

# PRIMEIROS ESTUDOS

revista de graduação em ciências sociais



v.9 - ano 10  
março, 2019

# PRIMEIROS ESTUDOS

revista de graduação em ciências sociais

Edição nº 9 | ISSN 2237-2423

Ano 10 | Março de 2019

Brasil - São Paulo

---

A **Primeiros Estudos - Revista de Graduação em Ciências Sociais** é uma publicação eletrônica de caráter científico, com periodicidade semestral, organizada por estudantes de graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Seu objetivo é estimular e aproximar os graduandos de todo o país ao cotidiano da produção e publicação de artigos, resenhas e traduções científicas com temas vinculados às três grandes áreas que compõem o curso de Ciências Sociais: Antropologia, Ciência Política e Sociologia.

## > > > EQUIPE EDITORIAL

### > > > COMISSÃO EXECUTIVA:

Fabio Herrera  
Giordana Carvalho  
João Gabriel Messias  
Karen Rizzato Pires  
Luan Monteiro  
Lucca Palmieri  
Mariana Maschio  
Mateus Mendonça  
Nina Turin  
Pedro Britto  
Renato Albuquerque de Oliveira  
Sandy Sthephany Gomes de Oliveira  
Tainá Scartezini  
Vitor Medeiros

### > > > CONSELHO EDITORIAL:

Adrian Gurza Lavalle, Depto. de Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Álvaro de Vita, Depto de Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Alexandre Braga Massella, Depto. de Sociologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Alvaro Comin, Depto. de Sociologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Ana Claudia Duarte Rocha Marques, Depto. Antropologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, Brasil

Ana Lúcia Modesto, Depto. de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil  
Ana Paula Hey, Depto. de Sociologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
André Vitor Singer, Depto. de Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Antonio Mitre, Depto. de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil  
Bernardo Ricupero, Depto. de Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Dominique Tilkin Gallois, Depto. Antropologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Eunice Ostrensky, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Elizabeth Balbachevsky, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Eduardo Viveiros de Castro, Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil  
Eduardo Marques, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Fernanda Arêas Peixoto, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, Brasil  
Fernando de Magalhães Papaterra Limongi, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Gabriel Cohn, Depto. de Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Gabriel de Santis Feltran, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Brasil  
Heitor Frugoli Jr, Depto. Antropologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Heloisa Buarque de Almeida, Universidade de São Paulo, Brasil  
Jean-Pierre Chaumeil, CNRS – Centre EREA de l'UMR7186/Institut Français d'Etudes Andines, França  
João Paulo Candia Veiga, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
José Guilherme Cantor Magnani, Depto. de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
José Jeremias de Oliveira Filho, Depto. de Sociologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
José Maurício Paiva Andion Arruti, Depto. de Antropologia - Universidade de Campinas (UNICAMP), Brasil  
Leopoldo Waizbord, Depto. Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Márcia Lima, Depto. Sociologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Marcio Goldman, Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil  
Maria Fernanda Lombardi, Depto. de Ciências Sociais - Universidade Federal de São Paulo (UnifeSP), Brasil  
Maria Hermínia Tavares de Almeida, Depto. de Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Mário Antônio Eufrásio, Depto. Sociologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Marta Arretche, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Mauricio Moya, Depto. Ciência Política - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil  
Matthew McLeod Taylor, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Nadya Araújo Guimarães, Depto. Sociologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Paolo Ricci, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Paula Montero, Depto. de Antropologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Patricio Tierno, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Renato Sztutman, Depto. de Antropologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Renato Sérgio de Lima, Fundação SEADE - Fórum Brasileiro de Segurança Pública, Brasil  
Rogério Arantes, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Ronaldo Almeida, Depto. de Antropologia da Universidade de Campinas (UNICAMP), Brasil  
Rolf Rauschenbach, Depto. de Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Rose Satiko Gitirana Hikiji, Depto. Antropologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Rossana Rocha Reis, Depto. Ciência Política - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Ruy Braga, Depto. Sociologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Sandra Cristina Gomes, Depto. de Políticas Públicas - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Brasil  
Vagner Gonçalves da Silva, Depto. Antropologia - Universidade de São Paulo (USP), Brasil  
Vera da Silva Telles, Depto. de Sociologia, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

*Revisão:* Fabio Herrera, Giordana Carvalho, João Gabriel Messias, Karen Rizzato Pires, Luan Monteiro, Lucca Palmieri, Mariana Maschio, Mateus Mendonça, Nina Turin, Pedro Britto, Renato Albuquerque de Oliveira, Sandy Sthephanie Gomes de Oliveira, Tainá Scartezini, Vitor Medeiros

*Entrevista:* Alexandre Nogueira Martins, Karen Rizzato Pires, Laura Souza Vilela, Vitor Medeiros

*Diagramação:* Pedro Britto

*Ilustração da capa:* Dânica Machado

*Capa:* Renato Albuquerque de Oliveira

Ficha catalográfica elaborada pela Comissão Executiva da Primeiros Estudos - Revista de Graduação em Ciências Sociais com base nos parâmetros do Sistema Integrado de Bibliotecas da USP (SIBi-USP)

Primeiros Estudos - Revista de Graduação em Ciências Sociais.

- Edição n. 9 (1º semestre 2019); - São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019

Semestral

ISSN 2237-2423

1. Ciências Sociais. 2. Antropologia. 3. Ciência Política. 4. Sociologia.

I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

II. Título: Primeiros Estudos

CDD 300

Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme Decreto nº 10.944, de 14 de dezembro de 2004

### **Universidade de São Paulo**

Prof. Dr. Vahan Agopyan - Reitor

Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez - Vice-reitor

### **Pró-Reitoria de Graduação**

Prof. Dr. Edmund Chada Baracat

### **Pró-Reitoria de Pesquisa**

Prof. Dr. Sylvio Roberto Accioly Canuto

### **Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

Prof<sup>ª</sup>. Dr.<sup>a</sup> Maria Armanda do Nascimento Arruda - Diretora

Prof. Dr. Paulo Martins - Vice-diretor

### **Primeiros Estudos - Revista de Graduação em Ciências Sociais**

[www.revistas.usp.br/primeirosestudos](http://www.revistas.usp.br/primeirosestudos)

[primeirosestudos@usp.br](mailto:primeirosestudos@usp.br)

[www.facebook.com/primeirosestudos](http://www.facebook.com/primeirosestudos)



> > > > > > **SUMÁRIO**

> > > **Editorial**

05 | pela equipe da Primeiros Estudos

> > > **Artigos**

07 | *A ação social dos homens livres*  
Denizar Amorim Azevedo

23 | *Expansão Ética: a “violência sexual contra crianças e adolescentes” interrogando o sujeito ético contemporâneo*  
Filipe Gonçalves de Souza Nogueira da Silva

43 | *Formas de compreensão e gestão da pobreza urbana no Rio de Janeiro: entre a violência e o mercado*  
Ramón Chaves Gomes

> > > **Clássico das Ciências Sociais**

63 | *A Volta do Sagrado: os Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil*  
Rubem A. Alves

> > > **Tradução**

95 | *O biopoder à prova de suas formas sensíveis – Breve introdução a um projeto de etnografia das heterotopias contemporâneas*  
Michel Agier - Tradução de Maria Clara Guiral Bassi

> > > **Entrevista**

107 | *Circunstâncias de uma crise à brasileira*  
Entrevista com Fernando Limongi

## MUDANÇA NO AR

O ano de 2018 foi marcado por intensos fenômenos políticos e sociais que a nós, cientistas sociais, ainda demandam melhor compreensão. É consenso que as disputas e polarizações do cenário político brasileiro são umas das mais preocupantes desde a redemocratização do país. Diante dos novos desafios que se impõem com o avanço do conservadorismo, que se expressou nas eleições, não é possível pensar em continuar nossas atividades de ensino, pesquisa e extensão da mesma forma. Esta é a última edição de uma fase inaugural da Primeiros Estudos. Ao longo deste ano, novos membros entraram na equipe da Revista trazendo novas perspectivas de design e projetos editoriais. A partir da próxima edição, traremos uma nova identidade à revista mantendo o objetivo de aproximar graduação e produção científica. Dinamizaremos nossa produção e atividades para enfrentar a conjuntura que impacta todos nós, antropólogos, cientistas políticos e sociólogos. Sabemos que serão grandes as dificuldades e entraves para a manutenção e avanço das ciências, em especial para as ciências humanas. Justamente por isso cremos que é necessário incentivar a produção e ampliar a divulgação do conhecimento científico. Nesse sentido, inauguramos a nova seção “Clássicos das Ciências Sociais”, na qual republicaremos textos importantes da área cuja circulação está limitada. Nesta edição, o texto escolhido para a nova seção foi *A volta do sagrado: caminhos da sociologia da religião no Brasil* de Rubem Alves, publicado originalmente na revista *Religião e Sociedade*. Alves, neste artigo, elabora um panorama Além disso, entrevistamos o professor Fernando Limongi, que conta um pouco de sua trajetória e discute alguns acontecimentos políticos dos últimos anos.

Nesta edição, também apresentamos uma tradução para o texto *O biopoder à prova de suas formas sensíveis - breve introdução a um projeto de etnografia das heterotopias contemporâneas*, escrito por Michel Agier e traduzido por Maria Clara Guiral Bassi. Nele, observamos uma sugestão para a prática antropológica: a partir dos conceitos foucaultianos de biopoder e heterotopia, pensar como as novas dinâmicas de significações dos espaços e as muitas novas formas de manifestações e configurações das identidades estão se alterando, especialmente considerando o “exílio como condição individual e política maior do século XXI, mais do que o desenraizamento” (p. 95). Mais: Agier propõe que a noção negativa em relação a esses temas seja revista, já que dizem apenas o que essas dinâmicas das migrações

não são. Vemos também, neste texto, uma tentativa de Agier de aparar certas arestas desses conceitos elaborados por Foucault para que sirvam como ferramenta analítica na abordagem do tipo de dinâmica social das migrações atuais.

Em “A ação social dos homens livres”, busca-se retomar o clássico *Homens livres na ordem escravocrata* de Maria Sylvia de Carvalho Franco contextualizando a obra com a trajetória acadêmica da autora, principalmente em sua primeira fase. Fruto da tese de doutorado defendido em 1964 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), compreende o período subjacente a formação da “Escola Paulista de Sociologia”. Neste sentido, o artigo apresenta os condicionantes das esferas intelectual, institucional e social da produção acadêmica latentes na FFLCH/USP permitindo compreender a produção individual de Maria Sylvia de Carvalho Franco. Ademais, em uma análise comparativa, recorre a elementos teórico-metodológico de Max Weber presentes na obra da autora, de forma a empreender o uso da sociologia weberiana na agenda de pesquisa produzida nos anos de 1960.

*O corpo editorial da Primeiros Estudos*

## A AÇÃO SOCIAL DOS HOMENS LIVRES

Denizar Amorim Azevedo\*

**Resumo:** Nesse artigo, buscamos apresentar o lugar que a obra *Homens livres na ordem escravocrata* (1997 [1964]) de Maria Sylvia de Carvalho Franco ocupa em relação à esfera acadêmica e intelectual, e algumas especificidades que a faz se distanciar desse mesmo contexto. Nosso objetivo foi apresentar uma análise comparativa entre alguns apontamentos metodológicos do sociológico e economista Max Weber e o modo de exposição e interpretação sociológica de Maria Sylvia acerca da população livre existente na velha civilização do café, apresentada no primeiro capítulo da obra, que leva o título de *O código do sertão*.

**Palavras-chave:** Sociologia da sociologia; Sociologia de Max Weber; Sociologia de Maria Sylvia de Carvalho Franco

### Introdução

A obra *Homens Livres na Ordem Escravocrata* (1997 [1964]) da socióloga Maria Sylvia de Carvalho Franco apresenta o resultado de sua pesquisa de doutorado, defendido em 1964 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH – USP). Tanto Jackson<sup>1</sup> quanto Pulici<sup>2</sup> salientam que a obra *Homens Livres* surgiu no bojo das pesquisas sociológicas realizadas na FFLCH – USP, entre as décadas de cinquenta e sessenta, período em que se formou a chamada ‘Escola Paulista de Sociologia’.

Os autores ressaltam ainda a atuação central do sociólogo Florestan Fernandes (1920-1995), na antiga Cadeira de Sociologia I, que contribuiu tanto para a formação desse grupo de pesquisa heterogêneo quanto para as significativas contribuições no campo das ciências sociais brasileira. Isso porque, ao compreender que tanto as ciências sociais quanto a própria sociologia eram parte do campo científico, Florestan imprimia um novo ritmo às pesquisas sociológicas na USP. O sociólogo entendia que a pesquisa empírica e o rigor metodológico eram procedimentos e técnicas não apenas indispensáveis, mas imprescindíveis para a construção de interpretação sociológica do Brasil que se modernizava em passos vertiginosos. Subjacente ao esforço de construção sociológica, levado à cabo por Florestan, estava a postura crítica segundo a qual a sociologia não poderia ser um conhecimento a serviço da curiosidade e diletantismo puro e simples dos cientistas sociais; mas como ferra-

\* Graduado em Ciências Sociais - Sociologia - UFSCar

1 Jackson (2007).

2 Pulici (2008).

menta prática de intervenção e transformação da realidade social brasileira. Em certa medida, esse contexto contribui para se entender as motivações que levaram a eleição dos objetos de pesquisa sobre os imigrantes, camponeses, negros e operários à época em que Fernandes regia a Cadeira de Sociologia I. Devemos dizer que a mudança da ordem escravocrata para a ordem social competitiva se apresentou como um novo cenário para esses grupos sociais; e coube à sociologia a tarefa não só de compreender esse processo, mas de auxiliá-los a superar os possíveis obstáculos à integração da sociedade moderna brasileira.

Partindo da compreensão de que a sociedade brasileira se modernizava dentro do sistema capitalista, mas na qualidade de capitalismo periférico e dependente<sup>3</sup>, Florestan apontava acertadamente que as teorias sociológicas elaboradas nos países da Europa sobre o processo de modernização teriam um peso decisivo para a compreensão da realidade brasileira<sup>4</sup>. Os trabalhos de Jackson e Ianni nos ajuda a entender as motivações que Florestan, ao optar tendencialmente pelas teorias sociológicas elaboradas no velho continente, teve para explicar sociologicamente o processo de modernização brasileira.

Do ponto de vista de Florestan (...) a história da sociedade brasileira seria tributária da europeia, o que implicaria tomar como ponto de partida para a explicação sociológica da sociedade brasileira as teorias clássicas sobre o desenvolvimento da modernidade, formuladas pela sociologia europeia, desde o século XIX.<sup>5</sup>

Jackson diz ainda que “o caso brasileiro seria uma vertente particular, somente compreensível a partir de perspectiva totalizadora” realizada pelos autores como Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920), que observaram a formação da modernidade que se ampliou além dos limites da Europa e se estendeu até os confins do mundo.

Ianni adverte que Florestan realizou sua sociologia com diálogo e crítica aos autores não apenas “das três matrizes clássicas do pensamento sociológico”, mas com contemporâneos, a exemplo de “Mannheim, Parsons, Merton e Marcuse, entre outros”<sup>6</sup>. O sociólogo brasileiro, continua Ianni, “além de realizar um balanço crítico de diferentes contribuições teóricas de uns e outros, formulou contribuições originais, abrindo novas possibilidades de reflexão”<sup>7</sup>.

---

3 Fernandes (1978a).

4 Fernandes (1978b).

5 Jackson (2007, pp. 40-41).

6 Ianni (1996, pp. 25-33).

7 Idem.

Concordamos com Botelho<sup>8</sup> de que esse cenário intelectual, institucional e social, existente na FFLCH – USP, permite compreender tanto a presença teórica e metodológica de Max Weber no trabalho *Homens Livres* quanto a escolha do objeto de investigação. A população estudada no doutorado de Maria Sylvia vivia no interior do Vale do Paraíba – SP (região localizada ao leste dos Estados de São Paulo com a divisa com o Rio de Janeiro e Minas Gerais), e representava “cerca de 2/3 da população livre do país, e mais numerosa que os escravos existentes”<sup>9</sup>. E lembramos que, como bem indicou Botelho<sup>10</sup>, já havia pesquisas realizadas sobre os homens livres na sociedade escravocrata “entre os anos 1920-70”, marcadas por “vertentes bastante heterodoxas do ponto de vista doutrinário e político”, pois “envolve ensaios de Oliveira Vianna e pesquisas acadêmicas, entre outros, por Victor Nunes Leal, Luís de Aguiar da Costa Pinto, Maria Isaura Pereira de Queiroz” – pensadores importantes do ponto de vista da inauguração dos estudos da sociologia política e pensamento social brasileiro.

Apesar de Maria Sylvia participar do grupo de pesquisadores ao redor da Cadeira de Sociologia I, Botelho destaca a sua posição singular em relação aos demais membros e, principalmente, em relação à Florestan. Ainda que, em 1964, Maria Sylvia dizia que o “meu reconhecimento se dirige a Florestan Fernandes” e que “juntamente com toda uma geração de cientistas sociais, favoreci-me de sua influência construtiva, de sua atuação inovadora e das perspectivas que abriu ao desenvolvimento da Sociologia no Brasil”<sup>11</sup>, quase cinquenta anos depois da publicação de *Homens livres*, a autora se refere ao sociólogo como um “mestre admirado”, mas, “depois, o opositor respeitado”<sup>12</sup>. O último substantivo, presente na oração da autora, oferece não apenas o teor da postura crítica de Florestan em relação à obra de sua antiga orientanda de doutorado, mas o distanciamento motivado pelo resultado da pesquisa entre os dois cientistas sociais.

Aos olhos de Botelho, um dos motivos do distanciamento de Maria Sylvia em relação à Cadeira de Sociologia I da USP reside justamente na apresentação dos seus argumentos sobre a sociedade escravocrata, compreendida como instituição social e não, como era a opinião corrente à época da defesa do doutorado, como modo de produção escravista distinto e sem conexão com o modo de produção capitalista. Nesse tema, estamos de acordo com Botelho ao dizer que a obra *Homens livres* de Maria Sylvia “parece poder ajudar a entender, no máximo, a definição de uma

---

8 Botelho (2007, 2013).

9 Franco (1997, p. 35).

10 Botelho (2013, pp. 334-335).

11 Franco (1997, pp. 18-19).

12 Franco (2011, pp. 170-171).

agenda intelectual” da Cadeira de Sociologia I da USP em “orientações científicas mais gerais”<sup>13</sup>. Pois, “a partir da análise de Weber”<sup>14</sup>, Maria Sylvia entende que na escravidão antiga “o escravo provia, de maneira absolutamente necessária, de modo direto, a si e a seus senhores, produzindo adicionalmente para mercado”<sup>15</sup>, ao passo que a escravidão moderna brasileira “se desenvolveu em estreita ligação com o mundo europeu, que se orientava para a utilização do trabalho livre”, não obstante a “divisão do trabalho social e com a generalização das formas mercantil das relações econômicas”<sup>16</sup>.

A conclusão que Maria Sylvia chegava era que

Diante da diversidade de sentido da escravidão antiga e moderna, diante dos rumos diametralmente opostos do processo histórico das sociedades em que uma e outra se constituíram, fica pelo menos indicado a dificuldade de se conceituar um modo de produção a partir da presença do escravo. Estas considerações conduzem, antes, a propor a escravidão simplesmente como instituição.<sup>17</sup>

Feita essa breve introdução acerca da obra, agora vamos ao objetivo desse artigo que se configura na apresentação da interpretação sociológica dos sentidos que orientam a ação “do homem livre e pobre”<sup>17</sup> da sociedade escravocrata. Mais do que dizer simplesmente como Maria Sylvia interpreta essa população, estamos empenhados em apresentar uma comparação entre a administração das evidências empíricas que permitem embasar a interpretação realizada pela autora com alguns apontamentos sociológicos sugeridos por Max Weber sobre a pesquisa em sociologia – ainda que, conforme Botelho, exista uma “influyente teoria da modernização de Talcott Parsons”<sup>18</sup> na obra *Homens livres*. A seguir, analisaremos o primeiro capítulo de *Homens Livres*, intitulado como *O código do sertão*<sup>19</sup>.

## A influência weberiana

A tradução da obra *Wirtschaft und gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* de Max Weber para a língua portuguesa encontrou sua maior popularização depois da publicação realizada pela Editora da UnB, na década de noventa, que contou com a revisão técnica do sociólogo Gabriel Cohn. É verdade que outras iniciativas, como a de Fernando Henrique Cardoso (1931-), em *From Max Weber: Es-*

---

13 Botelho (2013, pp. 237-336).

14 Franco (1997, pp. 12-17).

15 Idem.

16 Idem.

17 Idem.

18 Botelho (2013, p. 332).

19 Franco (1997, pp. 21-63).

*says in Sociology*, e de Maurício Tragtenberg<sup>20</sup> (1929-1998), em *Gesammelte Aufsätze sur*, compõem apresentações tanto introdutórias quanto críticas sobre o pensamento weberiano. Contudo, os apontamentos de Cohn sobre a definição de sentido da ação social expressa talvez a forma mais interessante sobre o real significado desse conceito, compreendido como a representação subjetiva que orienta a ação do indivíduo no mundo.

