. Turner afirma que um drama social é, fundamentalmente, “uma unidade espontânea do processo social e um fato da experiência de todos em toda sociedade humana” (Idem; 145).

Vamos encontrar dramas sociais em grupos que tenham uma história comum, seja ela real ou apenas suposta, e que compartilhem os mesmos valores e interesses: “Trata-se do grupo com que a pessoa se identifica mais profundamente e no qual encontra a realização de seus principais desejos pessoais e sociais” (Idem).

Segundo Turner, a maioria das pessoas possui um ou mais destes grupos, aos quais deve profunda lealdade e cujo destino é uma grande preocupação.

“Em todas as sociedades a pessoa é obrigada a pertencer a certos grupos, geralmente institucionalizados – família, grupos etários, escola, firma, associação profissional e outros semelhantes. (...) [Sendo nele que] a pessoa mais procura por amor, reconhecimento, prestígio, posição e outros benefícios e recompensas tangíveis e intangíveis. É nele que se alcança respeito próprio e um sentimento de pertinência relativo a outros a quem se respeita” (Idem; 147-148).

Um drama social manifesta-se inicialmente através da “ruptura de uma norma, a infração de uma regra moral, legal, consuetudinária ou de etiqueta, em alguma arena pública” (Idem; 146). Em outras palavras, a ruptura é a expressão dos diferentes interesses dos grupos presentes num dado campo social. Um grupo passa por cima dos valores e regras de outro e aquele que têm seus valores violados entende tal atitude como uma afronta, dando início ao drama social.

¹ Victor Turner pertence ao que se convencionou chamar de Escola de Manchester. Seu conceito de “drama social” foi apresentado pela primeira vez em sua tese de doutoramento, intitulada *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. (1957).

Se a ruptura vier a se tornar visível, será difícil fazer com que não seja reconhecida. Assim, é instaurado um estado de crise no qual os conflitos, usualmente ocultos nas brumas da paz aparente, se tornam manifestos (TURNER: 1974b; 35).

A crise configura um momento de tensão entre os grupos componentes do campo social e tende a ampliar-se até atingir um ponto de clivagem num conjunto mais amplo das relações sociais, onde estão inseridas as partes em confronto. Esse processo de ampliação é denominado por Turner de “escalada da crise²”.

Neste estágio revelam-se intrigas faccionais do grupo, levando à exposição pública uma série de questões relativas à estrutura social.

“Durante a crise, o padrão de luta entre as facções dentro do grupo social relevante – seja ele a aldeia ou a comunidade mundial – é exposto; e por baixo dele torna-se lentamente visível a menos plástica, mais durável, mas apesar disso gradualmente mutante estrutura social básica, feita de relações que são relativamente constantes e consistentes” (TURNER: 1980; 146-147).

Iniciada com a ruptura, a crise tende a difundir-se até que mecanismos reparatórios e regeneradores sejam acionados. Para Turner, estes mecanismos são postos em funcionamento pelos líderes ou representantes dos segmentos estruturais do sistema social afetado.

“(...) [estes] podem variar de conselhos pessoais e arbitragens informais a mecanismos formais e legais e, até mesmo, para resolver certos tipos de crise, chegar ao desempenho de rituais públicos” (TURNER: 1974b; 39).

O estágio de *ação reparatória*, como Turner denomina esta etapa, é a fase do drama social em que a ação simbólica alcança sua mais completa expressão. Neste estágio se engendra uma crítica distanciada dos eventos que conduziram e fizeram parte da crise, o que permite caracterizar a ação reparatória como o período mais “autoconsciente” do drama social.

É a escalada da crise, portanto, que desencadeia os mecanismos conciliatórios que buscam conter a expansão do estado crítico. Esta etapa dos dramas sociais caracteriza-se por seu alto grau de reflexividade. Etimologicamente, a palavra crise vem do grego, *κρίσις* (*krísis*), e nos traz a idéia de momento de decisivo, onde pode haver separação ou reaproximação, constituindo, portanto, um momento de aguda reflexão.

Nesta etapa do drama social, duas questões adquirem grande relevância: as causas e as consequências das ações humanas. Pensar nas consequências de ações humanas implica em considerar duas coisas: aqueles que são diretamente atingidos e aqueles que o são de forma indireta. Quando se percebe que as ações humanas possuem consequências sobre sujeitos não diretamente envolvidos nelas, esta percepção “conduz a subsequentes esforços para

² O antropólogo exemplifica esse tipo de processo através de um drama social, envolvendo duas nações num dado espaço geográfico, onde a escalada da crise poderia implicar num movimento de avanço do antagonismo através da clivagem global entre o campo comunista e o capitalista.

controlar ações, tanto quanto assegurar algumas consequências e evitar outras” (DEWEY: 1988; 12). É, portanto, neste momento de aguda reflexão que surge o Público, tal como proposto por John Dewey.

“O público consiste de todos aqueles que são afetados por consequências indiretas de transações a tal ponto que é considerado necessário ter estas consequências sistematicamente cuidadas. Agentes públicos são aqueles que buscam e cuidam dos interesses daqueles assim atingidos” (Idem; 16).

Dessa maneira, aqueles que são indiretamente atingidos pelas ações em questão (e conseguem perceber que assim serão por consequência de tais ações) formam um público que busca a preservação de seus interesses, instituindo meios capazes de solucionar os problemas.

É justamente nesse momento, em que são percebidas as consequências ruins de determinadas ações, que medidas precisam ser adotadas para que prevaleça um interesse comum. Para que tais medidas sejam buscadas e adotadas é necessária a seleção de pessoas capazes de empreender esta tarefa. Surgem, então, os agentes públicos, aqueles que atuam para a resolução dos conflitos. São eles os representantes do interesse coletivo, ou seja, do público.

“As pessoas agora são agentes, que representam um público e compartilham seus interesses. A diferença é importante. Mas não é a diferença entre um simples ser humano e uma vontade coletiva impessoal. É entre pessoas em seu caráter privado ou público ou representativo” (Idem; 18-19).

A ineficiência desses representantes na aplicação de mecanismos reparatórios provoca o retorno à crise. Nessas circunstâncias, a força pode vir a ser utilizada sob as diversas formas da guerra, da revolução, de ações intermitentes de violência, repressão ou rebelião.

Um drama social pode ter dois desfechos: a reintegração do grupo ou o reconhecimento do cisma. O caso de reintegração pode ocorrer mesmo que a extensão e o âmbito do campo relacional do grupo tenham mudado, o número de suas partes seja diferente, e seu tamanho e sua influência tenham sido alterados. O cisma ocorre quando há reconhecimento de que a ruptura é irreparável, o que pode levar à separação espacial dos grupos (Cf. TURNER: 1980).

AULA 06 – A CLÍNICA DE ABORTO E AS 10 MIL MULHERES: UM DRAMA SOCIAL NO MATO GROSSO DO SUL

Um evento no Mato Grosso do Sul teve grande repercussão midiática no ano de 2007, tornando-se tema de discussões que perduram até o momento. O caso se destaca pelo número de pessoas envolvidas, pouco menos de 10 mil mulheres, sobre as quais recaía a suspeita da prática de aborto. Tal magnitude despertara a atenção pública e suscitara o debate tanto sobre o caráter corriqueiro dos abortos quanto sobre a possível punição de um contingente tão alto de acusados, num só movimento, pelo mesmo crime.

Uma síntese dos acontecimentos fora publicada pela Comissão de Cidadania e Reprodução³ (CCR) e será reproduzida no quadro sinóptico abaixo:

Data	Ação
Abril de 2007	É realizada, pela TV Morena (Associada da Rede Globo de Televisão), uma reportagem sobre uma Clínica de Planejamento Familiar de Campo Grande.
10/04/2007	A Reportagem é exibida no “Jornal da Globo” e ganha repercussão nacional.
11/04/2007	Para averiguar as notícias divulgadas na TV, é instaurado inquérito policial.
12/04/2007	É concedida autorização para busca na Clínica Médica.
12/04/2007	“Os parlamentares Luiz Bassuma, Gilvado de Sá Gouveia Carimbão, ambos integrantes da Frente Parlamentar Mista em Defesa da Vida contra o Aborto, e Jaime Ferreira Lopes, do Movimento em Defesa da Vida – Brasil Sem Aborto, entregaram uma representação ao Procurador-Geral de Justiça de Mato Grosso do Sul solicitando abertura de processo criminal contra a médica proprietária da clínica”.
13/04/2007	A polícia realiza busca e apreensão de objetos na Clínica. Várias fichas de pacientes são apreendidas.
10/07/07	“O Ministério Público Estadual oferece denúncia contra a médica, oito funcionárias da clínica, 1 funcionário e 16 pacientes, totalizando 26 pessoas. As denúncias referem-se a supostos abortos realizados em 2007 e foram feitas com base em fichas medias apreendidas durante a busca na Clínica”.
5 a 9 de Maio de 2008	"Visita de grupo técnico formado por Margareth Arilha (CCR), Carmen Campos, Rosa de Lourdes (Rede Feminista Saúde e Direitos Sexuais e Reprodutivos) e Natália Mori (Cfemea). Visitam e dialogam com líderes do movimento de mulheres, autoridades governamentais, associações de classe, advogados e outras/os envolvidas/os no episódio, organizando informações e identificando estratégias de ação que poderiam ser executadas para garantir os direitos humanos das mulheres envolvidas no episódio”.
Maio de 2008	Jornal local publica notas de apoio às mulheres redigidas por grupos feministas.