### Nas palavras de Cohn

Essencial em Weber, contudo, é que o sentido da ação não é algo já dado que de algum modo seja “visado” pelo agente como “meta” da sua ação, mas é a representação que ele, como agente, tem do curso de sua ação e que comanda a sua execução. Se isso não fosse ainda mais pedante do que o próprio Weber, caberia falar de um “sentido subjetivamente representado”, para deixar claro que o que conta na ação e a torna efetiva não é o seu sentido sem mais, mas o modo como o agente representa para si ao conduzi-la. Dessa forma seria possível evitar a impressão de que o sentido já estivesse de alguma forma “pronto” antes de se encetar a ação e fosse, portanto, uma referência já dada. No esquema analítico weberiano tudo passa pela concepção ou representações que os agentes (sempre individuais, em última instância) têm dos motivos, meios e fins das ações sociais em que se envolvem. Daí a dimensão subjetiva da ação. E motivos, meios e fins têm, para o agente, caráter significativo. Daí a dimensão do sentido da ação.<sup>21</sup>

O “modo como o agente representa para si ao conduzi-la”, para usar exatamente as palavras de Cohn, foi definido por Weber como o sentido da ação social, isto é, o sentido é a representação que o próprio indivíduo faz durante sua ação. Maria Sylvia, ainda na introdução de *Homens livres*, aponta que, ao analisar os homens livres e pobres, pretende não apenas “apanhar o nexo entre as condições materiais de vida e a sua própria pessoa”, mas “alcançar a concepção que fez de si próprio e a orientação dominante de sua conduta em relação a seu semelhante”<sup>22</sup>. Neste ponto, a autora entende que a representação interna que o homem livre faz de si e dos outros homens ao seu redor é o objetivo de sua análise; ao passo que a relação social se estabelece, na maioria das vezes, quando ambos se orientam pela mesma concepção.

Tendo como preocupação a compreensão da ação social (representação para Weber, e concepção para Maria Sylvia), o próximo passo aqui, então, estaria na compreensão sociológica dessa representação interna do indivíduo durante a ação social. Uma vez que “não é preciso ser César para compreender César”<sup>23</sup>, os manuscritos weberianos indicam, entre outros, dois caminhos para a construção da compreen-

20 Tragtenberg (2016, pp. 15-62).

21 Cohn (1991, pp. 14-15).

22 Franco (1997, p. 17).

23 Weber (2012a, pp. 04-06).

são sociológica da representação interna do indivíduo, a compreensão atual e explicativa. Embora singulares, os dois conceitos são complementares na medida em que devem ser trabalhados juntos, pois a “explicação significa (...) apreensão da conexão de sentido a que pertence uma ação compreensível de maneira atual, segundo seu sentido subjetivamente visado”<sup>24</sup>. A seguir, faremos uso de uma citação longa, mas essencial.

Compreensão pode significar: 1) compreensão atual do sentido visado de uma ação (inclusive de uma manifestação). ‘Compreendemos’, por exemplo, de maneira atual, o sentido da proposição  $2 \times 2 = 4$  que ouvimos ou lemos (compreensão racional atual de pensamentos) ou um ataque de cólera que se manifesta na expressão do rosto, interjeições e movimentos irracionais (compreensão irracional atual dos afetos), ou o comportamento de um lenhador ou um animal (compreensão racional atual de ações). 2) compreensão explicativa: ‘compreendemos’, pelos motivos, que sentido tem em mente aquele que pronuncia ou escreve a proposição  $2 \times 2 = 4$ , para fazê-lo precisamente nesse momento e nessa situação, quando vemos ocupado com um cálculo comercial, uma demonstração científica, um cálculo técnico ou outra ação a cuja conexão ‘pertence’ aquela proposição pelo sentido que nós atribuímos a ela, quer dizer, a proposição adquire uma conexão de sentido compreensíveis para nós (...). Compreendemos as ações de tirar lenha ou de apontar com o fuzil não apenas de maneira atual, mas também pelos motivos, quando sabemos que o lenhador executa essa ação para ganhar um salário ou para consumo próprio ou para recrear-se (racional), ou então “porque descarregou uma excitação” (irracional), ou quando sabemos que o atirador age assim obedecendo a uma ordem de executar alguém, ou combatendo um inimigo, ou por vingança (...). Todas essas são conexões de sentidos compreensíveis, cuja compreensão consideramos uma explicação do curso efetivo da ação<sup>25</sup>.

Weber entende que a compreensão explicativa está na “apreensão da conexão de sentido” entre a compreensão atual e o “sentido subjetivamente visado”, isto é, na representação interna que o indivíduo faz durante a ação social. Apesar disso, “os motivos (...) ocultam ao próprio agente o nexos real da orientação de sua ação, de modo que também seus próprios testemunhos subjetivamente sinceros têm valor apenas relativo”<sup>26</sup>, e que frente a essa realidade, “cabe à Sociologia a tarefa de averiguar essa conexão e fixá-la pela interpretação, ainda que não tenha sido elevada à consciência”<sup>27</sup> dos indivíduos, argumenta Weber. Diante desse impasse, o economista alemão considera que a comparação de diversos eventos históricos também contribuiu para o processo de fixação da conexão de sentido da ação social.<sup>28</sup>

Embora Maria Sylvia não cite explicitamente tais terminologias descritas acima, em parte devido à tradução livre que ela realizava mediante a consulta da

---

24 Idem.

25 Idem.

26 Idem.

27 Idem.

28 Idem.

obra de Weber em língua espanhola e inglesa<sup>29</sup>, os procedimentos metodológicos weberianos ficam evidentes em seu trabalho. Ainda na primeira página do capítulo dedicado exclusivamente aos homens livres, a autora apresenta o seguinte material empírico:

(...). Então ela depoente para ali se dirigiu e com efeito encontrou Manuel da Ponte deitado no chão e perguntou-lhe como se tinha atirado, ao que respondeu Manuel da Ponte que não era tiro, mas sim uma facada de José Mineiro (que estava lavrando madeiras) lhe dera e que não culpasse a outros (...). Disse mais, que vendo que Manuel morria, perguntou-lhe se queria que o ajudasse a bem morrer, ao que respondeu-lhe Manuel que sim; então começou ela a rezar com ele (...). Então, Benedito Reis riscou um fósforo e ascendeu uma vela e pôs na mão de Manuel e este logo morreu<sup>30</sup>.

Em referência ao depoimento anterior, que apresentamos na última citação recuada, a autora diz

Nesse depoimento objetivam-se comportamentos que refletem o moto típico de viver das populações rurais brasileiras. O próprio lugar em que se desenrola a cena (...) A atividade em que se entretinham os homens implicados nos acontecimentos – a exploração da floresta – exprime o estreito e direto vínculo entre o homem e a Natureza, e o caráter de suas ocupações – a caça e a extração – refletem o amálgama de trabalho e lazer característicos da modalidade de ajustamento e adaptação encontrados por esse grupo. (...) retrata-se também a importância dos vínculos familiares, aqui efetivados por meio da relação básica do modelo patriarcal – poder paterno versus piedade filial –, objetivado numa situação – a benção – que põe em evidência o seu caráter sagrado, e isto em condições tais que sua ritualização – o louvor – (...) finalmente, revela-se a importância da religiosidade na cultura rural e a sua dimensão mágica, traduzida na correspondência analógica entre a chama da vela e as luzes divinas.<sup>31</sup>

Embora no início da pesquisa de doutorado a investigação sociológica, sobre a velha civilização do café do Estado de São Paulo, buscasse “apenas localizar os aspectos sociais que por ventura estivessem registrados, desprezando as situações propriamente de tensão”, ao longo da pesquisa Maria Sylvia diz que foi obrigada a rever os seus próprios objetivos de pesquisa, uma vez que “a violência parecia por toda parte, como um elemento constitutivo das relações mesmas”<sup>32</sup>. A autora argumenta que as “pesquisas sobre comunidades” até então atribuíam excessiva ênfase aos aspectos descritivos das ações observadas; que em termos weberianos equivale à acusação de que, até então, as pesquisas no Brasil sobre comunidade apenas adotavam como metodologia sociológica uma postura similar à compreensão atual, sem a construção das conexões de sentidos da compreensão explicativa; pois “o componente essencial da situação acima exposta”, a existência do conflito “que conferiu

29 Franco (1997, p. 254).

30 Franco (1997, pp. 17-23).

31 Idem.

32 Idem.

sentido a todo o conjunto de circunstâncias, que determinou o seu encadeamento e deu unidade ao contexto”, foi minimizado ou negligenciado pelos “estudos de comunidades”<sup>33</sup>.

Com isso, tal postura metodológica adotada pelos estudos de comunidades à época de Maria Sylvia contribuía para que “esses mesmos aspectos” descritivos fossem “transporto para o plano teórico”, o que, na percepção da autora, induzia ao uso equivocado da sociologia weberiana – ainda que, conforme a pertinente observação de Villas Bôas sobre a recepção de Weber no Brasil, a “apropriação das ideias” de um autor tende sempre a ser “seletiva e interpretativa, submetendo-se a valores e interesses”<sup>34</sup> de cada pesquisador – tanto porque buscava a identificação “com os elementos constitutivos do conceito de relações comunitárias”<sup>35</sup>, elaborado por Weber, quanto ao próprio uso dos conceitos, visto que sua sociologia, diz Maria Sylvia, apresenta as categorias como “construções teóricas que expõem o caráter singular dos fenômenos culturais. Nessa medida são históricos”<sup>36</sup>.

Paradoxalmente, Maria Sylvia buscava usar o próprio Weber contra os leitores weberianos – um “contraponto”, principalmente “com a interpretação de Fernando Henrique Cardoso”, que “procurou utilizar em sua análise o conceito de patrimonialismo em sua formulação clássica weberiana”<sup>37</sup> – ao “usar os conceitos de relações comunitária, de autoridade tradicional e de sociedade estamental conforme os requisitos de tipos ideais, para esclarecer sua inadequação à sociedade brasileira”<sup>38</sup>. No que tange ao conceito de comunidade, a autora diz que para Weber “a relação comunitária constitui normalmente, por seu sentido visado, a mais radical antítese da luta”<sup>39</sup>, e se a luta existia no interior das relações entre os homens livres da sociedade escravocrata brasileira, o conceito de comunidade apenas teria serventia aos olhos de Maria Sylvia como tipo ideal.

Mas o posicionamento de Maria Sylvia em relação à metodologia weberiana divergiu também com “a discussão de Florestan”, que, como lembra Villas Bôas, “consistia no fato de que a proposição dos tipos ideais não possibilitava a construção de uma síntese em sequências de regularidades típicas no tempo”, pois a sociologia weberiana “garantia ao sujeito do conhecimento uma liberdade excessiva que per-

---

33 Idem.

34 Villas Bôas (2014, p. 25).

35 Franco (1997, p. 23).

36 Franco (1997, p. 15).

37 Botelho (2013, p. 351).

38 Franco (1997, p. 15).

39 Weber (2012a, p. 26) .

mitia a utilização de critérios que não se coadunavam com a realidade”<sup>40</sup>.

Não obstante, concordamos com Maria Sylvia e entendemos que sua postura está em sintonia com os próprios princípios de Weber, que compreendia “a necessidade de que os quadros de pensamento que aqui abordamos, ‘ideais’ em sentido puramente lógico, sejam rigorosamente separados da noção do dever ser, do ‘exemplar’”<sup>41</sup>. Deste modo, os conceitos weberianos foram usados pela autora “como uma completa sistematização, como ‘modelo’ das representações”<sup>42</sup> e, com isso, “como meios conceituais para comparar e medir, com relação a eles, a realidade”<sup>43</sup>.

Relembrando os apontamentos de Weber sobre os tipos ideais:

Se quisermos tentar uma definição genética do conteúdo do conceito, restar-nos-á apenas a forma do tipo ideal (...). Trata-se de um quadro de pensamento, não da realidade histórica, e muito menos da realidade ‘autêntica’; não serve de esquema em que se possa incluir a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns elementos importantes, e com o qual esta é comparada<sup>44</sup>.

Constatado que os sentidos que orientam as ações dos homens livres não podem ser buscados no conceito weberiano de relações comunitárias, Maria Sylvia inicia sua empreitada sociológica de reconstrução dos sentidos de conexões que orientam a população estudada.

### **A moralidade valorativa da violência dos homens livres**

As relações de tensões e violência entre os homens livres emergem à superfície social quando “irrompe de relações cujo conteúdo de hostilidade e sentido de ruptura se organizam de momento”, muitas vezes, na ausência de “um estado anterior de tensão”<sup>45</sup>. Essa foi a primeira constatação da Maria Sylvia, que surgiu tanto depois de comparar os materiais empíricos quanto na comparação desses eventos com os conceitos weberianos, na qualidade de tipos ideais. E a comparação dos materiais empíricos permitiu à autora escapar das interpretações oferecidas no plano da consciência dos próprios homens livres, uma vez que as inúmeras tensões e conflitos ocorriam “entre pessoas que mantêm relações amistosas”, que frequentemente eram “compadres e amigos”. Nesse sentido, os eventos evidenciavam “uma desproporção entre os motivos imediatos que configuram um determinado contexto

---

40 Villas Bôas (2014, p. 20).

41 Weber (2016, p. 253).

42 Franco (1997, p. 16).

43 Weber (2016, pp. 255-259).

44 Idem.

45 Franco (1997, pp. 24-63).

de relações e seu curso violento”<sup>46</sup>.

No tema das relações de vizinhança, a autora apresenta a narrativa “de uma mulher cuja família havia sido espancada por três tocaiados e que declara, ao aventar os motivos da agressão” que o “seu marido tem tido pequenas desavenças no bairro em que mora, com alguns de seus vizinhos, e isto por causa das criações que estragam as plantas dela informante”<sup>47</sup>. Nesse exemplo, a autora diz que a violência não ocorre apenas quanto existem “situações que comprometem as probabilidades de sobrevivência”<sup>48</sup>. A violência também emerge em espaços onde hipoteticamente havia razões para a solidariedade entre os vizinhos da mesma situação material, a exemplo dos “homens que disputam à faca as sobras do café que, após a colheita, ficavam nos ramos ou pelo chão e que os fazendeiros permitiam a seus empregados e dependentes recolherem”<sup>49</sup>. Outra situação na qual “bastando, por exemplo, uma briga entre crianças para provocar entre seus pais, vizinhos, uma alteração que tem por desfecho vários golpes de foices”<sup>50</sup>. Até mesmo nas relações de parentesco, onde “sogro e genro ‘travaram-se de razões e brigaram’” devido a presença de “crianças que não podia tratar”<sup>51</sup>.

A socióloga uspiana também apresenta um relato no qual os mutirões de trabalho são palcos de conflitos cuja conclusão e desfecho escapa às consciências dos homens livres.

(...) “Começaram o serviço porfiando a ver quem acabaria primeiro o eito; antes de chegar ao fim deste, Arsênio mostrando uma enxada agarrada pelas duas mãos dizia ‘– Quem quer?’, fazendo desta sorte um desafio aos que se tinham adiantado no serviço”. A partir daí, desencadeou-se violentíssima luta, que envolveu todos os participantes do mutirão. Esta ligação direta entre a rixa e a própria situação de trabalho aparece explicitamente formulada por um dos contendores, ao declarar que “entre eles não havia dúvida velha e que o motivo do conflito apareceu nesse serviço, com a provocação de Arsênio”. Para se ter ideia da agressividade engendrada e liberada nesse contexto, transcrevo o desenrolar da cena: “Antônio Francisco, excitado aquele desafio, descarregou sua enxada sobre a testa de Arsênio, que caiu prostrado; vendo isto, Fortunato, que estava um pouco longe, corre sobre Antônio e lhe dá uma enxadada que este rebateu com o braço. À vista deste fato, ele depoente segura a Fortunato para que este não segundasse o golpe contra Antônio Francisco e nesta posição estava, quando Patrício Soares disparou um tiro de garrucha em Antônio Francisco. Ele, testemunha, ouvindo o tiro, correu a auxiliar o ofendido, deixando então Fortunato a quem até então estava segurando. Fortunato assim solto, e vendo Antônio Francisco chamar por um seu parente para socorrer, avança de novo contra ele, persuadido de que ainda estava forte. Nesta

---

46 Idem.

47 Idem.

48 Idem.

49 Idem.

50 Idem.

51 Idem.

ocasião, Antônio César, para defender o seu parente, deu uma enxadada em Fortunato e este correu com uma faca sobre César, que fugia”<sup>52</sup>.

A evidência de que as conexões de sentidos escapam às consciências dos homens livres está na constatação de que, no último caso apresentado na citação recuada, havia a motivação a priori de emboscada para um determinado indivíduo, mas que, com o desenrolar dos conflitos, os resultados foram diferentes: “Fortunato, Patrício e seus companheiros tinham de propósito arranjar esse serviço para matar a Marcelino, mas que os fatos se precipitaram e a vítima foi Antônio Francisco”<sup>53</sup>. Até mesmo quando os homens livres buscavam cessar os conflitos, a exemplo de um grupo de amigos que “saíram para apaziguar o casal, mas dessa intenção mansa resultou um troyel de facadas e bordoadas em que se feriram todos, uns aos outros”<sup>54</sup>. Mas, como destaca Maria Sylvia, uma vez que a “violência aparece institucionalizada, como padrão de comportamento”<sup>55</sup> nas ações dos homens livres da sociedade escravocrata, se manifesta também “todo um sistema de valores centrados na coragem pessoal”<sup>56</sup>.

Nesse momento, depreendemos que subjacente ao objetivo de Maria Sylvia de buscar nos valores e na moralidade o auxílio à interpretação da relativa regularidade das condutas violentas está o de operacionalizar a metodologia weberiana na construção da conexão de sentido dos homens livres. Com isso, devemos acrescentar as seguintes considerações antes de seguir em frente: primeiro, ao enfatizar a análise apenas no nível das regularidades, frequência ou similaridades das ações violentas deixaria à interpretação sociológica um prejuízo em relação à metodologia weberiana na medida em que tal operação ainda estaria no nível da compreensão atual, pois não apontaria a representação mental que os indivíduos têm durante a ação; e com isso, a pesquisa realizada poderia se equiparar à crítica da própria autora aos estudos sociológicos de comunidades. Além disso, a compreensão da representação mental que os homens livres têm durante a ação põe em prática um dos objetivos da sociologia compreensiva weberiana, a saber, de compreender os sentidos da ação social.

Maria Sylvia entende que, entre os homens livres, “a valentia se constitui, pois, como o valor maior de suas vidas” na “visão de si mesmo e do adversário”<sup>57</sup>, de

---

52 Idem.

53 Idem.

54 Idem.

55 Idem.

56 Idem.

57 Idem.

modo que “os ideais e as expectativas”<sup>58</sup> deles “têm um significado real na concretização da conduta”<sup>59</sup>. No ponto de vista dos homens livres, continua a autora, existira a “preocupação em construir e conservar uma reputação de valentia”<sup>60</sup>, o que significa dizer que tais valores fazem do comportamento violento uma ação “legítima e a coloca como um imperativo, tendo efetividade e orientando constantemente a conduta”<sup>61</sup> dos homens livres no Vale do Paraíba – SP do século XVIII e XIX. Os ditados e declarações correntes entre os homens livres foram compreendidos pela autora não como uma simples recomendação cujo cumprimento está sob o jugo do arbítrio ou da consciência individual, mas como máximas que oferecem subsídios tanto para orientar a ação durante a vida cotidiana quanto para interpretar a própria realidade que os circundam.

Virtude, destemor não se excluem, mas se confundem numa variada gama de matrizes, como se vê no conceito gozado pelos ofensores: “- É homem de gênio forte, incapaz de sofrer com resignação qualquer provocação que lhe seja dirigida, mas dá-se bem com aqueles que são seus amigos”. “- É homem de bom coração, mas de honra e coragem”.<sup>62</sup>

Uma vez “postos em dúvida atributos pessoais, não há outro recurso socialmente aceito, senão o revide hábil para restabelecer a integridade do agravado”<sup>63</sup>. Em outras palavras, os homens livres iniciavam os conflitos na mesma medida em que interpretavam as ações dos homens ao redor como tentativa de ofuscar a “bravura e a ousadia”, ainda que seja por ameaças distantes ou vagas. Esse é o caso de um homem que ao saber que outro estava “muito danado com ele”, respondeu que “não tem nada; vou passar em sua casa já e carrego com ele no peito”<sup>64</sup>. Maria Sylvia expõe o caso de um homem que larga a própria espingarda antes de iniciar uma briga porque ouviu do adversário “que ele só era homem porque estava armado”<sup>65</sup>. Dentro dessa lógica, havia julgamentos pejorativos aos indivíduos que não se atentavam para o cumprimento dos valores que organizavam a vida social, como foi caso da autoridade policial local que demonstra o seu descontentamento com o homem agredido pelo fato de “em lugar de agredir, pedia misericórdia”<sup>66</sup>. A autora reconhece, inclusive, que só existia caracterização de crime apenas quando não havia a “defesa por parte do ofendido”<sup>67</sup>; quer dizer, quando os homens livres descumpriam a

---

58 Idem.

59 Idem.

60 Idem.

61 Idem.

62 Idem.

63 Idem.

64 Idem.

65 Idem.

66 Idem.

67 Idem.

sua própria moralidade. Ao fim ao cabo, “a ordem legal” do Estado era “invocada” apenas “quando transgredida a ordem costumeira”<sup>68</sup>.

A valorização socialmente do comportamento violento se expressava, aliás, na esfera pública, principalmente quando os conflitos ocorriam em espaços vazios ou privados e não havia testemunhas além dos envolvidos. São os próprios autores dos conflitos que publicamente propagam suas valentias em bares, ruas e festas ao falarem que agiam “por necessidade de defesa”<sup>69</sup>. Por essa razão, Maria Sylvia diz que as histórias sobre os crimes não eram isentas de detalhes ou “mistérios”, pois, em muitos casos, “jamais se procurou manter desconhecimento do seu autor. “Pelo contrário” eram os próprios autores que se apresentavam e até, em alguns casos, “providenciam socorro ao moribundo e, posteriormente, o transporte do corpo”<sup>70</sup>.

Como expusemos em parágrafos acima, a moralidade dos homens livres não opera apenas como indicativo de ação, mas também no nível de interpretação da realidade: depois de pagar um empréstimo ao amigo, o homem golpeia “um murro no balcão”, ação que foi interpretada como desafio aos olhos do observador que o convida “para fora”<sup>71</sup> do bar para brigar; o mesmo podemos dizer a respeito de dois “foragidos à fazenda” que, guiados pela própria moralidade, interpretaram a realidade onde poderia ser possível estabelecer um acordo com um homem que encontraram na estrada, ao propor para ele que “se perguntarem por nós, não comente que nos viu”<sup>72</sup>. A respeito do evento, Maria Sylvia diz que “a possibilidade mesma de um tal diálogo já evidencia o consenso, entre os furtivos e seu interlocutor, de que não haveria denúncia”<sup>73</sup>, ainda que a comunicação desse “encontro e o depoimento mediou um período de três anos”<sup>74</sup>. Entre “entrecho inteiramente banal”<sup>75</sup>, a realização de um favor solicitado por um homem ao amigo para “buscar a aguardente”<sup>76</sup> foi interpretada como ameaça, pois ao realizar o favor, o amigo responde “que ia buscar a aguardente, mas que não o apertasse muito no fim, pois que não sabia ele com quem lidava; que estava acostumado a fazer dessas coisas com os outros, mas que com ele não facilitasse”<sup>77</sup>.

---

68 Idem.

69 Idem.

70 Idem.

71 Idem.

72 Idem.

73 Idem.

74 Idem.

75 Idem.

76 Idem.

77 Idem.

Maria Sylvia chega a tocar de modo tangencial no peso da moralidade dos homens livres no processo de interpretação da realidade, principalmente ao analisar os conflitos que surgem no interior de um evento festivo, onde os demais membros dizem aos envolvidos na discussão “que se queriam brigar que fossem lá para o terreiro ou estrada”<sup>78</sup>. O ponto em questão está no entendimento de que manter cautela, diante de conflitos, vai além da simples caracterização de medo, pois, “afinal, todos, nessa sociedade, constituíram participantes passados e prospectivos de inúmeras situações análogas, e não hesitavam muito em criá-las e sofrê-las”<sup>79</sup>. A autora percebe a abrangência e o peso da moralidade dos homens livres quando diz que “parece-me provável que aquele cuidado em guardar distância das paradas violentas esteja mais ligado a essa forma de concebê-las como ‘normais’ que ao temor de envolver-se nelas”<sup>80</sup>. Tal diagnóstico, apontado pela socióloga, nos inspira a acreditar que, efetivamente, a moralidade valorativa da violência dos homens livres tanto ordenava a interpretação da vida social, apresentando como ela era e como deveria ser, quanto regulava as suas ações na vida cotidiana. Decerto que o “padrão de violência”<sup>81</sup>, apresentado nas ações dos homens livres, apenas se torna compreensivo à luz dessa moralidade valorativa da violência, que os permitem agir quase “de forma semi-automática”<sup>82</sup>, não obstante as tentativas deliberadas da consciência deles em demonstrar surpresa quando os conflitos vem à tona, posto que, frequentemente, “não havia inimizade alguma entre o ofensor e ofendido, pelo contrário eram compadres e amigos”<sup>83</sup>.

## Conclusão

A análise comparativa, aqui realizada, entre alguns escritos de Weber e a primeira parte da obra de Maria Sylvia contribui tanto para se compreender o uso da sociologia weberiana na pesquisa social quanto para a compreensão da própria realidade brasileira. A postura de Maria Sylvia, de examinar os valores e a moralidade juntamente com os diversos comportamentos e condutas violentas, expressa o objetivo de seguir a metodologia weberiana, na medida em que a possibilitou não apenas de escapar tanto da simples aplicação dos conceitos à realidade – aspecto que foi pivô de sua crítica a alguns trabalhos dedicados aos estudos de comunidade à época da confecção de sua pesquisa de doutorado – quanto das armadilhas interpretativas oferecidas pela própria consciência dos homens livres acerca de sua realidade

---

78 Idem.

79 Idem.

80 Idem.

81 Idem.

82 Idem.

83 Idem.

social, mas de construir a conexão dos sentidos que se assenta na moralidade valorativa da violência, que não só orienta as ações dos homens livres na vida cotidiana, mas organiza as suas interpretações sobre a vida social, transmitindo aos indivíduos a representação de como era e como deveria ser a realidade. Diante disso, parece ser oportuno sublinhar que essa moralidade, que tem como estrutura valorativa a ação violenta, se apresentava para os homens livres de modo equivalente ao que Weber chamou de ordem legítima, “como mandamento, cuja violação não apenas seria prejudicial, mas – normalmente – também é abominada de maneira racional referente a valores, por seu ‘sentimento de dever’”, visto que “toda ação, especialmente a ação social e, por sua vez, particularmente as relações sociais podem ser orientadas, pelo lado dos participantes, pela representação da exigência de uma ordem legítima”<sup>84</sup>.

### Referências bibliográficas

BOTELHO, André. *Sequências de uma sociologia política brasileira*. Dados. v.50, n.1, p. 49-82, 2007.

BOTELHO, André. *Teoria e história na sociologia brasileira: a crítica de Maria Sylvia de Carvalho Franco*. Lua nova. n. 90, p. 331-366, 2013.

COHN Gabriel. Alguns problemas conceituais e de tradução em ‘Economia e sociedade’ (2012 [1991]). In: WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsen Barbosa; Rev. Téc. de Gabriel Cohn, 4ª ed. 3ª reimpressão. Brasília. Editora Universidade de Brasília (UnB), 2012a.

FERNANDES, Fernandes. *A Revolução Burguesa no Brasil: Ensaio De Interpretação Sociológica*. 2ª Ed. Rio De Janeiro: Zahar, 1976a.

FERNANDES, Fernandes. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. Rio de Janeiro, RJ: Livros Técnicos e Científicos, 1978b.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4º ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Fundação Editora da UNESP – Universidade Estadual de São Paulo (Biblioteca Básica), 1997.

---

84 Weber (2012a, pp. 18-21).

IANNI, Octávio. *A Sociologia de Florestan Fernandes*. Estud. av., São Paulo, v. 10, n. 26, p. 25-33, 1996.

JACKSON, Luiz Carlos. *Gerações pioneiras na sociologia paulista (1934 -1969)*. Tempo Social. v. 19, n. 1, p. 115-130, 2007b.

JACKSON, Luiz Carlos. *Tensões e Disputas na Sociologia Paulista (1940-1970)*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v.22, n. 65, p. 33-49, 2007a.

PULICI, Caroline. *Entre Sociólogos: Versões conflitivas da “condição de sociólogo” na USP dos anos 1950-1960*. São Paulo, SP, Brasil: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 2008.

VILLAS BOAS, Glaucia. *A Recepção Controversa de Max Weber no Brasil (1940-1980)*. Dados, Rio de Janeiro, v. 57, n. 1, p. 5-33, 2014.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsen Barbosa; Rev. Téc. de Gabriel Cohn, 4<sup>a</sup> ed. 3<sup>a</sup> reimpressão. Brasília. Editora Universidade de Brasília (UnB), 2012a.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsen Barbosa; Rev. Téc. de Gabriel Cohn, 4<sup>a</sup> ed. 3<sup>a</sup> reimpressão. Brasília. Editora Universidade de Brasília (UnB), 2012b.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. 5<sup>o</sup> edição. Tradução de Augustin Wernet; Introdução à edição brasileira de Marício Tragtenberg. São Paulo; Cortez, Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

WEBER, Max. *Ensaios de sociologia II*. Organização e introdução H. H. Gerth e C. Wright Mills; tradução Waltensir Dutra; revisão técnica Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro, RJ: Livros Técnicos e Científicos, 2010.

## EXPANSÃO ÉTICA: A “VIOLÊNCIA SEXUAL CONTRA CRIANÇAS E ADOLESCENTES” INTERROGANDO O SUJEITO ÉTICO CONTEMPORÂNEO

Filipe Gonçalves de Souza Nogueira da Silva\*

**Resumo:** O presente trabalho resulta de uma pesquisa de iniciação científica realizada em 2012 a respeito de percepções de abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes. Partimos do pressuposto de que a forma como socialmente nos relacionamos com a violência sexual contra crianças e adolescentes é resultado de transformações que produziram a vítima (traumatizada) e o agressor (pedófilo). Seguindo uma descrição de inspiração genealógica desses processos de subjetivação, chegamos à conclusão de que nossa relação com a violência sexual cria formas de sujeição bastante problemáticas e excludentes. Dados os limites na normalização desses sujeitos, nossa proposta é, a partir de indicações feitas por Michel Foucault, sugerir novas possibilidades de criação de um sujeito ético a partir de uma experiência de pós-violência.

**Palavras-chave:** Violência sexual; Abuso; Crianças e adolescentes; Sujeito; Pedofilia.

*Nunca fiz parte de qualquer comissão de reforma do direito penal. Mas uma tal comissão existiu e alguns de seus membros me perguntaram se eu estava disposto a intervir nela, como conselheiro, para problemas concernindo à legislação da sexualidade. Fiquei surpreso ao ver até que ponto essa discussão era interessante; no decorrer da discussão, eu tentei suscitar o problema do estupro, da seguinte maneira: por um lado, será que a sexualidade pode ser submetida, na realidade, à legislação? De fato, será que tudo o que diz respeito à sexualidade não deveria ser posto fora da legislação? Mas, por outro lado, o que fazer com o estupro, se nenhum elemento concernente à sexualidade deve figurar na lei? Eis a questão que eu formulei. No decorrer da discussão com Cooper, eu disse muito simplesmente que nesse domínio havia um problema que se devia discutir, e para o qual eu não tinha solução. [...] Não fiz senão evocar o dilema no qual poderíamos estar. (FOUCAULT, 2006a, p. 340-341)*

### Contextualização

O presente artigo surge a partir de algumas reflexões e trabalhos desenvolvidos entre 2009 e 2012 no Núcleo de Antropologia do Direito da Universidade de São Paulo, coordenado pela professora Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer. À época, o núcleo desenvolvia um projeto de Pré-Iniciação Científica junto a estudantes de ensino médio chamado “Antropologia e Direitos Humanos”. Uma das atividades empreendidas pelo projeto foi a aplicação de um questionário em duas escolas estaduais da grande São Paulo<sup>1</sup> a respeito de percepções sobre Direitos Humanos, tais como: quais consideram os mais importantes, onde mais aprendem sobre eles,

\* Graduado em Ciências Sociais - USP

1 Trata-se da Escola Estadual Antonio Adib Chammas, em Santo André, e da Escola Antonio Inacio Maciel, de Taboão da Serra.

quais sentem como os mais desrespeitados e que medidas entendem como as mais pertinentes para coibir violações. Muitos alunos apresentaram o “abuso sexual de crianças e adolescentes” como sendo “um dos principais tipos de violência que deveriam ser combatidos”. Isso nos interessou, dado que esse tipo de violência geralmente ocorre dentro do ambiente familiar, justamente aquele que os alunos apontaram como sendo um dos mais importantes para o aprendizado de seus direitos<sup>2</sup>. Estaríamos diante de uma contradição? A partir desse questionamento, foi desenvolvida uma Iniciação Científica<sup>3</sup>, que rapidamente deslocou-se da problemática inicial. Diante da bibliografia consultada e do material empírico colhido durante a pesquisa<sup>4</sup>, percebemos que o abuso sexual contra crianças e adolescentes não é um problema por ocorrer em demasia, mas sim por haver um discurso que o produz e que cria subjetividades a partir do momento em que esse tipo de violência ocorre. Diante desse panorama, o presente texto terá como objetivo apresentar de forma sucinta como esse problema se constituiu socialmente e, após, esboçar uma reflexão acerca do tipo de sujeito ético que podemos construir diante de tal situação. Como referenciais para nossa reflexão, utilizaremos alguns trabalhos de Michel Foucault, em especial alguns escritos de sua fase tardia de produção intelectual, quando ele faz uma reflexão acerca da constituição de um sujeito ético.

## Relato

*Na sua opinião, qual tipo de violência abaixo deve ser combatida em primeiro lugar?*

Abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes.

*Por quê?*

Porque, como eu falei, eu quase sofri isso. E é ruim, né. Porque uma pessoa fica traumatizada, isso incomoda pra caramba na vida dela. Tá marcado, né? Não é, sabe, uma coisa que a pessoa pode explicar pra você o que é sobre o assunto, que você não vai entender, não vai levar a sério. Mas quem viveu realmente sabe que foi ruim. Além de não conseguir falar pros pais, essas coisas. Aí fica só pra você, assim. É bem ruim.

*O que você entende como abuso?*

---

2 Quando questionados sobre “(...) qual dos tipos de violência abaixo deve ser combatido em 1º lugar?”, 47% dos estudantes assinalaram “abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes” e 19% “violência doméstica contra crianças, adolescentes e idosos”. Com relação à pergunta “Entre os lugares abaixo, onde, em 1º lugar, você mais aprendeu sobre os seus direitos?”, cerca de 45% responderam ser em casa (29% na escola, 8% na TV, 5% no trabalho e 13% em outros lugares).

3 A pesquisa chamou-se Violências sexuais e aprendizado sobre direitos. Um estudo sobre percepções de Direitos Humanos em duas escolas estaduais da grande São Paulo, desenvolvido em 2012. Agradeço imensamente à professora Ana Lucia Pastore Schritzmeyer pela orientação, a todos os gestores escolares e professores que possibilitaram as entrevistas que realizei, aos alunos entrevistados, aos companheiros de Nadir, a Victor Augustus, a Lorena Goretti e também ao CNPq por ter financiado essa pesquisa.

4 Ao todo, foram realizadas 16 entrevistas individuais semiestruturadas e uma entrevista em grupo. Em todas, o tema principal foi violência sexual contra crianças e adolescentes.

Ah, abuso de... É meio que relacionado a uma agressão, porque é coisa que eles fazem e você.. à criança, né, ..é uma coisa que você, no mesmo tempo que você sofre esse abuso, você não entende, sabe? Porque... é difícil explicar, porque só sofrendo mesmo.

*Você conseguiu falar pra alguma pessoa?*

Só pra uma amiga e o namorado. O que mais incomoda, assim, que o cara que fez isso comigo é o pai da minha prima. E eu não falei pra ela. Falei pra outra amiga, mas não consegui falar pra ela. E isso me incomoda pra caramba.

*Entendi. Então tirando o seu namorado e essa sua amiga, você não comentou com mais ninguém?*

Não. Por medo.

*Medo? Medo do quê?*

Especialmente do que pode acontecer, né? Como é minha única prima, eu não quero perder a amizade dela e eu não sei se ela vai realmente acreditar em mim. Além de todo esse negócio de família. E é difícil.

*E o que essa amiga que você contou e o seu namorado disseram?*

Eles ficaram surpresos, né? Eles falam pra mim contar, só que... Eu queria, queria contar, mas eu não sei se ia criar coragem.

*Contar pra sua prima, você diz?*

É. Pra ela mesma.

*Mas pros seus pais?*

Não.

*Pra sua mãe você não conta?*

Não. Não conto.

*Por quê?*

Ah, que mexe também em várias coisas, que tipo, eu conto, daí minha mãe vai tirar satisfação com ele, ele nega, cria confusão na família, minha prima não sabe em quem acreditar, e eu penso nela mesmo. Mas eu sei que quanto mais eu vou deixar passar isso, vai ser pior.

*Entendi. E a pessoa que comete esse tipo de violência, como você descreveria ela?*

Nossa, ela parece que.., não sei se ela sabe o que tá fazendo, porque acho que é alguma coisa que ela sofreu, assim, que faz ela ficar desse jeito. A mesma coisa que cometeram com a pessoa, ela acaba fazendo o mesmo, isso aí. Não fazendo o mesmo, mas... ela acaba destruindo, a mesma coisa.

*Você acha que ela teria alguma característica particular?*

Ai, covardia.

*E de fisionomia, teria alguma coisa específica?*

Acho que não.

Não?

Não. Acho que desrespeito.

*Desrespeito. Por quê?*

Porque realmente ele está desrespeitando a família dele. Porque todas dormiam no mesmo quarto e ele, tipo, e eu estou do lado da filha dele. É um desrespeito pra filha dele.<sup>5</sup>

## **Chavões**

- *Por que não procura uma prostituta ao invés de uma criança?*
- *A pedofilia é um distúrbio e tem que ser acompanhada por especialistas.*
- *Tem que ter prisão pra quem comete isso. Ou pena de morte.*
- *Quem faz isso não tem coração.*
- *É o corpo dela, o corpo da criança. Tem que defender.*
- *Elas são o futuro da sociedade.*
- *O pior é o trauma que fica.*
- *Quem faz isso geralmente também sofreu algum tipo de violência quando era criança.*
- *Tem uma idade certa pra começar a ter relações sexuais. Não podemos interferir nisso.*
- *Causa muito sofrimento. É muita crueldade.*
- *Não há palavras pra definir o que é um abuso.*
- *Geralmente acontece dentro de casa, com alguém próximo da família.*
- *É só um doente que pode fazer uma coisa dessas.*
- *O agressor geralmente conta várias mentiras para a criança.*
- *Não existe um perfil para o agressor.*
- *Me dá nojo só de pensar.*
- *É um sofrimento muito grande.*

---

<sup>5</sup> Relato baseado em uma entrevista com uma adolescente. A modificação no relato original ocorreu para preservar a identidade da pessoa entrevistada.

- *A criança é indefesa, frágil, pura.*
- *Eu tenho medo do estuprador.*
- *Por isso que é melhor não andar sozinha na rua, sobretudo à noite.*
- *É só ligar a TV. Ontem mesmo no Datena teve um caso.*
- *Todos contra a pedofilia.*
- *Temos que estar atentos, sempre vigilantes.*

### **Permeabilidade**

Iniciamos o texto apresentando um relato de uma adolescente, Carolina<sup>6</sup>, que afirmou ter sofrido abuso sexual. Os chavões apresentados logo após são uma compilação de diversas frases que, em certa medida, compõem um gabarito de inteligibilidade a respeito desse tipo de violência. Essas duas formas de expressão a respeito do mesmo problema têm a função de fazer aparecer sensibilidades e elaborações cognitivas em nós produzidas quando nos defrontamos com esse tipo de violência. Pouco importa se acreditamos e concordamos com todas essas formulações. O importante é que elas fazem parte da rede de saberes úteis em nosso relacionamento com esse tipo de violência. Na medida em que consideramos a violência sexual contra crianças e adolescentes algo moralmente reprovável e que esse tipo de violência de alguma forma nos afeta e nos instiga a combatê-la, partilhamos algo que nos une: a repulsa contra a violência sexual de crianças e adolescentes.

Como chegamos a essa percepção? Como foi que, para todos nós, a violência sexual tornou-se um objeto que nos afeta, que destrói nossas seguranças, nossas ideias sobre pureza e nossos projetos de vida? Por que isso afeta nossa subjetividade, nossa dignidade de sujeitos de direitos? Por que temos medo dos agressores? Por que clamamos tanto por justiça? Por que facilmente nossas vozes se agrupam em uníssono contra a pedofilia? Por que é tão evidente para nós que esse tipo de violência deva ser combatida? Por que nos sensibilizamos tanto com as vítimas dessa violência? Quais os limites e possibilidades de expansão dessa nossa compreensão da violência? É diante de tais perguntas que o presente artigo irá se desdobrar. Mais do que contribuir para melhorar nossa compreensão coletiva do fenômeno, acreditamos ser interessante nos questionarmos por que esse tipo de violência

---

<sup>6</sup> Nome fictício.

instiga e afeta a todos nós, sejamos nós vítimas dessa violência, pesquisadores ou cidadãos preocupados com a sua vida cotidiana.

## **Desconstrução**

Em consonância com tal proposta, o antropólogo Théophilos Rifiotis, em diversos textos (1997, 2004, 2008a, 2008b), procura compreender o estatuto da violência enquanto objeto de estudo para as ciências sociais. Rifiotis (1997), quando começa a analisar o campo de estudos da violência, parte da concepção de que esse é um território estratégico para os discursos da contemporaneidade. Isso significa que falar sobre a violência corresponde a inscrevê-la em uma ordem cognitiva e interpretativa comprometida com certos pressupostos e princípios de verdade que disputam a legitimidade para a interpretação do presente. Ao interno desses discursos, a violência aparece amiúde como uma parte estrangeira da vida social, algo que deve ser combatido e extirpado, resquício de um passado a ser superado. Isso pode parecer contraditório, pois muitas vezes essa mesma violência – arcaica – se mostra resultado de uma desagregação social contemporânea.

Em outro texto (2008a), o mesmo antropólogo compreende a existência de ao menos três discursos sobre a violência: o discurso contra a violência (indignação), o discurso sobre a violência (analítico) e o discurso da violência (linguagem). Nesse sentido, procurar entender o lugar da violência enquanto objeto de estudo é dar-se conta da abordagem moral que fazemos desse mesmo objeto. Estamos, com isso, aprisionados a um “significante vazio e por ele determinados simbolicamente”, dado que se houver um referente comum para a violência, ele será moral (RIFIOTIS, 2008a, p. 163). É por essa perspectiva que Rifiotis defende utilidade acadêmica de se pensar a violência a partir de sua positividade, e não da negatividade socialmente percebida. Segundo ele, é “interessante identificarmos quais práticas e discursos são postos em jogo, pois é a partir deles que é construída a nossa própria imagem do campo da violência” (RIFIOTIS, 1997, p. 10).

Desse modo, conhecendo o lugar da nossa fala, poderemos refletir sobre seus limites e dilemas e empreender um deslocamento de perspectiva que – sem negar a nossa indignação – possibilite uma análise da nossa própria construção da “violência”. Em outros termos, não se trata simplesmente de colocar em suspeição a categoria “violência”, mas produzir a sua desconstrução positiva (RIFIOTIS, 2008a, p. 162-163).

Seguindo a indicação de Rifiotis e compartilhando o propósito de fazer uma desconstrução positiva da violência, cabe-nos agora compreender de que forma o discurso evocado por nós a respeito da violência sexual contra crianças e

adolescentes surgiu e nos forma subjetivamente.