³ Fundada em 1991 e instalada no Comitê Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), essa entidade afirma que seu objetivo é a promoção dos direitos reprodutivos segundo os princípios e declarações da Organização das Nações Unidas, no sentido de combater todas as formas de discriminação das mulheres. Maiores informações em: <http://www.ccr.org.br/>

16/05/08	O Conselho Regional de Medicina cassa o registro profissional da médica proprietária da clínica.
30/07/08	“Várias entidades apresentam Representação ao Conselho Federal de Medicina contra o Conselho Regional de Medicina / MS em virtude de sua omissão em proteger o sigilo e a confidencialidade médica das pacientes”.
18/08/08	“O Corregedor do Conselho Federal de Medicina, Pedro Paulo Magalhães Chacel, responde à Representação interposta pelas entidades dizendo que o Conselho Federal de Medicina não pode agir porque o aborto é crime e deve ser investigado pelas autoridades”.

Uma reportagem realizada pela TV Morena é a ruptura que dá início ao drama social das 10 mil mulheres do Mato Grosso do Sul. Na exibição do Jornal da Globo, a matéria dava ênfase à entrevista feita com a psicóloga Simone Souza que, sem saber que estava sendo filmada, dizia que trabalhava naquela clínica há cerca de um ano, atuando na triagem das pacientes que desejavam interromper a gestação:

“A mulher chega até nós para fazer um aborto, mas na verdade ela está sendo coagida, né? O namorado não quer, o marido não quer. Na grande maioria das vezes é um amante, entendeu? (...) A gente tem também todo um trabalho. Eu tenho todo esse trabalho aqui de orientação sexual. De orientar para que não engravide novamente. Inclusive, se quiser colocar o DIU, a doutora coloca, nesse mesmo valor, sem oneração nenhuma a mais, sabe? Aí passam quatro meses e a pessoa me aparece aqui grávida de novo? Aí já é sacanagem!”

Sobre o procedimento, a psicóloga explicava aos repórteres disfarçados:

“[A paciente] vai ser sedada, não vai ver nada. Toma o sedativo, dorme e na hora em que acordar, tá pronto. O que é feito... coloca-se uma cânula dentro do útero, faz-se uma aspiração. Dentro da clínica você vai ficar umas três horas. É uma bolha do tamanho de uma ervilha de sangue, que ali dentro tá o óvulo fecundado, tudo misturado. Não é nada ainda. É uma vida? É! Se você pega um feijãozinho botar ele na água e deixar ele ali, ele vai começar a brotar...”

Quando o repórter afirma que sua família é contra a atitude que ele está tomando, a psicóloga argumenta:

“A gente é contra até o momento que a gente vê a necessidade da gente fazer. Por isso, não dá pra pré-julgar ninguém. Preconceito é uma coisa terrível. Então, ontem mesmo eu atendi uma menina. Ela tava assim... ela chorou e tudo. Ai eu falei pra ela ‘na verdade, no dia em que você tiver um filho, ele vai ele vai ser muito amado. Por que? Porque você já está

preocupada com o futuro de uma pessoa que você possa vir a pôr no mundo”.

Em seguida, a reportagem apresentaria a psicóloga declarando o valor cobrado pela clínica pela realização do “procedimento”: 5 mil reais. O repórter Honório Jacometto, apresentando a reportagem, aparecia então narrando a tentativa frustrada feita posteriormente por telefone para entrevistar a psicóloga com seu consentimento. A psicóloga, segundo o repórter, argumentara que não mais trabalhava na clínica. Se não houve sucesso com Simone Souza, a equipe de reportagem logrou ser recebida pela responsável pela clínica, a médica Neide Mota Machado, que admitiu realizar abortos em sua clínica à cerca de 20 anos.

“Se elas não têm onde fazer bem feito, elas vão fazer mal feito e vão morrer. Esse é o X da questão. As mulheres pobres (...), elas morrem porque elas vão fazer uma interrupção sem uma assistência médica. Fazem da pior maneira possível, e elas perdem os úteros, perdem a vida e deixam filhos pequenos...”

Nesse ponto, o repórter interrompe a médica para questionar a legalidade do procedimento, ao que ela contra-argumenta: “Não é a questão de deixar na ilegalidade que vai mudar a situação. O que tem que se fazer é legislar a favor”. A entrevista com a médica terminava assim, sendo seguida pela imagem do apresentador William Waack declarando que a prática de abortos, fora das condições previstas, é crime de acordo com o Código Penal.

Para as personagens que trabalhavam na clínica, este drama teve um final difícil, ou até mesmo trágico, no caso da médica Neide Machado. Ela teve seu registro profissional cassado pelo Conselho Regional de Medicina. Em novembro de 2009, a médica, especialista em Anestesiologia, seria encontrada entorpecida em seu carro, com dois frascos de Cloridrato de Lidocaína e uma seringa ao seu lado. Neide Machado morreria pouco depois de ser abordada por transeuntes que buscaram ajuda para ela. As circunstâncias de sua morte apontavam para o suicídio.