Nossa pesquisa, dialogando com esse tipo de trabalho, se insere no mesmo contexto analítico que busca “aprofundar o entendimento sobre o processo de fabricação, disseminação e regulação do fenômeno para além das instituições locais em meio às quais a pesquisa de campo foi realizada” (LOWENKRON, 2012, p. 9)<sup>7</sup>. Se nos propomos a fazer uma desconstrução positiva de nossa concepção de violência, devemos compreender de que maneira esse objeto passou a nos constituir subjetivamente e cognitivamente. Para tanto, optamos por apresentar a síntese de uma genealogia do abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes.

A genealogia é, na obra de Michel Foucault, um desdobramento do método arqueológico. Se em livros como *A arqueologia do saber* e *As palavras e as coisas*, Foucault está interessado em compreender o lugar do discurso nas diferentes epistemes (renascentista, clássica, moderna), em outros, como *Vigiar e Punir* e *A vontade de saber*, ele procura compreender as mudanças históricas desses discursos. Isso permite a Foucault “analisar o poder em termos de estratégia e táticas de poder, tratando de situar o saber no âmbito das lutas” (CASTRO, 2009, p. 185). Segundo Edgardo Castro (2009),

Todo o projeto filosófico de Foucault pode ser visto em termos de uma genealogia que teria três eixos: uma ontologia de nós mesmos em nossas relações com a verdade (que nos permite constituir-nos como sujeito de conhecimento); uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com um campo de poder (o modo como nos constituímos como sujeito que atua sobre outros); e uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a moral (o modo como nos constituímos como sujeito ético, que atua sobre si mesmo). (p. 185)

A violência sexual contra crianças e adolescentes apresenta a característica de estar relacionada a mudanças históricas vinculadas a três categorias fundamentais: infância, “sexualidade” e “violência”. Ela se coloca em um lugar central na forma como nos relacionamos com a nossa sexualidade, evidenciando sua importância estratégica para articular os três eixos que Foucault procura evidenciar ao fazer uma genealogia.

A primeira dessas categorias diz respeito à alteração na concepção de criança e de infância que ocorreu nos últimos séculos. Se no século XVIII a criança foi vista como sendo naturalmente inocente, no século XX ela se constituiu como sujeito de

<sup>7</sup> Vale fazermos a mesma ressalva que Lowenkron: “a proposição de que o fenômeno da ‘violência sexual contra crianças’ é um problema socialmente construído não deve ser confundida com uma postura de desconfiança ou com a tentativa de relativização de sua existência” (LOWENKRON, 2012, p. 16).

direitos especiais. Esse processo de mudança foi acompanhado por uma atenção especial à sexualidade desses sujeitos.

A sexualidade, relacionada ao nascimento da biopolítica entre os séculos XVIII e XIX, funciona como um dispositivo de controle dos corpos, das populações e dos modos de existência. Ela é um critério de subjetivação (BICALHO et al, 2012, p. 35). Philippe Ariès (1981) relata casos em que, no século XVII, o sexo da criança constituía-se em um instrumento de brincadeira. Havia, nesse período, uma espécie de indiferença em relação aos fenômenos biológicos das crianças. Pouco a pouco, devido à reforma moral que disciplinou a sociedade aburguesada, começou a se impor a noção de inocência infantil. Como corolário dessa concepção, apareceu a preocupação com a criança masturbadora. O corpo da criança – considerado como puro e inocente –, em determinado momento histórico, tornou-se objeto de vigilância e controle.

Michel Foucault, em seu livro *Os Anormais* (2010), demonstra como surgiram figuras desajustadas que ao mesmo tempo oferecem algum tipo de perigo para a sociedade. Essas figuras apareceram correlacionadas às instituições de controle e aos mecanismos de vigilância e de distribuição. Esse tipo de construção do saber consolidou-se no fim do século XIX vinculando-se à necessidade de a psiquiatria justificar o seu poder enquanto ciência capaz de explicar e tratar anomalias e defender a sociedade. Foucault enxerga três figuras principais a partir das quais se constitui o grupo dos anormais: o monstro humano, o indivíduo a ser corrigido e a criança masturbadora (ou onanista). Podemos dizer, portanto, que a sexualidade atravessa o surgimento dessas três figuras anormais, sendo um problema passível de regulação. Defender a sociedade é, em certa medida, regular a sexualidade dos indivíduos e das crianças ao interno da família.

Na passagem do século XIX para o XX, apareceram os trabalhos de Sigmund Freud que desafiaram a visão de inocência infantil ao considerar que a criança é dotada de sexualidade. Sendo assim, surgiu um deslocamento da criança passiva sexualmente para a criança sujeito de desejo, na imagem do Complexo de Édipo<sup>8</sup>. Desta maneira, emergiu a “necessidade” de a criança ser defendida dos seus próprios desejos sexuais.

---

<sup>8</sup> Segundo o *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise* (1996), o Complexo de Édipo possui sua origem na cena trágica de *Édipo rei*, quando aparece o desejo sexual de Édipo pela mãe e o desejo assassino por seu pai. Desta forma, o complexo de Édipo “designa o conjunto das relações que a criança estabelece com as figuras parentais e que constituem uma rede em grande parte inconsciente de representações e de afetos entre os dois polos de suas formas positiva e negativa” (KAUFMANN, 1996, p. 135).

Ainda que essa figura de criança estivesse relacionada à criança na família burguesa, no final do século XIX uma atenção nova com relação à criança das classes populares emergiu: a infância em perigo e a infância perigosa. Essas subcategorias são sintetizadas na figura do menor. Nas últimas décadas, no entanto, essa noção de menoridade deslocou-se. Devido a uma série de fatores, como o surgimento de novos saberes e a ascensão da noção da infância como fase fundamental da vida, a criança pouco a pouco ganhou o título de sujeito de direitos especiais. O marco fundamental dessa conotação é a Convenção sobre os Direitos das Crianças (CDC), aprovada pela ONU, em 1989. No Brasil, isso ocorreu pela passagem do Código de Menores, de 1979, para o Estatuto da Criança e do Adolescente, em 1990. Segundo a CDC, “criança é todo o ser humano menor de 18 anos, salvo se, nos termos da lei que lhe for aplicável, atingir a maioridade mais cedo” (ONU, 2004, p. 6). Essa definição, e consequente tutela dessa parcela da população, é justificada pelo “fato” de as crianças serem imaturas do ponto de vista físico e mental. Há, portanto, a ideia de que as crianças – e os adolescentes, por extensão – são naturalmente vulneráveis. “Por tudo isso, a infância tem o seu lugar sacralizado fortalecido e essencializado e a crítica à violência contra esses sujeitos ganha força, transformando o crime cometido contra a criança no principal modelo de atrocidade” (LOWENKRON, 2012, p. 29).

Se mudou a concepção a respeito da noção de crianças e de sua sexualidade, mudou também o lugar da violência sexual enquanto crime. Tatiana Landini (2011) afirma que desde o final do século XIX já podia ser percebida uma sensibilidade em relação a crimes sexuais contra menores de idade. No Código Penal Republicano de 1890, esses crimes estiveram previstos sob o título de “crimes contra a segurança da honra e honestidade das famílias e do ultraje público ao pudor”. Já no novo Código Penal de 1940, os crimes sexuais foram categorizados como crimes contra os costumes, havendo uma sessão exclusiva de crimes contra menores de idade. Podemos afirmar, portanto, que tais crimes sexuais estavam mais próximos a um tipo de atentado moral contra os valores da família do que a um tipo de violência contra a pessoa.

Ao longo do século XX, a noção de crime contra os costumes deslocou-se para a de crimes contra a dignidade sexual. Ao mesmo tempo, foi ganhando importância a noção de discernimento e de consentimento da pessoa durante uma relação sexual. Isso porque apareceu um processo de alteração da economia moral do uso dos prazeres em favor de um sexo consentido e seguro. Houve também outro deslocamento: ao invés da vergonha, apareceu o sofrimento psíquico, sofrimento este que deve ser colocado em palavras, no intuito de superar os traumas e

responsabilizar os culpados por ele (LOWENKRON, 2012 p. 35). Desta maneira, o estupro, por exemplo, tornou-se uma ameaça ao corpo íntimo, privado, e não mais um roubo, um ultraje. Essa transição material ocorreu no bojo da segunda onda do movimento feminista (anos 1960) e do movimento homossexual (anos 1970), inserindo a luta contra a violência sexual (contra mulheres e meninas) no contexto mais amplo das lutas contra as diversas formas de dominação masculina.

Além desses deslocamentos, também ocorre, em especial nas últimas décadas do século XX, uma explosão discursiva, acompanhada de uma censura ao “silêncio” a respeito da violência sexual contra crianças e adolescentes. Esse silêncio é muitas vezes interpretado como conivência ou omissão com relação ao contexto de violência. Essa explosão discursiva está fortemente relacionada à forma como o tema tem sido explorado, sobretudo na mídia. Através de categorias à mão (em especial as de “abuso sexual”, “exploração sexual” e “pedofilia”) acaba-se por demonizar estupradores, abusadores e pedófilos, e por fazer com que esse tipo de violência seja cada vez mais explicitado e combatido<sup>9</sup>.

Tendo em consideração todo esse percurso – que não é livre de lacunas na sua reconstituição –, fica claro que a violência sexual contra crianças e adolescentes aparece, enquanto problema contemporâneo, em um contexto de disputas políticas, de transformações sociais, morais, de modificações de comportamento e de criação de novas sensibilidades. Nossa compreensão da realidade sempre possui uma historicidade e, dentro das disputas existentes na contemporaneidade, acaba por aprisionar a todos em certas formas de governo biopolítico que criam sujeitos contemporâneos governados segundo certas tecnologias e mecanismos mais ou menos difusos (ROSE, 1988). Podemos dizer, portanto, que a forma como a violência sexual contra crianças e adolescentes surge na contemporaneidade está relacionada ao fato de a sexualidade e a infância serem objetos de governo. Desta maneira, tenta-se regular e normalizar tanto os desejos humanos quanto o uso que todos fazem da sua sexualidade, em especial as crianças, dado que são elas, no entendimento comum, o futuro da sociedade. Dentro dessa lógica, dependeria de todos nós garantir a saúde da sociedade mediante a preservação da infância pura e livre de perturbações externas.

### **À deriva**

Antes de continuarmos o nosso desdobramento, vale situarmos nosso referencial teórico a partir de uma mudança perceptível nos escritos de Michel

---

<sup>9</sup> Sobre a posição da mídia nesse contexto, Jane Felipe afirma: “Podemos, no entanto, pensar nessa interessante contradição, pois ao mesmo tempo em que se criam leis de proteção à infância, incentiva-se a exibição dos corpos infanto-juvenis como objetos de desejo e sedução” (FELIPE, 2006, p. 208).

Foucault entre 1970 e 1980. Frédéric Gros, quando escreve a situação do curso *A hermenêutica do sujeito* (2006b) oferecido por Michel Foucault entre 1981 e 1982, afirma que a partir de 1980, Foucault faz uma transformação da sua problemática teórica. Se em estudos como *Vigiar e Punir* (publicado originalmente em 1975) e *A vontade de saber* (de 1976) a sexualidade é usada para compreender a normalização ocorrida no Ocidente moderno, através da atuação de um poder que fixa identidades predefinidas nos indivíduos, em seus escritos dos anos 1980, Foucault de certa maneira se desprende dos estudos sobre o poder. Sua questão teórica se remonta de forma que o sexo deixa de ser visto como revelador do poder (normalizador, identificador, classificador, redutor etc.) e passa a ser compreendido na relação do sujeito com a verdade. “É o problema do sujeito, e não o do poder, afirma ele em seguida, que constitui sua principal preocupação” (GROS, 2006, p. 620).

Todo o esboço genealógico apresentado por nós é carregado não somente de uma descrição de um movimento, de uma mudança social e histórica responsável pelo surgimento de uma nova figura anormal (o pedófilo) e de um problema social (o abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes) através de um processo de normalização. Ele também serve para demonstrar como foi possível surgir um processo de subjetivação que é responsável por fazer com que certas pessoas se constituam como sujeitos na medida em que a violência sexual ocorre. Nesse processo, duas figuras são as principais: a do pedófilo (abusador) e da vítima (traumatizada).

Podemos dizer que o saber médico e, associado a ele, os saberes psi, além da instituição judiciária, são os atuais responsáveis por subjetivar tanto essas pessoas sofrentes (as chamadas vítimas) quanto os que cometem a violência (o abusador)<sup>10</sup>. No nosso caso, o abusador é explicado pela psiquiatria e pela psicologia, ao mesmo tempo em que é normalizado por esses saberes médicos e pelo Direito. São essas tecnologias – segundo a terminologia criada por Foucault – que procuram analisar, compreender, normalizar e corrigir aqueles que sentem desejo ou cometem abusos sexuais contra crianças e adolescentes. Já a pessoa sofredora corresponde ao indivíduo, sujeito de direitos especiais, que se reconhece como vítima de violência sexual e que possui um trauma que somente poderá ser administrado segundo certas técnicas oferecidas por tecnologias da subjetividade.

Vale ressaltar que tal violência não diz respeito somente à relação entre esses

---

10 Aqui cabe citar a tese de doutorado de Herbert Rodrigues, intitulada *A pedofilia e suas narrativas: uma genealogia do processo de criminalização da pedofilia no Brasil* e defendida em 2014 no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo. Essa pesquisa faz uma análise genealógica da constituição do sujeito pedófilo a partir dos discursos judiciário e psiquiátrico.

dois sujeitos. A sociedade passa a clamar por justiça, sedenta para que a desordem social ocasionada pela violação do corpo da criança seja expurgada. Desta maneira, a violência sexual abala ao mesmo tempo tanto a ordem social no sentido político, quanto a ordem de subjetividade da pessoa que comete esse tipo de violência (que pode ser reconhecida como um monstro pedófilo) e da pessoa que sofre (a vítima traumatizada). Diante dessa situação de violência, o que esses sujeitos acabam por fazer para reestabelecer seus laços sociais? Seria a psicologia uma tecnologia capaz de oferecer instrumentos que reestabelecessem essa ordem? Ou isso seria encontrado na religião? Ou no Direito? Ou na recusa categórica de qualquer regulação da sexualidade? Ou na internalização da norma? Ou na assunção da luta contra esse tipo de violência como causa política e motivo de vida?

Segundo Foucault, o sujeito contemporâneo é o sujeito de conhecimento verdadeiro, constituído a partir de uma hermenêutica que tem como função dizer a verdade sobre ele. Tal hermenêutica foi percebida pelo filósofo francês a partir das práticas de confissão dos primeiros séculos do cristianismo, que tinham como função fazer com que o sujeito dissesse a verdade sobre si segundo um determinado discurso. Essa seria uma das formas maiores da nossa obediência ocidental<sup>11</sup>. Como já afirmamos, atualmente as principais tecnologias de subjetividade responsáveis e socialmente reconhecíveis como aptas para dizerem a verdade sobre os sujeitos são as ciências (materializadas nas tecnologias psi, em especial a psiquiatria e a psicologia), a medicina e a instituição judiciária. São elas que constroem a hermenêutica da vítima traumatizada e do abusador.

Mas nem sempre o sujeito é capaz de expor em palavras seu sofrimento, seu trauma e sua experiência de violência sexual. Ou seja, diante de um sofrimento indizível resta a ele recolocar-se subjetivamente diante da sexualidade. Esse recolocar-se pode ser compreendido, na abordagem construída por Michel Foucault, mediante uma prática de si ou cuidado de si. Essa noção de práticas de si surgiu na abordagem foucaultiana a partir dos anos 1980, e tem como fundamento a relação do sujeito com a verdade e a construção de um sujeito ético (GROS, 2006, p. 617).

Para Foucault (1995), a relação do indivíduo consigo não é somente uma forma de internalização da norma ou de objetivação do sujeito. Segundo ele, essa relação também é responsável por fazer emergir um sujeito moral<sup>12</sup>, a partir do qual

11 “A objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro não adquire historicamente sentido senão a partir desta injunção geral, global, permanente de obedecer: somente sou sujeito moderno, no princípio e no termo de uma sujeição ao outro” (GROS, 2006, p. 617).

12 Como afirma Foucault, “Em suma, para ser dita ‘moral’ uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. [...] Não existe ação moral particular que não

se pode criar uma chamada estética da existência. Isso corresponde à proposta ética – inspirada na moral grega clássica – de um sujeito que, rejeitando os processos de normalização da sua subjetividade, escolhe a maneira de se sujeitar no intuito de tornar a sua própria vida uma forma de existência bela<sup>13</sup>. Isso pressupõe, portanto, o constante questionamento da concepção moral, institucional e tecnológica que cria sujeitos morais subjetivados e governados<sup>14</sup>. Nas próprias palavras de Foucault, “a partir da ideia de que o eu não nos é dado, creio que há apenas uma consequência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte” (FOUCAULT, 1995, p. 262), que significa que “não deveríamos referir a atividade criativa de alguém ao tipo de relação que ele tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo mesmo à atividade criativa” (FOUCAULT, 1995, p. 262).

Creemos que a forma como somos sujeitados à verdade sobre a violência sexual contra crianças e adolescentes crie certas zonas de exclusão e, em última instância, não restabelece a ordem que gostaria de preservar. Como afirma Lowenkron (2012), muitas vezes as crianças de “carne e osso” não são protegidas pelos movimentos antipedofilia. É igualmente evidente que a prisão ou o hospital psiquiátrico não são capazes de corrigir a pessoa que cometeu abuso sexual, da mesma forma que a terapia não restitui todos os laços sociais e a subjetividade da pessoa que sofreu essa violência. Sendo assim, por que insistir nessas tecnologias? Por que utilizar-se somente delas para realocar o abuso sexual na experiência individual?

É isso que Bicalho, Geraldini, Magalhães e Cassal (2012) se propõem a questionar a respeito do tipo de enfrentamento da violência sexual que podemos procurar, fazendo uma crítica da atual consideração dos direitos sexuais como direitos humanos e dos processos de criminalização contemporâneos da violência sexual. Sem dar a solução para os dilemas que nos encontramos, esses autores têm como mote potencializar outros processos possíveis de produção de subjetividade. Uma das pistas que eles dão é estimular o debate coletivo, de forma que eles funcionem como máquina de guerra

---

se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições” (FOUCAULT, 2006c, p. 28-29).

13 “Por estética da existência, há que se entender uma maneira de viver em que o valor moral não provém da conformidade com um código de comportamentos, nem com um trabalho de purificação, mas de certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que se faz deles, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita. A estética da existência é uma arte, reflexo de uma liberdade percebida como jogo de poder.” (CASTRO, 2009, p. 150-151)

14 Cf. ROSE, 1988.

para continuarmos acreditando na potência da coletivização e na invenção de outras práticas que engendrem e potencializem novas subjetividades, fazendo emergir discursos e práticas diversos, mais potentes no sentido de desafiar e colocar em análise as violências contemporâneas. (BICALHO et al, 2012, p. 42)

## À procura

Podemos retornar às formas de criação de existência de mulheres que sofreram violência sexual na sua infância ou adolescência<sup>15</sup>. Cada uma delas teve que administrar o fato de terem sofrido abuso e exploração sexual tendo sempre como suporte a noção de trauma, que as subjetivava como sendo vítimas de violência. No entanto, em especial uma delas, Aline<sup>16</sup>, tentou reconfigurar sua concepção de existência de forma a procurar rejeitar uma série de enunciados subjetivantes. Para demonstrar como isso é perceptível, fazemos uma adaptação de parte de sua entrevista:

*Quando a gente tinha feito a pesquisa, muita gente respondeu “abuso e exploração sexual contra crianças e adolescentes. Por que que você acha que responderam isso?”*

Por causa da televisão.

*Televisão? Porque aparece muito na TV?*

Sim. Por causa desse falso moralismo ridículo que as pessoas têm... Eu não concordo. Eu acho isso meio relativo, assim. A gente tem que classificar como estupro, assim. Tudo é abuso hoje em dia.

*Então se fosse estupro, você acha que seria?*

Sim, isso eu acho importante combater. Isso é uma humilhação.

*Por que é uma humilhação?*

Hum... Eu não sei, você está, como eu posso explicar... A pessoa está, você está indefeso. Ela não tem como se defender. Ela é uma pessoa humilhada. Ela não tem direito à escolha, não tem capacidade de reagir.

*Entendi. Mas você considera que é um tipo de violência.*

Sim. Tanto física quanto psicológica.

*Por quê?*

Por quê? Ah, muita gente fica traumatizada com isso muitos anos. Não consegue mais ter relação, às vezes fica com síndrome do pânico, também não consegue mais sair de casa.

---

15 Em nossa pesquisa, três entrevistadas afirmaram terem sofrido algum tipo de abuso ou exploração sexual durante a infância ou adolescência.

16 Nome fictício.

*Se acontecesse com você, o que é que você faria?*

Se acontecesse?

*Não consegue nem imaginar?*

Hum, não... Hoje em dia não.

*Por quê?*

Ah, aconteceu quando eu era criança.

*Aconteceu de pensar?*

Não, aconteceu mesmo.

*Ah é?*

Mas foi mais ou menos, assim. Não chegou a... Enfim, mas eu não tenho sequela nenhuma.

*Mas você não chegou a comentar com ninguém, então?*

Não, eu comentei. Se surgir abertura pra dizer, assim, eu comento.

*Entendi. Mas isso o que é que causa na pessoa?*

Ah, eu era muito pequena... Nada.

*Não chega nem a lembrar, então?*

Lembro. Mas não foi nada assim. Era um menino, ele só pedia pra eu... Ele tinha uns treze anos e eu uns quatro, cinco. Ele pedia pra eu tirar a roupa, só isso. Só isso. Não era nada muito estranho não.

*Entendi. Por isso então você não colocaria no caso de um estupro, por exemplo.*

Não. Foi sim um estupro, né! Ele fazia por chantagem. Ele falou que se eu não fizesse o que ele pedia, minha mãe ia me bater, essas coisas assim. Entendeu? Eu ficava muito mal com isso.