Naquele íterim a médica aguardava ser julgada por júri popular. Outras funcionárias da clínica viriam a ser julgadas e condenadas, mas, em outubro de 2009 tiveram suas penas reduzidas. A psicóloga Simone Souza teve a pena reduzida de seis anos e seis meses para dois anos de prisão em regime aberto. Inicialmente condenada a sete anos de prisão em regime semi-aberto por realizar cinco abortos, a auxiliar de enfermagem Rosângela de Almeida teve sua pena reduzida para dois anos. As outras auxiliares de enfermagem também tiveram redução de suas penas: Maria de Souza de quatro anos para um ano, e Libertina Centurion de um ano para dez meses, ambas em regime aberto⁴.

Esse caso é interessante por expor a questão do Aborto de forma incontornável. Todo o processo de publicidade em torno do tema faz com que não seja possível ignorar o problema. A reportagem que se exhibe em rede

⁴ http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20101009/not_imp622720,0.php

nacional de televisão é o primeiro movimento do drama social, quando se tem o início dos eventos que marcarão a escalada da crise. O que impulsiona o desenrolar dos acontecimentos é a exposição de uma realidade conhecida, porém ignorada. Aquilo que deveria permanecer sob a espessa neblina do “oficioso” é arremessado sob a luminosidade do “oficial”. Não é que as atividades da Clínica fossem desconhecidas, elas eram conhecidas, mas eram discretas, feitas em sigilo, sem alarde, sem publicidade. A partir do momento em que todo o país tem acesso ao que se passa no interior da Clínica, a regra de manutenção de sua atividade “oficiosa” é violada e temos o início do drama.

A “escalada da crise”, segundo movimento característico dos dramas sociais, vem com a ativação das forças policiais e com o movimento de parlamentares no sentido de acionar o Procurador Geral de Justiça do Mato Grosso do Sul para instaurar processo criminal contra a proprietária da Clínica. Os agentes de reparação surgem através dos grupos feministas e de Direitos Humanos que tentam conter a abertura de inquéritos contra funcionários da Clínica e contra as pacientes acusadas de realizar abortos.

O desfecho do drama é a parte mais reveladora no que tange ao caráter ambíguo que envolve as representações sobre o Aborto. As atividades da Clínica, embora conhecidas, eram mantidas discretamente. Uma vez expostas, não podiam escapar dos procedimentos de aplicação da Lei, ou seja, faziam com que se impusesse a necessidade de aplicação do Código Penal, pois ações previstas e classificadas como crime ocorreram, então, a aplicação das penalidades se impunha no horizonte. A forma como isso ocorreu, no entanto, denota o aspecto dúbio que paira sobre o “crime” do Aborto. E menciono “crime” dessa forma, ou seja, entre aspas, porque embora assim seja classificado no Código Penal, não é considerado como tal por diversos grupos. Para as entidades feministas que defenderam os funcionários da Clínica e suas pacientes, um aborto não representa um crime, mas sim um direito de escolha que concerne à mulher. Aí morava o cerne da questão. Era essa concepção do ato de abortar que garantia o funcionamento da Clínica. A sua exposição em rede de TV evocava o Código Penal e sua aplicação. A definição de “crime” era o tema, pois as mulheres acusadas de realizar abortos, de acordo com a legislação, eram criminosas, ao passo que, de acordo com a opinião dos grupos feministas, não o eram.

Essa ambiguidade não recaía somente entre feministas e legisladores. Uma mostra disso pode ser encontrada na entrevista dada pelo Promotor do Ministério Público do Mato Grosso do Sul, Paulo César dos Passos, à Adriana Brendler⁵, da “Agência Brasil”.

“Nos casos em que há provas que essas senhoras praticaram o aborto, não compete a mim deixar de indiciá-las. A lei estabelece claramente no Código Penal que a prática de aborto, consentido ou não, é crime, e eu não posso deixar de apurar. Não se trata de uma posição pessoal, é uma disposição da lei”.

⁵ <http://www.ecodebate.com.br/2008/05/05/promotor-que-indiciou-mulheres-por-aborto-no-ms-defende-revisao-da-legislacao/>

Quando questionado sobre uma nota publicada pela Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, pedindo a reconsideração da decisão judicial, o Promotor apontou para a necessidade de debate sobre o tema, uma vez que seu papel é promover a aplicação das leis e não sua reformulação:

“Se o Parlamento discorda, a Câmara e o Senado são os órgãos competentes para promover uma discussão acerca disso. Essa questão do aborto tem que ser discutida pelos canais competentes, pela sociedade, pelos seus representantes, pelos legisladores. O que eu não concordo é que joguem todo o ônus para o Ministério Público, a Polícia e o Poder Judiciário em relação a uma questão que tem que ser necessariamente enfrentada, tanto por políticas públicas sociais, como pelo Parlamento, dizendo se quer que o aborto continue sendo crime ou não”.