*Entendi. Mas hoje você quase não comenta, então?*

Ah, se eu lembrar, se necessitar disso, não é um tabu pra mim não.

*Entendi. E quando você conta, como que as pessoas reagem?*

Algumas riem [rindo], outras... em geral ninguém fala nada. As pessoas da minha família que dizem "ah, não devia ter feito isso", ficam com dó assim de mim. Só isso só.

*Você não sente dó?*

Já senti. Mas eu percebi que isso era mais porque eles falavam. Porque já faz muito tempo.

*Ahã. E você acha que as crianças, os adolescentes, os estudantes se preocupam com isso?*

Não. Não.

*Por que não?*

Não sei. Não faz parte da... digamos assim, do cotidiano deles. Mas a maioria das mulheres que eu conheci já passou por isso.

*E por que você acha que as pessoas fazem isso?*

Sinceramente, eu não sei. Nunca conversei com alguém que fez isso por querer, então...

*Mas você nunca se perguntou?*

Já. Não consigo entender.

*Nunca chegou a nenhum resposta?*

Não.

Logo no início, Aline enuncia um desgaste na noção de abuso, pois “tudo é abuso hoje em dia”. Para ela, mais interessante é utilizar a noção de estupro. De fato, a noção de estupro parece evocar com mais força o caráter de violação do ato sofrido por ela. Aline sofreu um estupro e até hoje tem que se relacionar com essa verdade. Justamente por ter criado um corte em sua vida, essa experiência de violência exige de Aline uma constante reinscrição do lugar da violência em sua história de vida. O interessante é que ela procura fazer isso rejeitando a posição de alguém digna de dó e com marcas psicológicas. Ela não demonstra aceitar a condição de vítima, mesmo reconhecendo os danos e a humilhação causados por esse tipo de violência. Isso porque uma vítima perde seu caráter de sujeito de escolha, pois está sujeitada, vulnerável, violada. Rejeitar esse lugar pode ser também uma tentativa de assumir para si a responsabilidade por quem ela é. Como, então, se relacionar com uma experiência violenta sem se deixar subjetivar por ela? Como saber-se violentada sem compreender as razões do ocorrido?

É nítido que a experiência de Aline é muito diferente daquela de Carolina. Com certeza, a situação individual de violência influencia em muito o modo de sujeição do indivíduo. No entanto, como alguns autores demonstram (DAS, 1999, 2011; POLLACK, 1989, 2010), a experiência de violência é compreendida pelo sujeito mediante um trabalho na memória e no tempo. Não há garantias de que aquilo que Carolina sofreu não possa ser reconfigurado em outras formas de existência. Mas há, fora da normalização, a constante possibilidade de reconfigurar os processos subjetivantes atuais para recriar sua própria vivência de pessoa moral.

Aline foi bastante clara ao demonstrar sua dúvida com relação aos motivos

de alguém causar esse tipo de violência. Ao assumir essa dúvida – e não o discurso subjetivante que cria o abusador monstruoso –, Aline se possibilita interrogar a forma como ela própria faz uso da sua sexualidade. De que adiantaria criminalizar atitudes que ocorrem sem querer? De que adianta considerar-se como vítima? O que isso é capaz de criar na relação do sujeito consigo? Na impossibilidade de conseguir respostas adequadas, Aline tenta, ainda que com uma série de ambiguidades, criar uma relação com o outro que não seja fincada em uma norma. Ela tenta fugir do “falso moralismo ridículo” e rejeita a condição de vítima. E isso permite a ela criar uma nova possibilidade de relação com a sexualidade: a de aceitação do ato involuntário, da percepção que existem lacunas na forma como socialmente se compreende o abuso sexual.

Talvez isso valha não somente para as pessoas que sofrem, mas também para as pessoas que cometem esse tipo de violência. Dado que tal pessoa já afrontou a norma cometendo um ato moralmente reprovável no uso da sexualidade e que, por isso, a sociedade passa a execrá-la, ela deve mostrar-se a si como alguém que não é um monstro e que é digno de respeito e reconhecimento<sup>17</sup>. Talvez olhar para tal exercício de si seja também uma forma de buscarmos novas formas de enfrentamento do problema e de modificação e expansão de nossa capacidade ética e normatividade moral a respeito da violência sexual contra crianças e adolescentes.

### **(Anti)penúltimas palavras**

Falar de violência sexual não é apenas pensar o “agressor” e a “vítima”, mas como esses processos atravessam todos nós. De acordo com Batista (2003<sup>18</sup>), a produção de medo e insegurança, através de discursos e práticas cotidianas, justifica e legitima políticas públicas de repressão e extermínio contra populações determinadas. O medo se torna um atravessamento muito potente na produção de modos de existir em que outros – não hegemônicos – são assassinados, eliminados com frieza e com a “melhor das intenções”, para proteção do indivíduo e em defesa da sociedade. Táticas naturalizadas de manutenção, tomadas como verdade (BICALHO et al, 2012, p. 42).

Temos hoje uma legislação que protege pessoas vítimas de violência sexual. Há inclusive novas propostas de acesso à justiça em casos de violência, como a Justiça Restaurativa. Mas retornemos ao caso relatado no início. Será que, de fato, o que Carolina desejava era denunciar o agressor? Será que isso restauraria a dignidade, o reconhecimento, a sua capacidade de, novamente, poder olhar e restabelecer uma

---

17 Cf. a análise que Rodrigues (2014) faz do médico Eugênio Chipkevitch, acusado de abusar sexualmente de crianças.

18 BATISTA, V. M. (2003). *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro, Revan.

comunicação sincera com sua prima? Como ficaria uma menina sentindo-se culpada por colocar o tio, pai de sua única prima, na cadeia? E estando lá, ele seria levado ao “seguro”, que sabemos ser um dos locais mais desumanos dos presídios<sup>19</sup>. Será que nossas formas de conceber a violência não são, também elas, “uma forma de fechar os olhos e ignorar as dúvidas sobre estas crenças; lacrar a visão de mundo que resulta do bom senso, para protegê-la das dúvidas que são estimuladas pelas insuficiências óbvias desta visão?” (GEERTZ, 2004, p. 121)

No intuito de expandirmos nossa capacidade ética, o grande desafio é reelaborarmos novas formas de pensar sem deixarmos de nos indignar com a violência. Interrogar o pensamento a partir dessas abordagens talvez seja uma das possibilidades mais proíficas de pensarmos criativamente problemas que nos afetam, enquanto membro da sociedade e pesquisadores das ciências sociais. Talvez nossa pergunta esteja muito próxima a de Foucault a respeito do uso dos prazeres: “somos capazes de ter uma ética dos atos e seus prazeres que possa levar em consideração o prazer do outro? O prazer do outro é algo que pode ser integrado ao nosso prazer, sem referência nem à lei, ao casamento, ou a qualquer outra coisa?” (FOUCAULT, 1995, p. 258)

A experiência de Aline, por nós apresentada, tem o potencial de realocar a violência procurando não reduzir o sujeito a uma condição de vítima. Quando algo que não deveria ocorrer acontece, a linguagem se mostra limitada e a vida deve ser novamente criada pelo sujeito. Assim, a pessoa que sofreu a violência pode julgar-se não vítima de um monstro, mas parte constituinte de uma vida humana onde há sofrimento, mas que também se abre à possibilidade de constituição de um novo sujeito ético. Nesse sentido, a violência não necessariamente é algo que destrói a possibilidade de criação. A experiência ética de abertura ao Outro na relação que se tem consigo, num contexto pós-violência, pode ser a possibilidade de uma proífica experiência criativa.

### **Referências bibliográficas**

ARIÈS, Philippe. (1981). *História Social da Criança e da Família*. Tradução de FLASCKMAN, D. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BICALHO, Pedro Paulo Gastalho de. (et al). (2012). *Os direitos sexuais e o enfrentamento da violência sexual*. *Psicol. clin.*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652012000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652012000100003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 04 Fev. 2013.

CASTRO, Edgardo. (2009). *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos*  
19 Cf. MARQUES, 2010.

e autores. Belo Horizonte, Autêntica.

DAS, Veena. (1999). *Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos*. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 14, n. 40, Jun, 1999, p. 31-42.

\_\_\_\_\_. (2011). *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. Cad. Pagu, Campinas, n. 37, Dez. 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332011000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332011000200002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 07 Fev. 2013.

FELIPE, Jane. (2006). *Afinal, quem é mesmo pedófilo?*. Cad. Pagu [online]. n.26, pp. 201-223. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332006000100009>> Acesso em 22 ago. 2012.

FORTES, Lore; AZEVEDO, Jennifer Campos de (2009). *Discursos e Representações Sociais sobre Pedofilia*. In: XIV CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 2009, Rio de Janeiro. Anais.. [online]. Disponível em: <[http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=3429&Itemid=171](http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=3429&Itemid=171)>. Acesso em: 04 fev. 2013.

FOUCAULT, Michel. (1985). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal.

\_\_\_\_\_. (1995). *Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow*. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (Para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro, Forense Universitária, p. 253-278.

\_\_\_\_\_. (2006a). *1984 - Entrevista com Michel Foucault*. In: \_\_\_\_\_. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 340-341.

\_\_\_\_\_. (2006b) *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Editora Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2006c) *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Edições Graal.

\_\_\_\_\_. (2010) *Os anormais*. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes.

GEERTZ, C. (2004). *O Saber Local: Novos ensaios de antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes.

GROS, Frédéric. (2006). *Situação do curso*. In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Editora Martins Fontes.

KAUFMANN, Pierre. (Ed.) (1996). *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise*. O legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

LANDINI, Tatiana Savoia. (2003). *Pedófilo, quem és? A pedofilia na mídia impressa*. Cad. Saúde Pública [online]. vol.19, suppl.2, p. S273-S282. ISSN 0102-311X. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-311X2003000800009>> Acesso em 22 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. (2005). *Horror, honra e direitos. Violência sexual contra crianças e adolescentes no século XX*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-11012006-194947/>>. Acesso em: 22 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. (2011). *O professor diante da violência sexual*. 1. ed. São Paulo: Cortez Editora. v. 1.

112p.

LOWENKRON, L. (2011). *Abuso sexual infantil, exploração sexual de crianças, pedofilia: diferentes nomes, diferentes problemas?*. Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana, v. 5, p. 9-29. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/viewArticle/394/804#sdfootnote1sym>> Acesso em 22 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. (2012). *O monstro contemporâneo: construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.

MARQUES, Adalton José. (2009). *Crime, proceder, convívio-seguro: um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-15032010-103450/>>. Acesso em: 15 Fev. 2013.

ONU. (2004). *A Convenção sobre os Direitos da Criança*. Organização das Nações Unidas. Disponível em: <[http://www.unicef.pt/docs/pdf\\_publicacoes/convencao\\_direitos\\_crianca2004.pdf](http://www.unicef.pt/docs/pdf_publicacoes/convencao_direitos_crianca2004.pdf)> Acesso em 14 Fev. 2013.

POLLAK, Michael. (1989). *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15.

\_\_\_\_\_. (2010). *A gestão do indizível*. In: WebMosaica. Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. v.2 n.1 (jan-jun), p. 9-49.

RIFIOTIS, Theóphilos. (1997). *Nos Campos da Violência: Diferença e Positividade*. In: Antropologia em Primeira Mão (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC), (19): 1-19. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~levis/downloads/artigos/NCVDP.pdf>> Acesso em: 25 mar. 2012.

\_\_\_\_\_. (2004). *As delegacias especiais de proteção à mulher no Brasil e a 'judicialização' dos conflitos conjugais*. Revista Estado e Sociedade. UnB, v.19, n.1, p. 85-119.

\_\_\_\_\_. (2008a). *Violência e poder: avesso do avesso?* In: NOBRE, R. F. (org.) O poder no pensamento social: Dissonâncias. Belo Horizonte, Editora UFMG.

\_\_\_\_\_. (2008b). *Judicialização das relações sociais e estratégias de reconhecimento: repensando a 'violência conjugal' e a 'violência intrafamiliar'*. Rev. katálysis, Florianópolis, v. 11, n. 2, Dez.

RODRIGUES, H. (2014). *A pedofilia e suas narrativas: uma genealogia do processo de criminalização da pedofilia no Brasil*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Acesso em 15 mai. 2018.

ROSE, N. (1988). *Governando a alma: a formação do eu privado*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Liberdades Reguladas. Petrópolis, Vozes, p. 30-45.

## **FORMAS DE COMPREENSÃO E GESTÃO DA POBREZA URBANA NO RIO DE JANEIRO: ENTRE A VIOLÊNCIA E O MERCADO**

**Ramón Chaves Gomes\***

### **Introdução**

Este trabalho tem o objetivo de discutir a natureza político-social dos problemas relacionados à segurança pública no Rio de Janeiro. Com o apoio de vasta literatura, é possível afirmar que, desde a redemocratização, as políticas adotadas pelo poder público com a intenção de frear a “criminalidade violenta” na cidade e no estado se caracterizaram pelo recurso à coerção e à violência física e simbólica contra as favelas. O flagrante insucesso desse modelo de intervenção estatal provocou debates em torno da possibilidade de reforma ou mudança de perspectiva na atuação do Estado. No Rio de Janeiro, isso se expressou de forma mais madura na implantação das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP) em algumas favelas da cidade, o que configurou provisoriamente um novo contexto de tratamento ao problema da favela como território da violência.

Muitas análises foram elaboradas sobre a natureza da política de pacificação, seus sentidos, desdobramentos, efeitos etc. Utilizei parte da extensa literatura sobre o tema para refletir sobre o possível giro que as UPP representaram no campo da segurança pública. Meu foco, contudo, se concentrou nos trabalhos que analisam os dispositivos governamentais e não governamentais que buscam produzir um novo regime territorial para parte das favelas cariocas, e que estão profundamente articulados ao contexto mais amplo de reestruturação do Rio de Janeiro como “cidade de negócios”. O esforço por mim empreendido teve como objetivo compreender o processo de transformação na gestão estatal da pobreza consolidado no contexto de pacificação, em que novos agenciamentos são realizados “de fora para dentro” das favelas e estimulados para que se reproduzam “de dentro para fora”, combinando a normalização de seus moradores e sua inserção no mercado através do empreendedorismo<sup>1</sup>.

---

\* Graduado em Ciências Sociais - UERJ

<sup>1</sup> Ver Leite (2015).

## **Territorialização da pobreza e do crime e mudança do paradigma do conflito social: tomando o Rio de Janeiro como um “caso bom para pensar”**

A economia internacional das drogas vem, há quarenta anos, se alimentando das fragilidades estruturais e conjunturais experimentadas pelas populações que vivem nos chamados “territórios da pobreza” das grandes cidades brasileiras. A debilidade crônica desses lugares e sua histórica segregação espacial facilitaram a consolidação de um importante ponto para atividades ilícitas, tal como sugere a noção de “acumulação social da violência” desenvolvida por Misse (1999). Além disso, nos últimos vinte e cinco anos, a introdução da cocaína no comércio varejista do tráfico aumentou e transformou a circulação das drogas, gerando mais demanda e maior competição entre os distribuidores, o que tornou sua prática cada vez mais dependente do uso da violência e do domínio territorial (MACHADO DA SILVA; LEITE; FRIDMAN, 2005).

Esse processo modificou substancialmente o clássico problema da integração social da favela à dinâmica da cidade. A associação empírica entre favela e tráfico de drogas<sup>2</sup> desdobrou-se nos binômios discursivos favela-criminalidade e favelado-criminoso. Isso ocasionou mudanças qualitativas nas interpretações sobre o significado das favelas no cenário urbano e influenciou toda a problemática que, em algum aspecto, se vincula ao tema favela e cidade.

Nos anos 1980, o Rio de Janeiro antecipou um processo ao qual, em pouco tempo, boa parte do país estaria submetido: fechamento de fábricas, desestruturação da economia local, redução da massa de dinheiro em circulação, expansão de favelas e habitações precárias, alto índice de desemprego, informalidade, serviços de saúde sucateados e explosão da criminalidade violenta. Eram os primeiros efeitos da crise do processo de modernização brasileira (MENAGATTI, 2013).

Foi nesse contexto que os conflitos sociais no Brasil consolidaram-se em um novo formato. A falência do Estado desenvolvimentista aliada à ascensão de um regime de acumulação financeirizado freou o otimismo pela redemocratização e fez com que o tradicional embate entre capital e trabalho se visse modificado pela erosão dos direitos trabalhistas, pela redução da face pública do Estado e pelo fracionamento e diversificação da classe trabalhadora (ANTUNES, 2011).

---

<sup>2</sup> Essa simples correlação não supõe relação causal. O tráfico de drogas ilícitas também está presente em regiões nobres da cidade, mas sua forma é mais fortuita e ocasional, uma vez que não envolve domínio territorial dos lugares de venda. Ressaltamos, entretanto, que, nos dispositivos discursivos, esta associação é enfática e definitiva.

Na capital fluminense, antes das demais cidades brasileiras, o “novo” conflito social se encontrou com a violência urbana em expansão, que já girava ao redor das organizações criminosas ligadas ao tráfico de drogas. As principais consequências dessa síntese são a expressão de complexos problemas sociopolíticos sob a linguagem da criminalidade violenta e a atualização do vínculo entre pobreza e criminalidade. Neste cenário, verifica-se um afastamento sistemático do conflito social em relação à sua dimensão política, aproximando-o – e limitando-o – às questões de polícia (MACHADO DA SILVA; LEITE; FRIDMAN, 2005).

A transformação do crime violento na cidade, cada vez mais frequente e intenso, repercutiu na sociedade e, particularmente, nas classes mais abastadas, através da demanda pelo enfrentamento direto às suas causas mais visíveis: aqueles que apertam o gatilho ou que podem, em algum momento, vir a apertá-lo (SOARES, 2000). Essa exigência se insere em uma leitura mais ou menos elaborada sobre o problema da segurança pública no Rio de Janeiro, que atribui à favela e aos seus moradores a responsabilidade pela ruptura da ordem (MACHADO DA SILVA, 2010a).

Nesse sentido, nas últimas décadas, a relação entre Estado e favela no Rio de Janeiro se viu modificada. Nas políticas públicas, o tema da integração social através da urbanização e da inserção formal no mercado de trabalho foi substituído pelo aspecto da segurança pública e do controle da criminalidade violenta (MACHADO DA SILVA, 2009). Por outro lado, diante do quadro no qual as áreas pobres da cidade passaram a ser consideradas quase que exclusivamente como “territórios da violência”, que geravam insegurança e medo aos bairros vizinhos, a fronteira entre “criminosos” e “favelados” foi borrada: eram todos portadores da violência, mesmo que em potência, e, portanto, deveriam ser contidos, enfrentados e eliminados (FRIDMAN, 2008).

Assim, durante os anos 1990 e 2000, as políticas de segurança pública no Rio de Janeiro, com exceções circunstanciais, se assemelharam pelo denominador comum da criminalização da pobreza e de seus espaços<sup>3</sup>. Essa estratégia, anterior ao

---

3 “Tratava-se de ocupar as favelas para por fim à violência. O desdobramento dessa orientação da política de segurança é conhecido: a “gratificação faroeste”, criada para recompensar os policiais que cometessem o maior número de “assassinatos em nome da lei” (BARREIRA, 2013, p. 133). A “gratificação faroeste” foi responsável por um aumento significativo na taxa de letalidade policial. A gestão de Marcello Alencar no governo do estado, quando se instalou esse modelo de recompensa por homicídio, caracterizou-se pela incorporação ao estado de um modelo de segurança pública que, anos antes, vinha sendo gestado em assembleias das associações empresariais e nas páginas da grande imprensa. Ressalta-se que, em menor proporção, esse paradigma já vinha sendo praticado por grupos de extermínios e similares, como nos evidenciam os casos das chacinas da Candelária, de Acari e de Vigário Geral.

narcotráfico e aos fuzis, se atualizou e gerou um aprofundamento daquilo a que se propôs solucionar. Não deixa de ser irônico que, desde a redemocratização, os conflitos sociais no Rio de Janeiro, quando entendidos na chave da segurança pública, foram equacionados através de mecanismos pouco democráticos. Leite (2012a) sintetizou esse processo promovido pelo Estado na expressão “metáfora da guerra”, que caracteriza o combate e a prevenção à criminalidade violenta através do recurso à coerção e à violência física contra as favelas.

A representação do conflito social como uma guerra se valeu do repertório simbólico que, historicamente, dispôs em polos antagônicos favela e cidade: as tradicionais polarizações entre formalidade e informalidade, moralidade e imoralidade, salubridade e insalubridade, entre outras, ganharam um novo par: “de um lado, os cidadãos – identificados como trabalhadores, eleitores e contribuintes e, nesta qualidade, pessoas de bem (...); e de outro, os inimigos representados na/ pela favela – categoria que não distingue moradores e criminosos” (LEITE, 2012a, p. 379).

Sob esse aspecto, se acentua o valor analítico do conceito de “sujeição criminal”<sup>4</sup>, para o qual a identidade do criminoso não se vincula imediatamente à ação criminal ou à prática de incriminar, mas está relacionada a um processo histórico e social que imputa à subjetividade de determinados grupos e indivíduos o status, o estigma e o rótulo social do crime (MISSE, 2010). Esse processo, quando observado sob a ótica da “sujeição criminal”, desloca-se da “criminalidade real” – o enfrentamento e a transgressão em si mesmos – para a “expectativa social de criminalização e pela demanda de incriminação quanto a eventos que a sensibilidade jurídica local defina como crime” (MISSE, 1999, p. 68). Isso ressalta a imbricação entre o episódio crime e a relação social que o produz e que lhe confere sentido. Ademais, essa chave de leitura permite alargar o conjunto dos atores estatais responsáveis por aplicar o rótulo social de “bandido” aos moradores de favelas (cuja construção, para Misse (1999), depende da combinação de sujeição criminal e distância social), incorporando também, para além das polícias, os demais agentes do sistema de justiça, como os

---

4 Quando a transgressão, cuja criminalização é socialmente justificável, desliza para a subjetividade do transgressor e para sua individualidade, reificando-se socialmente como caráter ou enquadrando-o num tipo social negativo, constitui-se o que propomos chamar de sujeição criminal. Essa noção parece-me tanto mais interessante quanto maior for a capacidade do poder de definição de antecipar (ou prever) a adequação da incriminação a um indivíduo e de construí-lo como pertencente a um tipo social. **Amplia-se a sujeição criminal como uma potencialidade de todos os indivíduos que possuam atributos próximos ou afins ao tipo social acusado**” (MISSE, Michel, 1999, p.70, grifo nosso).

membros do Ministério Público e do Poder Judiciário. Diante do abismo social que caracteriza as múltiplas faces da desigualdade no Rio de Janeiro, a “sujeição criminal” se estende sobre territórios inteiros da cidade e para grupos sociais bem demarcados em termos de classe, gênero e raça.