Para destacar ainda mais o aspecto dúbio sobre o tema, precisamos recordar o tipo de penalidade aplicada nesse caso. As mulheres indiciadas não foram presas, pois receberam a suspensão condicional do processo que, mediante sua permanência na cidade e a prestação de serviços comunitários, teria sua ação extinta ao término de dois anos. De acordo com o Promotor, “O Ministério Público não quer nenhuma dessas pessoas na cadeia. O que existe é a aplicação da lei dentro do princípio de razoabilidade e bom senso”.

O que se percebe é uma penalidade aplicada como método de retaliação moral. A atitude é condenada, mas não representa um perigo para a “sociedade” na medida em que as mulheres não são levadas à prisão. Ao invés disso, os trabalhos comunitários são mecanismos pensados como detentores de aspectos pedagógicos, indicadores do tipo adequado de comportamento feminino. Nesse sentido, baseadas no trabalho de Petchesky (1990), Beatriz Galli, Evanize Sydow e Leila Adesse, ao publicar relatos de mulheres indiciadas por abortos no Mato Grosso do Sul, constataam que:

“O aborto é considerado como sento a transgressão do feminino, contestando que a sexualidade feminina existe somente para a reprodução e que existe um instinto natural de proteção em relação ao ser vulnerável gerado na gravidez. O estigma do aborto é perpetuado por sistemas de poder desigual, acesso desigual a recursos econômicos, sociais e políticos, e por papéis pré-definidos e estereótipos de gênero em determinadas sociedades. As dinâmicas de poder inscritas no estigma do aborto são parte da luta ideológica sobre o significado da família, maternidade e sexualidade” (2010; 26).

O caso do Mato Grosso do Sul expõe então uma condenação moral ao ato de abortar, mas ressalta também a tolerância para com esse gesto, uma vez que a penalização aplicada é mais branda que a determinada no Código Penal. A ambiguidade entre a lei e as representações sociais se apresenta com grande nitidez nesse caso onde a principal acusada, a médica Neide Machado,

argumentava coerentemente na defesa de suas atitudes; e, do mesmo modo, o Promotor do Ministério Público indicava a necessidade de discussão sobre a legislação vigente.

Percebe-se, pois, a existência de uma lei restritiva a uma prática. Essa mesma lei encontra respaldo nas representações de um grande contingente de pessoas, mas, da mesma forma, é considerada obsoleta e desprovida de sentido por diversos grupos sociais.

Os abortos, mesmo proibidos, continuam a ser realizados diariamente. Os locais onde se pode ter acesso a tais procedimentos são de conhecimento público, muitas vezes contando com proteção policial mediante pagamento de propina, com a defesa de agentes públicos como vereadores e deputados, e com a “vista-grossa” feita pelas entidades que deveriam aplicar a lei. A existência dessas clínicas e sua constante atuação, no entanto, estão condicionadas à sua permanência no plano do “oficioso”. São coisas sobre as quais se sabe, mas das quais não se fala. São acionadas apenas nos momentos de necessidade, mas são assuntos envolvidos na névoa do proibido, do tabu, daquilo que não deve ser comentado em vão. O que torna crítico o caso do Mato Grosso do Sul é sua aparição na cena pública, na esfera do “oficial”. A partir daí, são expostas as contradições e ambiguidades até então abafadas pela separação entre o “oficioso” e o “oficial”.

O drama social vivido no Mato Grosso do Sul, por fim, apresenta o mesmo aspecto de conflito de vários outros dramas relacionados ao Aborto no que tange às representações sobre a vida e o direito. Mais uma vez no encontramos rodeados por atores que apresentam perspectivas completamente distintas, mas que conseguem sustentar coerentemente suas posturas. Estamos, novamente, diante da máxima de Hegel onde “a tragédia é o conflito, não entre o direito e o errado, senão entre o direito e o direito⁶”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADESSE, Leila; MONTEIRO, Mário F. G. **Estimativas de aborto induzido no Brasil e Grandes Regiões (1992-2005)**. Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú- MG - Brasil, de 18 - 22 de Setembro de 2006, realizado com financiamento da **Área Técnica de Saúde da Mulher - Ministério Da Saúde**.
- BARSTED, Leila Linhares. “O movimento feminista e a descriminalização do aborto”. Revista Estudos Feministas, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, v. 5, n. 2, p. 397-403, 1997.
- BELMONT, Nicole. **Vida/Morte**. In.: Enciclopédia Einaud Vol. 36. Vida/Morte. Tradições - Gerações. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa: 1997.
- BENVENISTE, Émile. O Censor e a Auctoritas. In: _____. **O Vocabulário das Instituições Indo-Européias**. V. 2. Campinas-SP: UNICAMP, 1995. 343pp.
- BLAYO, Chantal. **L'évolution du recours à l'avortement en France depuis 1976**. In: Population, 50e année, n°3, 1995 pp. 779-810.

⁶ “Tragik ist der Konflikt. Nicht zwischen Recht und Unrecht, Sondern zwischen Recht und Recht”.

- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino**. Colégio das Artes da Companhia de JESUS. Coimbra: 1712.
- BOLTANSKI, Luc. **La Condition Foetale - Une Sociologie de l'engendrement et de l'avortement**. Paris, Gallimard: 2004. 432p.
- BONTE, Pierre & IZARD, Michel. **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. 848 pp.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **A Ilusão Biográfica**. In.: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. Usos & Abusos da História Oral. 8. Ed. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas: 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil: 2009.
- BURKE, Kenneth. **A Rhetoric of Motives**. University of California Press, Berkeley and Los Angeles: 1984.
- CAILLÉ, Alain. **Nem Holismo nem Individualismo Metodológicos - Marcel Mauss e o Paradigma da Dádiva**. Rev. bras. Ci. Soc. vol. 13 n. 38 São Paulo Oct. 1998.
- CASTELBAJAC, Matthieu de. **A pragmática do sofrimento nos dispositivos de aborto previsto por lei no Brasil**. Texto apresentado no Congresso Luso-afro brasileiro de Ciências Sociais. *Sociedades desiguais e paradigmas em confronto*. Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, Braga. Org, 2009.
- CASTRO, Regina. **Aborto**. Rio de Janeiro, MAUAD Consultoria e Planejamento Editorial: 1997.
- CASTRO FARIA, Luiz de. **Viajar**. In.: Antropologia - Escritos Exumados 2 - Dimensões do Conhecimento Antropológico. Niterói: EDUFF. 2000.
- CESARINO, Letícia da Nóbrega. **Nas Fronteiras do "Humano": os debates britânico e brasileiro sobre a pesquisa com embriões**. Rio de Janeiro, Revista MANA 13 (2): 2007.
- CHING YU, Pai. **Registro nacional de operações não cardíacas: aspectos clínicos, cirúrgicos, epidemiológicos e econômicos**. Tese apresentada à Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências. São Paulo: 2010.
- CUNNINGHAM, FG; GANT, N; LEVENO, K; GILSTRAP, L; HAUTH, J; WENSTROM, K. **Tratado de obstetrícia de Williams**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan; 2000.
- DEVEREUX, George. **A Study of Abortion in Primitive Societies**. New York: The Julian Press, 1955.
- DEWEY, John. **The Public and Its Problems**. Ohio: Swallow Press. 1988, 236p.
- DEWEY, John. **Ter uma Experiência**. In.: Arte como Experiência. São Paulo, Martins Fontes: 2010.
- DINIZ, Débora & MEDEIROS, Marcelo. **Aborto no Brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna**. Revista Ciência e Saúde Coletiva para a Sociedade. 0254/2010.
http://www.abrasco.org.br/cienciaesaudecoletiva/artigos/artigo_int.php?id_artigo=5593
- DINIZ, Debora. **Aborto e saúde pública: 20 anos de pesquisas no Brasil**. Brasília: UnB; Rio de Janeiro: UERJ, 2008.

- DINIZ, Debora; et al. A magnitude do aborto por anencefalia no Brasil: um estudo com médicos. **Ciência & Saúde Coletiva** vol.14 supl.1 Rio de Janeiro Sept./Oct. 2009.
- DOUGLAS, Mary. Como as Instituições Pensam. EDUSP, São Paulo: 1998.
- DUMONT, Louis. Homo Hierarchicus – O sistema das Castas e suas Implicações. Edusp, São Paulo: 1992.
- DURKHEIM, Émile & MARCEL, Mauss. **De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives.** Tradução brasileira - Algumas Formas Primitivas de Classificação. Contribuição Para o Estudo das Representações Coletivas. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- ECO, Umberto. **Pós-escrito ao nome da Rosa**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985
- ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos seguido de envelhecer e morrer**. Rio de Janeiro/RJ; Jorge Zahar, 2001.
- ERIBON, D. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro, Zahar: 1996.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Tempo e Espaço**. In: _____. Os Nuer: Uma Descrição do Modo de Subsistência e das Instituições Políticas de um Povo Nilota. São Paulo, Perspectiva: 2002.
- FAÚNDES, Aníbal & BARZELATTO, José S. **The Human Drama of Abortion - A Global Search of Consensus**. Vanderbilt University Press, Nashville: 2006.
- FIRMINO, Camila Rocha; SGANZELLA, Natália. **O conceito de Gênero e a Antropologia: Entrevista com Mariza Corrêa**. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS--- UFSCar, v.2, n.1, jan.--- jun., p.124--- 129, 2010.
- FRY, Peter Henry. **O significado da anemia falciforme no contexto da "política racial" do governo Brasileiro 1995-2004**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, v. 12, n. 2, p. 374-70, maio-ago. 2005.
- GALEOTTI, Giulia. **História do Aborto**. Coimbra, Edições 70: 2007. 172p.
- GALLI, Beatriz; SYDOW, Evanize. (Org.). **Autonomia reprodutiva em questão: relatos de mulheres sobre aborto e estigma em Mato Grosso do Sul**. Rio de Janeiro, IPAS Brasil: 2010.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GLUCKMAN, Max. **O Material Etnográfico na Antropologia Social Inglesa**. In.: ZALUAR, Alba (Org.) Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora: 1980.
- GLUCKMAN, Max. **Rituais de Rebelião no Sudeste da África**. Cadernos de Antropologia. Universidade de Brasília. 1974.
- GOLDENBERG, Mirian. **De perto ninguém é normal - Estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira**. Rio de Janeiro e São Paulo, Editora Record: 2004.
- GOLDENBERG, Mirian. **Noites de Insônia - Cartas de uma antropóloga a um jovem pesquisador**. Rio de Janeiro, Editora Record: 2008.
- GUSFIELD, Joseph R. **The Culture of Public Problems: Drinking-Drivering and the Symbolic Order**. Chicago and London, The University of Chicago Press: 1981. 263p.