O discurso dominante sobre o perigo representado pela favela se estrutura, em parte, pela ideia de conivência dos moradores com as práticas violentas adotadas pelos traficantes. A submissão produzida pelos agentes locais do tráfico aos moradores de favelas foi lida e interpretada como uma escolha pela “lei do tráfico” que preteriria a “lei do país” (MACHADO DA SILVA; LEITE, 2008). A opressão transfigurada em opção expressaria a preferência dos moradores de favela por normas e valores extrínsecos à ordem social, o que redesenhou, contemporaneamente, a imagem das “classes perigosas”<sup>5</sup>. Talvez a consequência mais grave da vigência da “metáfora da guerra” se refira à ideia de que o extermínio do adversário, a princípio excepcional, diante do regime de exceção construído em torno do problema, tenha se tornado uma estratégia de uso recorrente. Em outras palavras, “no limite da sujeição criminal, o sujeito criminoso é aquele que pode ser morto” (MISSE, 2010, 21).

O fracasso do modelo de segurança pública fundado na “metáfora da guerra” suscitou no Brasil e em outros países da América Latina, especialmente a partir de meados dos anos 1990, diversos debates em torno de reformas e propostas inovadoras na área, algumas delas voltadas para a ideia de “segurança cidadã” (CANO, 2006). Ao longo dos anos 2000, a proposição de uma segurança pública democrática, com atenção à prevenção, ao respeito aos direitos humanos e civis e à noção de polícia comunitária foi reforçada pela agenda de diversos organismos e agências internacionais que passaram a orientar e financiar novas iniciativas no campo da segurança pública.

Para Ribeiro e Montandon (2014), o tópico “policiamento comunitário” é concebido na literatura especializada a partir de três aspectos principais: descentralização organizacional, envolvimento e participação da comunidade e metodologia de solução de problemas. Como pano de fundo, a noção implica uma reformulação

---

<sup>5</sup> Para saber mais, ver COIMBRA (2001). Ver também LEITE (2015) para quem “a identificação dos subalternos como “classes perigosas” na República Velha operava através da criminalização do movimento operário e sindical e se prolongou no governo Vargas com a disciplinarização da força de trabalho e o controle das organizações sindicais e políticas e, paralelamente, com a “pedagogia civilizatória” dirigida aos favelados. No segundo contexto analisado, entretanto, é a própria acepção de “classes perigosas” que se transformou, uma vez que na correlação de forças ligada à reestruturação produtiva a classe trabalhadora, enfraquecida, não era mais percebida como perigosa. O medo passou a decorrer do novo sentido de perigo representado pela pobreza e marginalidade que a favela tipifica no imaginário social (LEITE, 2015, p. 383).

da atuação policial através de um contato mais estreito com a população, cujo objetivo seria recuperar no conjunto da sociedade o reconhecimento e a legitimidade dos serviços prestados pelos órgãos de segurança. Por meio de entrevistas com “intelectuais orgânicos” da Polícia Militar do Rio de Janeiro, as autoras buscaram mapear experiências de “policimento comunitário” implementadas pela corporação no estado. Entre os anos 1980 e 2000, destacam-se casos de policiamento de bairro e de quarteirão, especialmente na zona sul da capital, e tentativas de policiamento comunitário como o Grupamento de Aplicação Prático Escolar (GAPE), na década de 1990, e do Grupamento de Policiamento em Áreas Especiais (GPAE), nos anos 2000.

Entretanto, um novo contexto de tratamento estatal ao problema da favela como território da violência se inicia somente a partir da implantação das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP) que foi, durante quase uma década, o principal programa da Secretaria de Segurança Pública do estado do Rio de Janeiro<sup>6</sup>. A UPP tem como objetivo central retomar o controle armado de territórios então dominados por organizações criminosas, reduzindo, assim, os confrontos bélicos entre grupos rivais e entre eles e a própria polícia<sup>7</sup>. Com isso, busca-se “pacificar” o território, de modo a garantir uma melhor integração desses espaços e de suas populações à dinâmica hegemônica da cidade<sup>8</sup>.

Oficialmente, as características desse programa se pautam pela noção de polícia de proximidade e se fundamentam no diálogo entre a população e as instituições da área de segurança pública. Sua novidade consiste, em primeiro lugar, no fato de que, uma vez no território, o policiamento permanece na área, inibindo a presença ostensiva de traficantes armados; em segundo lugar, o contingente policial destinado a esse trabalho é composto por agentes recém-formados, o que os colocaria imunes aos “vícios da guerra”<sup>9</sup>; e, por último, as UPP representariam uma nova resposta ao crime organizado e à criminalidade violenta, diferente daquela cujo principal recurso consistia na coerção e na violência física contra as favelas e seus moradores<sup>10</sup>.

---

6 Recentemente, ao participar de um trabalho de campo em uma favela “pacificada” pude verificar que sinais da chamada “crise das UPP” já se faziam presentes no cotidiano do território. Em 2018, o orçamento do governo do estado destinado às Unidades de Polícia Pacificadora será de apenas dez mil reais, o que, na prática, inviabiliza a manutenção do Programa. Isso deve transformar novamente o cotidiano desses territórios e afastar os investimentos “formais”; por outro lado, deve expandir, por parte do Estado, o uso de expedientes inscritos estritamente no campo da “metáfora da guerra” (Leite, 2012), que caracteriza o combate e a prevenção à criminalidade violenta através do recurso à coerção e à violência física contra as favelas e seus moradores.

7 Ver decreto nº 42.787/2011, que regulamenta as UPP.

8 Para saber mais, veja MACHADO DA SILVA (2010b).

9 Conforme afirmou o Secretário de Segurança Pública, José Mariano Beltrame, em entrevista ao Jornal O Globo em 15/09/2013.

10 Não pretendo realizar aqui uma análise detalhada das unidades de polícia pacificadora. Tomo essa política como o contexto no qual o Estado passa a colocar em prática dispositivos de gestão das po-

A unidade piloto do programa foi instalada em 2008, na favela Santa Marta, em Botafogo, na Zona Sul carioca. Atualmente, o programa está presente em todas as regiões da cidade e também em alguns pontos da região metropolitana em um total de trinta e oito unidades, mas a crise do modelo vem suscitando discussões em torno da sua remodelação ou, até mesmo, da suspensão de suas ações em determinadas localidades.

A implantação das UPP teve impacto significativo sobre os índices de criminalidade nas favelas, nos bairros do entorno e em outros pontos do município. Verificou-se também um aumento do sentimento de segurança entre os moradores da cidade, bem como um processo de transformação socioeconômico, mais ou menos avançado, nas favelas pacificadas (CANO, BORGES e RIBEIRO, 2012).

Vários pesquisadores, contudo, têm convergindo para a interpretação de que as UPP se inserem no conjunto de medidas adotadas pelo poder público e pela iniciativa privada que busca fazer do Rio de Janeiro uma cidade receptível a investimentos externos e a grandes eventos internacionais<sup>11</sup>. Para Leite (2015), a implantação das UPP tem a ver com “as dificuldades do Estado em equacionar o “problema da violência urbana” produzindo uma “cidade segura” que pudesse disputar, no mercado internacional, ser sede de “grandes eventos”” (LEITE, 2015, p. 384).

Nesse sentido, a implantação das unidades do Programa não se norteou por critérios empíricos de violência ou criminalidade – a orientação do programa parece ter a ver com um projeto maior de construção de uma cidade atraente para o turismo e para os negócios<sup>12</sup>. Um indicador dessa estratégia é o fato de que, até o ano eleitoral de 2012, o Batan, em Realengo, zona oeste do Rio, foi a única favela fora das regiões mais valorizadas economicamente a receber uma UPP, logo após uma equipe de jornalismo do jornal “O Dia” ter sido sequestrada e torturada por um grupo de milicianos que dominava a região<sup>1314</sup>.

---

pulações faveladas com foco no agenciamento para o mercado, representando uma nova inflexão no tratamento do “problema favela” e do equacionamento dos conflitos sociais e urbanos. Análises ricas e variadas sobre a política de pacificação podem ser encontradas no dossiê “Unidades de Polícia Pacificadora – CEVIS”, organizado por Machado da Silva e Leite (2014) e publicado na Revista Dilemas. 11 Ver LEITE (2012b) e RIBEIRO e SANTOS JR (2013); ROCHA DE OLIVEIRA e BRITO (2013).

12 “Os dispositivos de pacificação são operados em favelas que, em sua quase totalidade, se situam no chamado “cinturão de segurança” para os “megaeventos”: zona sul e central da cidade ou, quando localizados em outras áreas, próximas a equipamentos esportivos e/ou vias expressas” (LEITE, 2015, p. 392).

13 Nessa mesma linha, vale ressaltar que o Batan é a única favela controlada por milícia que recebeu uma unidade do programa. Isso não significa que as áreas de milícias no estado estejam diminuindo ou se estagnaram. Ao contrário, o domínio desses grupos vem aumentando e a prisão de suas lideranças não foi capaz de frear sua evolução. Mesmo assim, parece que esses territórios não são entendidos pelo Estado como aptos à “pacificação”. Para saber mais sobre o fenômeno das milícias, ver CANO e DUARTE (2012).

14 Posteriormente, grandes favelas cariocas, em tamanho e periculosidade, como o Complexo do Ale-

A natureza do financiamento das UPP pode igualmente ser considerada como um indicador da estreita relação entre a política de pacificação e a estratégia de conformação de uma cidade atraente para a expansão e reprodução do capital (BRITO, 2013). Foi criado em 2010 um fundo para a realização de obras de infraestrutura nas Unidades de Polícia Pacificadora. À época, um *pool* formado pelas empresas Grupo EBX, Bradesco Seguros, Coca-Cola, Souza Cruz e Confederação Brasileira de Futebol (CBF) se comprometeu a financiar o Programa como um reconhecimento às garantias e salvaguardas que as UPP podiam oferecer aos investimentos das empresas na cidade. Essa inusitada parceria-público e, em especial, a presença da CBF entre as empresas interessadas em aportar recursos no Programa, reforça a hipótese de que a política de pacificação representa uma estratégia de regulação armada de territórios considerados estratégicos para a construção de um modelo empresarial de cidade, fortemente impulsionado pela realização dos megaeventos.

Leite (2013) afirma que as UPP, mesmo no melhor momento do Programa, encontraram dificuldades em cumprir com todos seus objetivos, que, pelo menos em tese, ultrapassam a simples militarização do território. O próprio sítio oficial da UPP afirma que “ainda há muita coisa a ser feita” (UPP, 2014). Em seguida, enumera o que considera como pendências: “ações sociais, de saúde e educação, criação de empregos, saneamento e urbanização, tanto do poder público quanto da iniciativa privada” (UPP, 2014). Essas seriam tarefas específicas da UPP social - que, posteriormente, se desdobraram em dois projetos, o Rio+Social e o Territórios da Paz -, mas a forma de sua aplicação não teria sido bem recebida pelos moradores das favelas, como nos aponta Leite (2013):

São duas as suas principais críticas. A primeira diz respeito à pouca efetividade da atuação da UPP Social, que não estaria conseguindo promover de fato a articulação entre as diversas instituições estatais para proporcionar aos moradores, com a agilidade e qualidade esperadas, os equipamentos e serviços públicos prometidos. A segunda crítica reside nas tentativas do comando de determinadas UPPs de usurpar a representação de suas organizações de base (especialmente, mas não só, as associações de moradores) e assim se converter em mediação política necessária entre moradores de favela e Estado (LEITE, 2013, p. 384).

---

mão, o Complexo da Penha, Manguinhos, Jacarezinho, Vidigal e Rocinha passaram a ser contempladas pelo Programa. Mesmo assim, as Unidades de Polícia Pacificadora estão longe de alcançar as mais de mil favelas existentes no Rio de Janeiro. Por isso, existem também questionamentos a manutenção da política da guerra e do enfrentamento bélico em regiões que não foram contempladas pela UPP, principalmente na zona oeste da cidade e na região metropolitana do estado. Nessas favelas, a polícia continua atuando por meio do mesmo modelo tantas vezes praticado: incursões, pequenas apreensões de armas e drogas e mortes de suspeitos.

O desenho original do programa UPP Social<sup>15</sup> tinha como objetivo atender a uma demanda histórica de serviço público dos moradores de favela, coordenando as intervenções dos vários órgãos públicos nas localidades com UPP e promovendo parcerias entre os governos – municipal estadual e federal –, o setor privado e a sociedade civil com foco em projetos sociais direcionados para o desenvolvimento local e para a integração das favelas pacificadas à cidade (LEITE, 2013). Para Leite (2015), um dos pressupostos do programa UPP Social é a concepção de que as favelas, antes da ocupação policial, seriam espaços marcados pela ausência de Estado<sup>16</sup>. De acordo com essa perspectiva, a política de pacificação proporcionaria tanto a segurança necessária para o funcionamento das instituições estatais na favela quanto a legitimidade das demandas dos moradores, agora não mais submetidos aos interesses dos traficantes de drogas.

A partir das observações de seu campo de pesquisa, Leite (2015) identifica que há, entre os atores estatais que atuam no âmbito da UPP Social, um esforço de retirar os moradores da ilegalidade/informalidade que seriam próprias das favelas e integrá-los à normalidade cidadã, inclusive através de suporte na priorização das reivindicações. Para Leite (2015), esses episódios reforçam o entendimento de que, para profissionais da segurança pública, os favelados não são cidadãos e, portanto, necessitam de gestão e controle. Isso, ainda de acordo com a autora, reproduziria as práticas estatais de gerenciamento das favelas como margens do Estado, inscritas no interior da histórica cisão produzida entre cidade e favela.

É preciso apontar também que eventos recorrentes levam a crer que a prática policial nas unidades de polícia pacificadora tem remetido ao *modus operandi* da “metáfora da guerra”, em que o trato policial se caracteriza pela truculência, pelo arbítrio e pelo desrespeito ao estado democrático de direito. O caso de maior repercussão foi o desaparecimento do pedreiro Amarildo de Souza, na favela da Rocinha, em julho de 2013, após ter sido levado para averiguação na sede da Unidade de Polícia Pacificadora<sup>17</sup>. Neste episódio, mais de dez policiais tiveram a prisão decretada pela justiça, inclusive o comandante da unidade, o Major Edson Santos. Esse tipo de ocorrência tem se demonstrando cada vez mais frequente e vem gerando reações coletivas dos moradores

---

15 Uma análise detalhada do programa UPP Social pode ser encontrada em Rocha (2014).

16 “Ao contrário do que se costuma pensar, não é verdade que bandos de traficantes (e/ou milícias) substituíam o Estado nas favelas, embora a presença deste último nestas áreas não seja igual a do restante da cidade. Há um fraco adensamento da presença pública nesses locais, apesar da existência de diversos órgãos, de inúmeros projetos sociais que tem a colaboração de órgãos públicos, de políticos – eleitos ou não – etc. Portanto, embora de fato os bandos de traficantes e de milícias subjuguem os moradores, eles não são substitutos do Estado nas favelas” (MACHADO DA SILVA, 2008, p. 19-20).

17 Neste endereço é possível encontrar um curta-metragem que relata o caso através de depoimento dos familiares. <http://www.youtube.com/watch?v=kOjxaZvl9jE>. Acesso em 13/01/2014 às 12h41min.

das favelas, que denunciam a atuação violenta da polícia e põem em questão a efetividade do programa.

Outras críticas ao Programa se dirigem mais ao próprio significado da política de pacificação e ao papel que ela vem cumprindo no ordenamento das relações e conflitos sociais (LEITE, 2015). Em um estudo de caso realizado na favela Santa Marta, Ost e Fleury (2013) observam que a ocupação permanente do território pela polícia se configurou como um elemento acionador da expansão do mercado na localidade. As autoras afirmam, contudo, que a modalidade de integração que a “subida” do mercado produziu não ocorreu no sentido inverso e que, ao contrário, tem suscitado uma mercantilização dos espaços da favela, fazendo com que a cidadania, já precária, “descesse”.

A apresentação dos resultados da pesquisa seguiu as categorias de análise elaboradas no desenvolvimento do trabalho. O primeiro aspecto destacado por Ost e Fleury (2013) se refere à entrada de grandes empresas no território após o processo de pacificação. As autoras destacam a inauguração de uma loja da rede “Casa & Video” e a instalação de um posto de atendimento avançado do banco “Bradesco”. Outra característica identificada pela pesquisa que está associada à ocupação policial é a diversificação das atividades econômicas na favela. Ost e Fleury (2013) ressaltam a entrada do território no roteiro turístico oficial da cidade e seus desdobramentos no estímulo à geração de renda, como a capacitação ofertada pelo Estado em parceria com o SEBRAE (Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas) para moradores que desejassem atuar como guias locais.

A regularização de serviços como luz, água e TV a cabo é um dos pontos destacados pelas autoras no interior do processo de formalização do território que a ocupação policial pretendeu arregimentar. As empresas concessionárias adotaram algumas estratégias para diminuir possíveis tensões na transição para os serviços regularizados, causadas principalmente pelo aumento de custo no orçamento dos moradores gerado pelas novas cobranças. As empresas realizaram a troca de equipamentos elétricos antigos por modelos mais econômicos, executaram pequenas reformas elétricas em residências e realizaram ações educativas de consumo consciente de energia. Foi estabelecido um valor máximo inicial a ser recalculado em um período de quatro meses e famílias cadastradas em programas sociais receberam um desconto permanente no pagamento das taxas. Outra face do processo de formalização diz respeito à regularização do comércio local. Como se discutiu anteriormente, a informalidade representou ao longo da história de constituição e desenvolvimen-

to das favelas um traço característico das atividades econômicas produzidas nesses territórios. A ocupação policial no contexto de pacificação trouxe consigo programas de formalização dos negócios que buscavam transformar os trabalhadores autônomos em empreendedores individuais e microempreendedores, portadores de CNPJ e empresários de si mesmos, com o atrativo de possibilitar a venda por cartão de crédito nos estabelecimentos e a elegibilidade para tomada de empréstimos em projetos voltados para pequenos proprietários.

Ost e Fleury (2013) destacam ainda que o momento posterior à entrada da polícia na favela Santa Marta se caracterizou por ações no campo da Responsabilidade Social e por um aumento de oportunidades e de capacitação para os moradores em termos de geração de renda. Certos programas, como o SESI Cidadania, passaram a oferecer serviços gratuitos em áreas como educação, saúde, esporte e lazer. Instituições como a FAETEC e o SENAI iniciaram cursos e atividades voltados para a capacitação dos moradores que visavam à inserção no mercado de trabalho e/ou em atividades de empreendedorismo.

Todo esse conjunto de transformações gera, segundo as autoras, expectativas entre os moradores com as possibilidades que podem advir desse processo, mas provoca também um sentimento de insegurança. Tal insegurança está associada, por um lado, ao medo de que a polícia, findada a agenda dos grandes eventos, se retire do território, e, por outro lado, ao fenômeno que Ost e Fleury (2013) denominam como “mercantilização dos espaços sociais” na favela. A crescente circulação de pessoas, motivada pelos variados tipos de turismo, tem restringido a própria fruição dos moradores na favela. Conforme os resultados da pesquisa, muitos moradores reclamam do aumento geral no preço do comércio, provocado pelo acesso de um público com mais recursos, e da sujeira e do barulho que as novas atividades na favela têm introduzido no cotidiano. Além disso, em que pese a tentativa das empresas concessionárias, o custo da regulamentação dos serviços prestados tem preocupado os moradores e produzido um impacto significativo na renda das famílias. As autoras identificam na favela Santa Marta um processo recorrente em favelas pacificadas, que diz respeito à elevação do custo de vida cujo resultado mais grave seria expulsão de parte dos moradores que, incapazes de arcar com os novos preços, migram para outras regiões da cidade e do estado.

O processo de mercantilização das favelas pacificadas tem suscitado investigações diversas na área dos estudos urbanos (OST e FLEURY, 2013; CUNHA e MELLO, 2011; BARBOSA, 2012). Sabemos que a integração dos territórios de favela à econo-

mia capitalista não se trata de um fenômeno recente. As favelas estão conectadas aos ciclos de reprodução do capital desde a sua origem. O novo elemento introduzido pela política de pacificação, que tem despertado o interesse de pesquisadores da área, está relacionado ao equacionamento proposto para o “problema favela” no contexto de reestruturação urbana, que pretende transformar esses espaços de “territórios de violência” em “territórios dos negócios”. Conforme demonstrado por Ost e Fleury (2013) são muitos os aspectos contemporâneos que tornam a favela uma oportunidade de mercado, desde a formalização dos serviços públicos até os atrativos de segurança, baixo custo relativo e mercado consumidor para investimentos de grandes empresas.