- GUSFIELD, Joseph R. **Symbolic Crusade – Status Politics and the American Temperance Movement**. Board of Trustees of the University of Illinois: 1969.
- HARMAN, Elizabeth. **Creation Ethics: The Moral Status of Early Fetuses and the Ethics of Abortion**. Philosophy and Public Affairs. Vol. 28, No. 4 (Autumn, 1999), pp. 310-324.
- INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR SEPTUAGINT AND COGNATE STUDIES. **A New English Translation of the Septuagint**. Oxford University Press. 2007.
- KITUSE, John I.; CICOUREL, Aaron V. **A Note on the Uses of Official Statistics**. In.: Social Problems, Vol. 11, No. 2. Califórnia: Autumn, 1963.
- LAPASSADE, Georges. **L'entrée dans la vie – Essai sur l'inachèvement de l'homme**. Anthropos – Ed. Econômica, Paris: 1997.
- LATOUR, Bruno. **Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)**. In.: Cadernos de Campo. No. 14/15. São Paulo: 2006.
- LOBATO, Monteiro. **Mr. Slang e o Brasil e Problema Vital – Vol. VIII**. São Paulo: Editora Brasiliense. 1959.
- LUKÁCS, Georg. **Narrar ou Descrever**. In.: Ensaios sobre Literatura. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.
- LUNA, Naara. **A Personalização do Embrião Humano: da Transcendência na Biologia**. Rio de Janeiro, Revista MANA 13 (2): 2007a.
- LUNA, Naara. **Provetas e Clones: uma Antropologia das novas tecnologias reprodutivas**. Editora Fiocruz, Rio de Janeiro: 2007b.
- LUNA, Naara. **Aborto e Células-Tronco Embrionárias na Campanha da Fraternidade – Ciência e ética no ensino da Igreja**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 25: 2010.
- LUNA, Naara. **A polêmica do aborto na campanha eleitoral de 2010: um estudo sobre representações na imprensa**. Texto apresentado na IX Reunião de Antropologia do Mercosul: *Cultura, Desencontros e Desigualdades*, realizada na Universidade Federal do Paraná, na Cidade de Curitiba, entre os dias 10 e 13 de Julho de 2011.
- MACHADO, Lia Zanotta. **Feminismo em Movimento**. Editora Francis. São Paulo: 2010.
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental – Um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1978.
- MARCUS, George E. . **Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography**. Annual Review of Anthropology, 24: 1995; 95-117.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio Sobre a Dádiva**. In.: Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac & Naify: 2003.
- MAUSS, Marcel. **Manuel d'ethnographie**. Paris, Petite Bibliothèque Payot: 2002.
- McADAM, Doug; TARROW, Sidney & TILLY, Charles. **Para Mapear o Confronto Político**. Lua Nova, São Paulo: 2009.
- MELLO, Marco Antonio da Silva e VOGEL, Arno. **Verdade e narrativa: a filosofia das histórias e a contribuição de Wilhelm Schapp para a questão da narrativa e fundamentação de direitos**. Comunicação apresentada no VI Congresso

- Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Universidade do Porto, Portugal. Setembro de 2000.
- MELLO, Marco Antônio da Silva & VOGEL, Arno. **Gente das Areias - História, meio- ambiente e sociedade no litoral brasileiro**. Niterói: EDUFF: 2004.
- MELLO, Marco Antônio da Silva & VOGEL, Arno. **Monarquia contra República - A Ideologia da terra e o paradigma do milênio na 'guerra santa' do Contestado**. In.: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, n.4, 1989.
- MELO NETO, João Cabral de. **Morte e Vida Severina e outros poemas para vozes**. 4 Edição. Rio de Janeiro, Nova Fronteira: 2000.
- MILLS, Wright. **Do artesanato intelectual**. In: A Imaginação Sociológica. Zahar Editores, Rio de Janeiro: 1975.
- MISSE, Michel. **Sobre a construção social do Crime no Brasil: esboços de uma interpretação**. In.: MISSE, Michel (Org.). Acusados & Acusadores - Estudos sobre Ofensas, acusações e incriminações. Rio de Janeiro, Editora Revan: 2008.
- MOISÉS, Elaine Christine Dantas; et al. **Aspectos Éticos e Legais do Aborto no Brasil**. Ribeirão Preto, FUNPEC: 2005.
- MUÑOZ-PEREZ, Francisco. **L'avortement provoqué légal dans le monde**. In: Population, 32e année, n°1, 1977 pp. 175- 184.
- NOONAN, John T. **The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives**. Cambridge, MA: Harvard University Press: 1970.
- PENNA, Belisário. **Saneamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes: 1918.
- PETCHESKY, Rosalind P. **Introduction**. In.: PETCHESKY, Rosalind P. & JUDD, Karen: Negotiating Reproductive Rights. Zed Books, London and New York: 1998.
- PÉTONNET, Colette. **Observação Flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense**. In.: Antropolítica - Revista de Antropologia Contemporânea. Niterói, Eduff: 2009.
- POLTI, Georges. **The Thirty-Six Dramatic Situations**. The Writer, Boston: 1948.
- PRADO, Danda. **O Que é Aborto**. São Paulo, Editora Brasiliense: 2007.
- RAPPORT, Nigel & OVERING, Joanna. **Social and Cultural Anthropology - The Key Concepts**. Londres e Nova York: Routledge, 2005.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo. **Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres**. Buenos Aires, Libertador: 2004.
- SALEM, Tânia. **As Novas Tecnologias Reprodutivas: o estatuto do embrião e a noção de pessoa**. Rio de Janeiro, Revista Mana - Estudos de Antropologia Social: 1997.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. **Sociologia Fundamental e Ética Fundamental**. São Paulo, Livraria e Editora LOGOS: 1959.
- SCHAPP, Wilhelm. **Envolvido em Histórias - Sobre o ser do homem e o da coisa**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2007.
- SCHEHR, Sébastien. **Les Formes de la Trahison**. In.: Traîtres et Trahisons: de l'Antiquité à nos jours. Paris: Berg International, 2008.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Como vencer um debate sem precisar ter razão - em 38 estrategemas (Dialética Erística)**. Topbooks, Rio de Janeiro: 2003.

- SILVA, R. **O uso da técnica de resposta ao azar (TRA) na caracterização do aborto ilegal**. Revista Brasileira de Estudos Populacionais, 1993; 10 (1/2).
- SIMMEL, Georg. **A Natureza Sociológica do Conflito**. In: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). Coleção Grandes Cientistas Sociais. Ática: São Paulo; 1983.
- SIMMEL, Georg. **El Secreto y La Sociedad Secreta**. In: _____. Estudios sobre las formas de socialización. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- SINGER, Peter. **Ética Prática**. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- STRATHERN, Marilyn. **No limite de uma certa Linguagem** (Entrevista concedida a Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto). Revista Mana. Rio de Janeiro. 1999.
- TARROW, Sidney. **O Poder em Movimento - Movimentos Sociais e Confronto Político**. Editora Vozes, Petrópolis: 2009.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual - Estrutura e Anti-Estrutura**. Editora Vozes, Petrópolis: 1974.
- TURNER, Victor. **Mukanda: The Politics of a Non-Political Ritual**. In: Local Level Politics Social and Cultural Perspectives. Marc. J. Swartz. Ed. CHICAGO: Aldine Publishing Company, 1968.
- TURNER, Victor. **Dramas, Campos e Metáforas - Ação simbólica na sociedade humana**. Eduff, Niterói: 2008.
- TURNER, Victor. **Social Dramas and Stories about Them**. In: Critical Inquiry. Vol. 1.n.01. Autumn. 1980, p. 137-164.
- TURNER, Victor. **Schism and Continuity in na African Society - A Study of Ndembu Village Life**. Berg, Oxford-Washington. 1996.
- VALPASSOS, Carlos Abraão Moura. **Quando a lagoa vira pasto - Um estudo sobre os conflitos em torno das diferentes formas de apropriação e concepção dos espaços marginais da Lagoa Feia - RJ**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA-UFF). Niterói. 2006. Disponível em: http://www.Antropologia.com.br/divu/divu45_diss.htm
- VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Editora Vozes, Petrópolis: 1978.
- VELHO, Gilberto. **Observando o Familiar**. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). A Aventura Sociológica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- VOGEL, Arno. **O Pastor Peregrino - Ritual, Simbolismo e memória da primeira visita de João Paulo II ao Brasil**. Niterói: Eduff. 1997.
- WHITTAKER, Andrea. **Abortion, Sin and the State in Thailand**. Routledge, London and New York: 2004.