Há, contudo, uma dimensão da mercantilização das favelas que nos interessa sobremaneira. Trata-se do que Leite (2015) se refere como “o estímulo aos “de dentro” para que se tornem pequenos empreendedores, produtores culturais e/ou empresários das novas “oportunidades” surgidas/ampliadas nas favelas com a pacificação” (LEITE, 2015, p. 396). Em outras palavras, nos referimos aos variados dispositivos que estimulam os moradores de favelas pacificadas a produzirem a si próprios e ao território ao qual estão vinculados como mercadorias, cuja forma e conteúdo se fazem convergentes à nova cultura do trabalho. Apoiando-nos na interpretação de Leite (2015), compreendemos esses agenciamentos como constituídos e constituintes de uma nova forma de gestão dos conflitos sociais e urbanos que pretere a gramática dos direitos e a perspectiva de integração urbana em favor de uma inclusão de caráter produtivo.

### **Disciplinar os pobres no mundo do trabalho em mutação: empreendedorismo e inclusão produtiva em favelas pacificadas.**

Seguindo a abordagem de Leite (2015), podemos compreender a política de pacificação em dois eixos. Em um deles, as UPP operam como um dispositivo de disciplinarização da favela e dos “favelados violentos” através do controle social repressivo e da militarização do território. No outro eixo, a polícia pacificadora atua como um dispositivo de normalização dos trabalhadores pobres da favela por meio das estratégias e agenciamentos (do Estado, do mercado e de organizações não-governamentais) de inclusão produtiva com foco no empreendedorismo.

A difusa concepção de inclusão produtiva, que orienta os dispositivos de normalização em atuação nas favelas pacificadas, pode ser mais bem entendida em um documento da Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República, da-

tado de 2011, com o sugestivo título de “Portas de saída, inclusão produtiva e erradicação da extrema pobreza no Brasil” (BARROS; MENDONÇA; TSUKADA, 2011).

A inclusão produtiva como [...] o resultado de ações coordenadas e complementares dos setores público e privado, em que diferenças entre comunidades, quanto a suas necessidades e potencialidades, são reconhecidas e levadas em consideração por meio da oferta de um amplo leque de programas regionalmente customizados (BARROS; MENDONÇA; TSUKADA, 2011, p. 11).

Para os autores do documento, a promoção da inclusão produtiva não deve ser responsabilidade exclusiva do setor público e o foco de atuação do Estado deve se concentrar menos na criação de novas oportunidades do que na garantia do pleno acesso às oportunidades ofertadas pela iniciativa privada. A garantia ao acesso efetivo de oportunidades de qualidade passa, entre outros aspectos, pela “formação e preparação dos trabalhadores para que aproveitem integralmente as oportunidades disponíveis [...] por intermédio de [...] cursos de formação profissional, programas de acesso facilitado ao crédito e assistência técnica e contábil subsidiada” (BARROS; MENDONÇA; TSUKADA, 2011, p.10). Os autores afirmam também que a oferta de oportunidades pode se dar através da melhora da qualidade daquelas já existentes. Uma das formas de qualificação das “portas de saída” no entendimento dos autores é adapta-las ao contexto em que são ofertadas (“customização das ofertas”). Essa também seria uma tarefa do Estado, que atuaria como definidor das regras e fiscalizador. No trecho abaixo é possível perceber a convergência de sentido entre as propostas do documento e o estímulo ao autoemprego praticado nas favelas cariocas.

Na medida em que oportunidades informais de trabalho tendem a ser de pior qualidade e que tal informalidade resulta da rigidez da legislação que a impede de se adequar a situações específicas, uma flexibilização localizada da legislação pode levar a aumentos no grau de formalização e, portanto, à melhoria na qualidade das oportunidades de trabalho. Essa tem sido a função do Sistema Integrado de Pagamento de Impostos e Contribuições das Microempresas e das Empresas de Pequeno Porte (Simples), e pode também vir a ser o resultado dos esforços atuais de flexibilização da legislação para a formalização dos microempreendedores individuais (BARROS; MENDONÇA; TSUKADA, 2011, p. 08).

Os autores advertem que a qualidade das oportunidades ofertadas pelo mercado e a acessibilidade a elas promovida pelo Estado são condições necessárias, mas insuficientes para que a inclusão produtiva seja bem-sucedida. Há outro elemento *sine qua non*: o esforço individual dos trabalhadores pobres para aproveitar plenamente as oportunidades e, assim, sair da pobreza através da “porta” construída pela parceira entre Estado e mercado: “oportunidades não são serviços dos quais podemos passivamente nos beneficiar [...] para serem efetivas, as oportunidades reque-

rem protagonismo, esforço e perseverança, sem o que não é possível alcançar sucesso na inclusão produtiva” (BARROS; MENDONÇA; TSUKADA, 2011, p. 08).

Os elementos que compõem o documento referido acima estão presentes em parte das favelas do Rio de Janeiro ao menos desde a implantação das unidades de polícia pacificadora e vem sendo vocalizados por agentes do Estado, do mercado e do terceiro setor em diversos momentos e espaços, com destaque para os fóruns estatais e empresariais que discutem a relação favela e cidade (ROCHA, 2014), os cursos de capacitação e desenvolvimento de potencialidades empreendedoras no âmbito do SEBRAE, os programas de microcrédito ofertados por instituições financeiras (LEITE, 2015), entre outros.

A pesquisa de caráter etnográfico realizada por Tommasi e Velazco (2013) na Cidade de Deus, a segunda favela a receber uma unidade de polícia pacificadora no Rio de Janeiro, busca analisar os dispositivos de intervenção acionados pelos setores públicos e privados e suas relações com os moradores do território. As autoras relatam a percepção de que as ações construídas no bojo da pacificação produziram uma ampliação do mercado na favela, tanto em termos de consumo como em relação ao que elas chamam de “empreendedorismo de base comunitária”. Destacamos três vertentes da etnografia de Tommasi e Velazco (2013) que parecem elucidativas do sentido assumido pela noção de inclusão produtiva.

O primeiro deles diz respeito à instalação e ao funcionamento de uma agência bancária na favela. A agência realiza serviços de abertura de conta e empréstimos e possui dois caixas eletrônicos. O trabalho atribuído aos profissionais que ocupam os caixas presenciais das agências convencionais foi terceirizado e espalhado por lojas do comércio local. Em conversa com o gerente do banco, as autoras relatam que, junto ao serviço de empréstimo, o profissional atua informalmente como consultor financeiro dos “empreendedores locais” e que não é oferecido talão de cheque aos clientes, apenas um cartão de crédito com o limite baixo no intuito de educar os correntistas. Além disso, as autoras afirmam que o processo de abertura de conta não requer comprovante de residência, procedimento comum nas agências em funcionamento nos bairros da cidade. Uma declaração da associação de moradores substituiu o documento necessário, em uma clara adaptação à realidade da favela.

A segunda vertente dos dispositivos de mercado identificados por Tommasi e Velazco (2013) se refere à atuação do SEBRAE na favela. Esse organismo, um misto dos setores público e privado, oferece oficinas e cursos de formação que contribuem

para facilitar os procedimentos de formalização dos comerciantes, preparando-os para as exigências legais do processo. Promovem também cursos variados de administração de negócios. À época do trabalho de campo, o SEBRAE estava organizando a criação de uma associação de comerciantes locais.

O terceiro flanco dos agenciamentos para o empreendedorismo observados pelas autoras está relacionado com as atividades desenvolvidas no âmbito da pacificação cujo foco são os jovens da favela. Tommasi e Velazco (2013) identificaram a realização de inúmeros cursos e atividades, geralmente de curta duração, que, segundo as autoras, possuem baixa capacidade de se converter em chances reais no mercado de trabalho. Para elas, esses cursos e atividades possuem dois objetivos: ocupar o tempo dos jovens e ampliar redes de relações e repertórios de modo a permitir aos jovens o acesso qualificado a oportunidades no momento em que elas se fizerem presentes. Segundo as autoras, a ideia por trás dessa forma de atuação com a juventude local é a de que os jovens, por morarem na favela, são potencialmente vinculados às organizações criminosas.

Esse entendimento vai ao encontro da compreensão de Leite (2015) para quem a política de pacificação pretende pacificar, além do território, os próprios moradores de favela, “afastando-os da sedução do crime violento e disciplinarizando-os” (LEITE, 2015, p. 389). Partindo dessa interpretação, Leite (2015) afirma que os dispositivos para a inclusão produtiva nas favelas pacificadas tem como pretensão a produção de um novo favelado – a referência aqui é o “novo homem” do *aggiornamento* fordista – como possibilidade de alteração do lugar de margem das favelas na cidade.

Sob este ângulo, o processo de pacificação pode ser encarado como um dispositivo que atua sobre os mecanismos de controle individual das pulsões oferecendo aos moradores de favelas, especialmente àqueles ajustados ao *ethos* empreendedor, credenciais de acesso aos mercados tradicionais aos quais estão associadas promessas de dividendos em termos de desenvolvimento local e de inclusão social. Por outro lado, a pacificação implica também um conjunto de esforços de governo para tornar administráveis e produtivos corpos e populações constituídas historicamente como “margens” da cidade<sup>18</sup>. Ambos os aspectos remetem ao entrelaçamento das tecnologias de governo e das “técnicas de si” que vem produzindo contemporaneamente subjetividades conformadas às dinâmicas econômicas e sociais de um tempo em que “a ‘alma’ do cidadão entrou de forma direta no discurso político e na prática

18 Remetemo-nos aqui ao que Das e Poole (2008) entendem por funcionamento do Estado nas margens: (1) a diversidade de formas pelas quais o Estado busca administrar a vida, em uma atuação

do governo” (ROSE, 1988, p.31).

A experiência política das UPP também joga luz sobre a elasticidade dos vínculos que ligam o autocontrole do eu às pressões reguladoras do “nós”, como foi explorado por Elias (2000), na medida em que, dado o contexto de crise do capitalismo e de falência das perspectivas universalistas, produziu-se certo consenso dominante no qual cabe aos moradores de favelas forjar a própria integração social e econômica à cidade, o que demarca aproximações entre as dinâmicas estruturais engendradas no país, a racionalidade que governa as políticas públicas no Rio de Janeiro e a auto-representação que moradores de favelas elaboram ao reivindicarem para si a imagem de empreendedores.

### **Considerações finais**

Se a expansão da criminalidade urbana no Rio de Janeiro ecoou nas interpretações e administrações dos conflitos sociais nas favelas, subsumindo o horizonte da cidadania e da integração social à abordagem pela lente da segurança pública, podemos supor que a recente política de pacificação representa uma nova inflexão no tratamento ao “problema favela”. Conforme Leite (2015), as iniciativas estatais no âmbito das UPP combinam a instalação de postos de policiamento permanentes em favelas com diversos dispositivos governamentais e não governamentais de controle social e normalização dos moradores. Esses dispositivos são compreendidos e divulgados pelo Estado como alternativas no campo da inclusão social, que garantiriam segurança e cidadania por meio do consumo no mercado e da autofabricação enquanto mercadoria sustentável. O objetivo dessa proposta é retirar moradores e territórios da órbita da violência e transformá-los em moradores e territórios do/para o mercado, realizando, finalmente, o projeto transecular de reconfiguração das favelas como “territórios seguros para a cidade”.

Procuramos demonstrar que os estímulos ao empreendedorismo em favelas “pacificadas” são a forma mais madura de um longo processo de transformação na administração das “margens” que pode ser interpretado tanto na chave da metamorfose do mundo do trabalho quanto na perspectiva da reconfiguração das políticas sociais. Isso porque, entre outros aspectos, a forma reivindicada por essas políticas para enfrentar a pobreza e a desigualdade se baseia em uma determinada concepção

---

que conjuga a intervenção sobre o corpo individual e sobre a população; (2) por ter como campo as margens territoriais, enfatizam o limite da legalidade e da formalidade, do centro e da periferia, como referência para as práticas dos agentes estatais; e, por último, contribuem também para o entendimento das margens como integradas ao aparato e ao funcionamento do Estado.

da questão social que demonstra ser incompatível com a busca pela universalização dos direitos, tal como é noção de cidadania materializada na Constituição de 1988. Ademais, o estímulo institucional à criatividade, à perseverança, ao protagonismo, em uma palavra, ao empreendedorismo parece ter como pressuposto o não reconhecimento da desigualdade social como arena de disputas políticas. Nesse novo cenário a resposta estatal às reivindicações dos moradores de favela por cidadania, trabalho e direitos sociais secundariza a perspectiva da proteção social em favor do que vem sendo chamado de *inclusão produtiva*.

### Referências bibliográficas

ABREU JUNIOR, Laerthe de Moraes; CARVALHO, Eliane Vianey. *O discurso médico-higienista no Brasil do início do século XX*. Revista Trabalho, Educação e Saúde (Impresso), v. 10, p. 427-451, 2012.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 15. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BARBOSA, Antonio Rafael. *Considerações introdutórias sobre territorialidade e mercado na conformação das unidades de polícia pacificadora no Rio de Janeiro*. Revista Brasileira de Segurança Pública, São Paulo, v.6, n.2, p. 256-265, 2012.

BARREIRA, Marcos. *Cidade Olímpica: sobre o nexo entre reestruturação urbana e violência na cidade do Rio de Janeiro*. In: ROCHA de Oliveira, Pedro; BRITO, F. (Org.). *Até o último homem. Visões cariocas da administração armada da vida social*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

BARROS, Ricardo; MENDONÇA, Rosane; TSUKADA, Raquel. *Portas de saída, inclusão produtiva e erradicação da extrema pobreza no Brasil*. Brasília, DF: Secretaria de Assuntos Estratégicos, 2011. (Texto para discussão). Disponível em <http://www.sae.gov.br/wp-content/uploads/Portas-de-erradicao-da-extrema-pobreza.pdf>. Acesso em: maio de 2016.

CANO, Ignacio. *As políticas de segurança pública no Brasil: modernização e democratização versus a guerra contra o crime*. Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos, v. 5, p. 137-156, 2006.

\_\_\_\_\_; BORGES, Doriam; RIBEIRO, Eduardo. *Os Donos do Morro: uma análise exploratória do impacto das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro*. 1. ed. São Paulo: Fundo Brasileiro de Segurança Pública, 2012.

COIMBRA, Cecília Maria. *Operação Rio: o mito das classes perigosas*. Rio de Janeiro/Niterói: Oficina do Autor/Intertexto, 2001.

CUNHA, Neiva Vieira; MELLO, Marco Antonio da Silva. *Novos conflitos na cidade: o processo de urbanização na favela*. *Dilemas: revista de estudos de conflito e controle social*, Rio de Janeiro, v.4, n.3, p. 371-401, 2011.

DAS, Veena; POOLE, Deborah (Ed.) *Anthropology in the Margins of the State*. Oxford: James Currey, 2004.

ELIAS, Nobert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FRIDMAN, Luis Carlos. *Morte e vida favelada*. In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. (Org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 77-98.

OST, Sabrina; FLEURY, Sonia. *O Mercado sobe o morro: a cidadania desce? Efeitos socioeconômicos da pacificação no Santa Marta*. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v.56, p. 635-671, 2013.

LEITE, Márcia Pereira. *Da metáfora da guerra ao projeto de pacificação: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro*. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 6, p. 374, 2012a.

LEITE, Márcia Pereira. *Las "ciudades" de la ciudad de Rio de Janeiro: reestructación urbana en el contexto de los "grandes eventos"*. In: *Proposta*, ano 36, n, 125, 2012b.

LEITE, Márcia Pereira. *De territórios da pobreza a territórios de negócios: dispositivo de gestão das favelas cariocas em contexto de "pacificação"*. In: LEITE, Márcia Pereira; BIRMAN, Patrícia (Org.); CARNEIRO, Sandra de Sá (Org.); MACHADO, Carly (Org.). *Dispositivos Urbanos e Trama dos Viventes: ordens e resistências*. 1. ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015.

LOBATO, Elvira; ANTUNES, Claudio. *"Empresas ajudam a financiar pacificação"*,

Folha de São Paulo, 28 de novembro de 2010. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2811201040.htm>. Acesso em: maio de 2016.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio; LEITE, Márcia Pereira; FRIDMAN, Luis Carlos. *Matar, Morrer, "civilizar": O Problema da Segurança Pública*. IBASE/Action Aind-Brazil/ Fundação Ford, 2005.

\_\_\_\_\_; LEITE, Márcia Pereira. *Violência, crime e polícia: o que favelados dizem quando falam desses temas?* In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. (Org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FAPERJ/Nova Fronteira, 2008, p. 47-76.

\_\_\_\_\_. *Quarenta anos de sociologia urbana*. In: Sandra de Sá Carneiro; Maria Josefina Gabriel Sant'Anna. (Org.). *Cidade: olhares e trajetórias*. 1ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, v. , p. 21-42

\_\_\_\_\_. *Violência urbana, segurança pública e favelas - o caso do Rio de Janeiro atual*. Caderno CRH (UFBA. Impresso), v. 23, p. 283-300, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Afinal, qual é a das UPPs?* Portal do InEAC/UFF, Rio de Janeiro, 15 abr. 2010b.

\_\_\_\_\_; LEITE, Márcia Pereira. *Dossiê Unidades de Polícia Pacificadora - CEVIS*. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, v. 7, 2014.

MENEGAT, Marildo. *A crítica do valor bate à sua porta*. In: ROCHA DE OLIVEIRA, Pedro; BRITO, F. (Org.) . *Até o último homem. Visões cariocas da administração armada da vida social*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MISSE, Michel. *Malandros, marginais e vagabundos: a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Iuperj, 1999.

\_\_\_\_\_. *Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria "bandido"*. Lua Nova, São Paulo, 79: 15-38, 2010.

NAZARETH CERQUEIRA, Carlos Magno. *As políticas de segurança pública do governo Leonel Brizola*. Archè, Rio de Janeiro, ano VII, n.19, 1998.

RIBEIRO, Luiz Cesar; SANTOS JR, Orlando Alves. *Governança empreendedorista e megaeventos esportivos: reflexões em torno da experiência brasileira*. In: *O social em questão*, ano XVI, n. 29, 2013.

RIBEIRO, Ludmila Mendonça Lopes; MONTANDON, Ana Maria Alemão. *O que os policiais querem dizer com 'policiamento comunitário': Uma análise dos discursos dos oficiais da PMERJ*. DILEMAS - Vol. 7 - n 259 o 2 - ABR/MAI/JUN 2014 - pp. 233-260

ROCHA, Lia de Mattos. *Da "cidade integrada" ao "empreendedorismo": participação e gestão nas margens em tempos de "pacificação"*. 38º Encontro Anual da Anpocs Caxambu - Minas Gerais. Outubro de 2014.

ROSE, Nikolas. *Governando a alma: a formação do eu privado*. In: Silva, Tomaz Tadeu da (org.). *Liberdades reguladas*. Petrópolis: Vozes, 1988, p.30-45.

SOARES, Luiz Eduardo. *Meu casaco de general: quinhentos dias no front da segurança pública do Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TOMMASI, Livia; VELAZCO, Dafne. *A produção de um novo regime discursivo sobre as favelas cariocas e as muitas faces do empreendedorismo de base comunitária*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, p. 15-42, 2013.

# A VOLTA DO SAGRADO: OS CAMINHOS DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL\*

Rubem A. Alves

## I - Por uma Sociologia da Sociologia da religião

O objetivo deste artigo é indicar os caminhos da sociologia da religião no Brasil. O procedimento mais simples consistiria em oferecer respostas a perguntas como estas: que problemas têm ocupado mais intensamente os sociólogos brasileiros? Que teorias têm informado suas investigações? Quais os métodos e as técnicas que têm sido adotados? Quais os resultados mais significativos? Esta abordagem, sendo simples do ponto de vista metodológico, nos obrigaria a realizar um balanço de toda a nossa produção científica, o que não é possível, dentro dos limites de um artigo. Por outro lado, ela nos deixaria soltos no ar, pois não nos informaria da tecitura social que fez com que tal empreendimento acadêmico fosse possível e necessário. Pesquisas não ocorrem num vácuo. Elas fazem parte do contexto de problemas reais da sociedade e são mediadas pelos quadros ideológicos de referência dominantes. A investigação sociológica é uma resposta a uma problemática, e só pode ser compreendida na medida em que os elos que ligam uma a outra são trazidos à luz. A problemática que nos tem acompanhado desde a década de 30 (ocasião em que as ciências sociais se estabeleceram entre nós) se expressou através dos temas da superação da cultura brasileira arcaica, do subdesenvolvimento, da modernização, industrialização e urbanização, dos conflitos de classe, do capitalismo dependente, do Estado.<sup>1</sup> Em torno deles giraram os círculos acadêmicos do, país. A sociologia da religião, disciplina modesta e de importância secundária, foi apenas um satélite que acompanhou, de forma dependente, estes grandes temas dominantes.

Desejo sugerir a forma como se deu o entrosamento entre as pesquisas de religião no Brasil e o quadro ideológico abrangente dentro do qual emergiram. Pergunto-me acerca das condições sociais e poht1cas que fizeram com que a construção científica do objeto religião se tenha dado da forma como se deu, e das razões de suas sucessivas metamorfoses. Procuro não apenas as interpretações sociológicas das religiões brasileira como também, o local social do sociólogo, na realização do

---

\*Nossos profundos agradecimentos à Revista Religião e Sociedade por nos ceder o direito à republicação desde importante artigo de Rubem Alves.

seu trabalho. Os “sociólogos”, observa Alvin Gouldner, “devem parar de pressupor que há dois tipos distintos de homens, sujeitos e objetos, sociólogos e leigos, cujos comportamentos devem ser compreendidos de formas distintas”<sup>2</sup>. Ao investigar a religião como ideologia, ou como uma forma peculiar de expressão cultural, o sociólogo o faz partir também de um quadro ideológico e de um contexto cultural. E na medida em que estes se alteram, alteram-se também suas formas de construir seu objeto.

## II - Teoria sociológica e Sociologia da religião

Desejo esclarecer que, no correr deste artigo, a expressão sociologia da religião será usada de forma frouxa, de sorte a incluir investigações feitas em outras áreas das ciências sociais. Mana Isaura Pereira de Queiroz indicou que, entre nós, os trabalhos de pesquisa se desenvolveram sem que seja possível traçar um limite claro entre uma abordagem sociológica e uma abordagem etnológica (ou sócio-antropológica). Pelo contrário, ela continua, “há uma ‘auspiciosa compenetração’ (...) em que se apagam as fronteiras tantas vezes ilusórias, resultantes de um traçar inteiramente artificial de linhas de demarcação”<sup>3</sup>.

Nosso primeiro problema refere-se à relação entre o fenômeno religioso e os quadros mais amplos da teoria sociológica. Muito embora esta questão pareça ser essencialmente interna à sociologia, a sua explicação nos remete às condições sociais que determinaram a empresa sociológica no Brasil.

Para que nossa situação fique clara temos de nos lembrar do lugar da religião no pensamento dos fundadores da sociologia.

Alvin Gouldner relembra-nos os laços muito estreitos que existiram entre sociologia e religião, quando esta ciência dava ainda os seus primeiros passos:

“No início da sociologia francesa, depois que Saint-Simon morreu, seus estudantes iniciaram uma série de conferências. Numa rua estavam as conferências dadas por Augusto Comte, e numa outra estavam as conferências que competiam com as suas, pronunciadas por Elefantin e Bazard. Cada um deles explorava a pergunta: o sociólogo, quem é ele, o que é ele? E, no fim, todos deixaram bem claro que o seu propósito era o estabelecimento de uma nova, religião, uma religião da humanidade, e que a sua crença era que os sociólogos constituiriam o seu corpo sacerdotal. Em resumo, o sociólogo foi compreendido primeiramente como um tipo de sacerdote”<sup>4</sup>.

Mesmo Comte, que antevia o fim da religião, ao pretender inaugurar uma religião científica afirmava, implicitamente, a permanência das necessidades e das fun-

ções religiosas. O que iria desaparecer não era a função religiosa, mas as instituições que até então a tinham monopolizado.

Creio não ser exagero afirmar que a religião ocupou um lugar central nas formulações teóricas dos fundadores da sociologia. Falamos hoje em sociologia da religião como um corpo de conhecimento que aparece ao lado de outros, como um capítulo da sociologia, como um ramo de especialização. A preocupação com a religião é uma questão acidental, que se deriva dos interesses peculiares do cientista. Ela não pertence ao centro mesmo da teoria sociológica. A situação era muito distinta no início da nossa ciência. Vejam, por exemplo, Émile Durkheim. Ao se propor a pergunta, “como é possível a ordem social?”, e levado a rejeitar as explicações derivadas do empirismo individualista, ele se refere ao sentimento de reverência e autoridade que caracteriza a relação do indivíduo face à consciência coletiva, fundamento da ordem social. Mas reverência e autoridade são atributos religiosos. A ordem social é possível, portanto, em virtude do caráter essencialmente religioso da consciência coletiva. No seu pensamento a religião não aparece como um tópico separado, depois que os problemas da teoria social foram resolvidos. A ideia de uma sociologia da religião, como corpo acidental de conhecimentos sobre um fenômeno histórico acidental lhe é estranha, porque não pode existir sociedade sem religião. Assim, na primeira página de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* ele declarava que o e está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares com que ela sucessivamente se envolveu”.<sup>5</sup>

Em Weber a religião aparece como fator indispensável na explicação de desenvolvimentos econômicos. O comportamento econômico não pode ser entendido, ele afirma se se ignora a ética econômica, “os impulsos práticos para a ação que encontram seus fundamentos no contexto psicológico e pragmático das religiões”.<sup>6</sup> Quem quer que estude a sociologia da religião de Weber, como um corpo independente de conhecimento, sem se dar conta de que a sua sociologia da religião está integrada no seu pensamento econômico, está perdendo o que há de essencial tanto na sua sociologia da religião quanto na sua teoria econômica.

Em Marx e Engels a religião aparece igualmente como problemática central. O capitalismo não produz apenas mercadorias. Ele produz, juntamente com estas, a sua legitimação ideológica, seja sob a forma de religião, da teologia, do direito ou da filosofia. A análise da religião em particular, e da ideologia em geral, se impõe, assim, como tarefa para a ciência. A religião não é um tópico à parte. Está organicamente ligada a um sistema específico da relação de produção.

Em relação ao marxismo é necessário fazer outra observação. A intenção científica dos seus fundadores não evitou que ele viesse a assumir uma verdadeira função religiosa. E esta é, talvez, uma das razões de sua eficácia histórica. Na verdade, encontramos no marxismo a paixão profética que denuncia uma sociedade baseada no lucro, na opressão e na alienação, combinada com a visão escatológica de uma nova ordem não mais construída sobre os antagonismos de classe mas sobre a comunidade dos meios de produção. Marx secularizou a religião e ao fazer isto transformou a política no seu substituto. “Somente Marx entendeu que uma religião que não abraçou a transcendência deveria ser propriamente chamada de política”, comenta Camus.<sup>7</sup> Sem paixão não existe política. E a paixão já nos introduz na esfera da religião.

O que nos interessa nota é esta íntima associação entre a religião e a sociologia, no seu período formativo, seja porque a sociologia se presta a desempenhar o papel de uma alternativa funcional à religião, seja porque seus teóricos entenderam a religião como fenômeno central para a própria construção da teoria sociológica.

Quando comparamos este quadro com a orientação geral das investigações do fenômeno religioso no Brasil, constatamos que a religião, entre nós, ocupou sempre um lugar marginal e de importância secundária. Assim, não encontramos, dentro do que foi produzido na área da sociologia da religião, nenhum esforço teórico globalizante que coloque a religião no centro mesmo da teoria sociológica. O enfoque dos fundadores da sociologia foi decididamente abandonado. Além disto, o interesse pela religião era, até há bem pouco tempo, episódico e acidental. Poucos eram os intelectuais que com ela se preocupavam e os fenômenos que mais atenção atraíam eram aqueles considerados marginais e localizados, eleitos mais em virtude dos seus aspectos curiosos e excêntricos, que em virtude de sua importância reconhecida dentro da corrente central de eventos que moviam a sociedade brasileira.

É necessário reconhecer, em relação à nossa primeira observação, que a empresa sistemática e globalizante nunca atraiu adeptos entre os nossos sociólogos. Florestan Fernandes, por exemplo, num balanço que fez da produção sociológica no Brasil, afirmou não haver encontrado esforços de construção de sistemas sociológicos, «seja por meio da «exploração de conceitos básicos, de caráter axiomático», seja pela «integração de novos conhecimentos ao corpus teórico da sociologia»”.<sup>8</sup> As razões para tal situação se encontram nas próprias origens e desenvolvimento desta ciência no Brasil. Implantada tardiamente, na década de 30, por importação da Europa, viu-se imediatamente frente a uma série de crises que demandavam atenção ime-

diata. E se ela foi aceita “foi porque forneceu aos pesquisadores uma técnica que se lhes afigurou eficiente para perscrutar os problemas sócio-econômicos e culturais do país; foi utilizada então essencialmente como instrumento de análise”.<sup>9</sup> A sociologia da religião participou das condições gerais que regeram o desenvolvimento do pensamento sociológico no país: ela não produziu sínteses teóricas originais. Este fato não impedia que nossos cientistas se valessem da tradição teórica que coloca a religião no centro mesmo dos processos sociais. Mas nem isto ocorreu. O que se desenvolveu foi uma sociologia da religião de tipo basicamente monográfico, em que os fenômenos analisados são mantidos em áreas cuidadosamente circunscritas. Em outras palavras, do lugar central que o fenômeno religioso ocupa em Durkheim, Weber e mesmo Marx, ela foi deslocada para as margens da teoria sociológica. É significativo que a universidade brasileira nunca tenha Jeito um lugar institucional para esta ciência. Contrariamente ao que ocorre nos Estados Unidos e alguns países da Europa, onde há, nas universidades, departamentos de religião e mesmo de teologia, não encontramos aqui um desenvolvimento paralelo. A religião só fez um espaço institucional em seminários religiosos e em instituições religiosas de pesquisa. Na área universitária as investigações sempre foram realizadas por indivíduos isolados, em virtude de seus interesses particulares e pelos grupos informais que em torno deles se congregaram. Não creio que isto seja acidental e desejo, portanto, indicar algumas das razões para esta marginalização dos fenômenos religiosos.

### **III - Sociologia da religião: preocupação marginal**

A superação do Brasil arcaico e seu ingresso na modernidade foram as preocupações dominantes dos nossos círculos intelectuais, a partir da década de 30 (marco que nos interessa, por ser o momento da implantação da sociologia na universidade brasileira, como já indicamos). Não iremos discutir aqui as ambiguidades, imprecisões e contradições que estas noções contêm. Nós as empregamos apenas para indicar um foco geral de interesse, que combina numa só constelação fatores de ordem política, econômica, social e cultural. Ora, as oligarquias que viviam no topo do Brasil arcaico tiveram a Igreja Católica como um poderoso aliada, de enorme peso histórico, institucional, ideológico e cultural. A luta contra o arcaísmo tinha de assumir, necessariamente, a forma de uma luta contra uma visão sacral do mundo, esteio do pensamento conservador. O objetivo político, econômico e cultural a ser alcançado era o de uma sociedade secular, científica, educada, moderna. Em oposição ao mágico-sacral, a investigação empírica e a ciência; contra as “orientações estagnadas e de cunho religioso” da educação clerical, uma escola laica e estatal. A ciência tinha de se construir no polo irradiador de um Brasil moderno. Ciência e educação

secular, pesquisa e difusão da nova cultura erudita: assim se construía o cerne ideológico da alternativa ao arcaísmo sacral da Igreja e das oligarquias – postura muito compreensível numa universidade que ensaiava seus primeiros passos e que tinha de legitimar a sua significação cultural e política.

É evidente que, dentro deste quadro ideológico, a religião não poderia ter emergido como fenômeno significativo e digno de ser estudado. Tudo contribuía para que fosse identificado com as forças mais reacionárias do país – e é provável que assim tenha sido. Num momento em que a tarefa urgente era preparar o caminho para o futuro, a preocupação com a religião só poderia significar um desperdício fútil das forças da ciência, tão débeis naquele momento. Especialmente quando se leva em conta que se pressupunha que o modo religioso de pensar estava condenado ao desaparecimento pela expansão da ciência. Permanece a sabedoria evangélica: “Deixa que os mortos enterrem seus mortos...” E assim foi. Estabeleceu-se uma tácita divisão de áreas de influência entre a Igreja e a Universidade. A religião ficou reclusa nas instituições eclesiais, e a Universidade praticamente se calou sobre ela, voltando suas atenções para os assuntos que julgava dignos de serem investigados.

Este silêncio é significativo. E isto porque, se uma das tarefas que a inteligência universitária brasileira se propôs era promover a liquidação dos sistemas legitimatórios do Brasil arcaico, seria de se esperar que a Igreja Católica tivesse sido objeto da mais rigorosa elucidação sociológica. Tal não se deu. No campo da história, por exemplo, Oscar Beozzo, historiador católico atual, estranha que a Igreja Católica tenha sido resolvida por nossos historiadores clássicos em uns poucos parágrafos. Por que o silêncio? O problema se torna mais curioso quando se verifica que a maioria absoluta dos estudos de sociologia da religião que se desenvolveram até 1959 torna fenômenos considerados exóticos como objeto de investigação. A Igreja Católica, como realidade institucional de enorme peso político e ideológico, é deixada de lado. Este silêncio talvez se explique por razões ambivalentes. De um lado, a ideologia dizia que a religião não era objeto digno de ser estudado. Por outro, a prudência política sugeria que não se deve cutucar o tigre com vara curta... Talvez que a Igreja ainda fosse poderosa demais para ser diretamente desafiada. A divisão de áreas de influência se impunha, assim, como o arranjo mais conveniente para um momento de transição.

A década dos anos 50 é marcada por um rápido processo de mudanças sociais, provocadas pela industrialização, com todas as consequências que se seguem: urbanização acelerada, migrações das zonas rurais “arcaicas” para a cidade, secula-

rização. Novas esperanças surgem. “O caminho da burguesia, culta ou inculta, conhecerá então um novo ídolo: o desenvolvimentismo. Superar o Brasil periférico, arcaico, ignaro e supersticioso, cuja agonia, aliás, se prova com miudezas de observação em pesquisas universitárias. O que não tem função ‘morra e pereça’: não é outro o sentido do novo progressismo, vestido agora à americana, e forrado de palavras de ordem: pela industrialização, pela urbanização, pela tecnologia; e logo: pelo controle racional em todos os níveis. (...) O modelo, a rigor neocapitalista, vai arrastando quase todas as frentes; até mesmo os intelectuais radicais esperam os benefícios de uma ‘revolução burguesa’. (...) O alvo era a passagem, ou melhor, ‘o arranque’ salvador, graças ao qual teríamos uma infra-estrutura nacional sem passar pelo inconveniente do Estado opressor”.<sup>10</sup>

Clima claramente favorável às bandeiras do capitalismo liberal. Juntamente com os milagres econômicos, a industrialização capitalista haveria de produzir milagres políticos e culturais. Os rápidos processos de transformação social por ela inaugurados haveriam de apressar a liquidação do Brasil miserável, rural, folclórico, curiosamente supersticioso e pré-moderno. Instaura-se uma atmosfera secular que, a despeito do seu impacto doloroso sobre os recém-migrados dos redutos rurais-sacrais; só podia ser recebida como evento auspicioso; O crescimento de religiões urbanas do tipo Pentecostalismo e umbanda não questionava a secularização, pois podia ser interpretado como resultado de mecanismos religiosos compensatórios, de natureza puramente transitória e efêmera. O Brasil repetia, de forma acelerada, os processos por que os países industrializados haviam passado. “Indústria pesada e sufrágio universal” haveriam de caminhar de mãos dadas. Não se levava em conta, naquele momento, a advertência de Max Weber de que a racionalização “científica” da sociedade implicava o estabelecimento de mecanismos totalitários de controle.

O advento da secularização decretava o fim de uma série de manifestações religiosas pitorescas e exóticas, ligadas ao Brasil arcaico. Era necessário estudá-las para documentar fenômenos culturais únicos, em vias de extinção. O estudo, assim, tem o ar de “precoce necrológio do objeto estudado” conforme sugeriu Alfredo Bosi. Neste momento é impensável que a “cultura popular” possa, de alguma forma, contribuir para a preparação do futuro. O interesse pela cultura popular só irá surgir no início da década dos anos 60. Os fenômenos religiosos, juntamente com a cultura popular, continuam nas margens do interesse científico. O momento ideológico não permitia que eles emergissem como fenômenos significativos. A Igreja Católica, enquanto instituição clerical, continua a aceitar a divisão das esferas de influência: seus interesses são claramente institucionais, voltados para dentro, e suas energias

são dirigidas no sentido de articular a sua própria sobrevivência neste novo mundo.

O colapso das esperanças desenvolvimentistas, entretanto, veio rapidamente. As contradições internas e externas do desenvolvimento econômico o conflito entre os donos de poder e as classes pobres, a compreensão de nossa situação como uma de capitalismo dependente (cabendo-nos as desvantagens do capitalismo, sem usufruir as suas vantagens...), e finalmente, a inauguração de um Estado totalitário em 1964, solução de força para os conflitos indicados acima, decretaram o fim do esquema ideológico anterior. Como entender o novo momento? O marxismo oferece chaves que o modelo anterior não possuía. É verdade que a sua influência já se fazia sentir nos anos 50. “nenhum analista dos anos 50 teria escapado, no limite, de entrar pelas veredas do nacionalismo, ou do marxismo ortodoxo, ou do desenvolvimentismo, ou do populismo”<sup>12</sup>, observa Carlos Guilherme Mota. Na medida em que se descobre a contradição entre o capitalismo dependente e os ideais nacionalistas, desenvolvimentistas e populistas, entretanto, o marxismo ganha um peso ideológico que não tivera antes.

Qual a influência do marxismo sobre as investigações do fenômeno religioso? É interessante que Carlos Guilherme Mota tenha se referido ao marxismo ortodoxo como aquele que mais influência exerceu. O marxismo ortodoxo parece-me uma solução teórica para os momentos de impasse ideológico. Ao afirmar uma dialética determinista e inevitável ao nível das relações econômicas, ele torna nossas confusões teóricas suportáveis, porque elas passam a ser vívidas na certeza de que a razão imanente na história conduzirá o capitalismo à sua própria destruição e, consequentemente, superação. Versão secularizada da doutrina cristã da providência. Observa-se, na verdade, a existência de uma passagem fácil do cristianismo ortodoxo para o marxismo ortodoxo. Muitas “conversões” aconteceram nestas fronteiras. Ora, se a dialética do real é interna à esfera econômica, os fatores ideológicos e culturais são reduzidos à condição de simples epifenômenos, reflexos invertidos das forças que realmente movem a história. Tal postura já determina, de antemão, os objetos dignos da atenção do cientista. E que objetos são estes? Aqueles que se relacionam diretamente com as relações de produção. A religião, como reflexo invertido, como efeito, é reduzida à insignificância. Dedicar-se à investigação da religião implica um perigoso desvio teórico e prático. ~e, entretanto, a religião vai ser investigada, é necessário que o pesquisador saiba que a chave para o seu problema se encontra a nível das relações de produção e relações de classe. Mas, se este é o caso, por que adotar este caminho sinuoso para a análise dos impasses que vive o país? Por que não abandonar a religião, simplesmente, e atacar o problema das relações de produ-

ção numa abordagem frontal?

Este é apenas um esboço grosseiro das condições que explicam a marginalidade da preocupação com o fenômeno religioso, na sociologia brasileira. Para fins de análise tive de deixar de lado fenômenos muito significativos, como a politização dos setores leigos das igrejas Católica e Protestante, na década de 50, e o surgimento da preocupação com a cultura popular, no início dos anos 60. Voltarei a eles mais tarde. O que me interessa é isolar os fatores ideológicos que explicam a situação marginal das investigações dos fenômenos religiosos. E creio que as perspectivas positivistas-cientificistas, as pressões no sentido de superar o Brasil arcaico para a instauração do Brasil moderno, o processo de secularização e o peso do marxismo são de fundamental importância.

Se os fenômenos religiosos se mantiveram à margem das preocupações da comunidade científica, isto não significa que tivessem sido objetivamente marginais. A emergência dos objetos de conhecimento dentro do campo de interesse dos cientistas se liga às condições ideológicas dentro das quais se formaram e trabalham. E estas, por sua vez, se ligam ao lugar social do cientista e da Universidade. Comentando as razões que se encontram por detrás dos caminhos trilhados pela inteligência universitária de São Paulo, centro das atividades científicas do país. Alfredo Bosi observa que, “para entender as suas razões profundas, (...) além de reconhecer a sua filiação (primeiro oligárquica, depois de classe média nobilitada pelo status na hierarquia docente); além de notar a sua desconfiança em relação a todo nacionalismo; além de verificar o seu descentramento em face do poder, é preciso pôr-se nos meandros da sua prática intelectual. A Universidade fez ciência social nos moldes franceses e americanos, correndo, ‘às vezes conscientemente, o risco de ser positivista e funcionalista, logo ‘cientificamente’ neutra; e de alhear-se, durante largos anos, ao processo de ‘conscientização’ que se promovia em outras áreas menos acadêmicas da inteligência brasileira... Aquele afastamento de qualquer prática popular foi o tributo pago por uma universidade asséptica, laboriosa e penetrada até o âmago dos ideais do rigor acadêmico. (...) Ocupada com o retrato objetivo da ‘transição do tradicional para o moderno’, ela não poderia ter visto que a ciência ‘pura’ acompanha o curso da dominação. De onde, o seu ar de precoce necrológio do objeto estudado”.<sup>13</sup>

Reconhecidas as origens oligárquicas e de classe média da inteligência brasileira, a sua fácil e acrítica aceitação do ideal de superação do arcaico, na direção da modernização, e o acoplamento de tais origens e posturas com os critérios da ciência rigorosa, descritiva e neutra, segue-se, naturalmente, um divórcio entre a

universidade e o povo. Observa-se, então, “a distância entre a vanguarda e o popular, entre a cultura ‘séria’ e a de consumo”, sem que se suspeitasse, ainda que de leve, que “o progresso técnico pode ter um conteúdo social reacionário”.<sup>14</sup> Cultura de elites que “não chegaria a atingir, com regularidade e amplitude, 50.000 pessoas, num país de 90 milhões de habitantes”<sup>15</sup>, nas palavras de Roberto Schwartz. Parece-me que a marginalização dos fenômenos religiosos encontra suas raízes na separação que existiu entre universidade e povo. A cultura popular, com suas manifestações religiosas, pertencia ao Brasil que se pretendia soterrar. Mesmo quando a universidade se debruça sobre o popular para estudá-lo, o produto final tem uma forma erudita, pois só assim ele pode ser usado nos processos de trocas simbólicas interiores à vida acadêmica. A produção científica é ininteligível aos setores populares que ela estudou.

O novo impulso que os estudos da religião experimenta atualmente no Brasil se deve a uma transformação ideológica profunda, que implica uma crítica ao ideal de modernização e secularização e na descoberta da contribuição efetiva que os oprimidos (que, como tais, não têm acesso à cultura acadêmica) podem e devem trazer à política.

#### **IV – Tendências gerais da investigação sociológica da religião: temas e bordagens**

##### *a) Polêmica*

A polêmica não possui as características analíticas e explicativas do pensamento sociológico. Sua intenção é marcadamente política: a liquidação do adversário. Mas, por isto mesmo, ela se vale constantemente de técnicas de desmistificação ideológica, de inegável inspiração sociológica. Quando uma determinada religião recobre totalmente uma ordem social, com ela se confundindo, não existem as condições sociais para que a religião seja pensada de forma científica, como objeto de conhecimento. É com a instauração de um pluralismo religioso e ideológico que as religiões e ideologias se estabelecem como problemas a serem elucidados. E o seu caráter problemático se revela na desmistificação ideológica que surge, a princípio, do próprio entrechoque de religiões e ideologias.

Desejo sugerir que as polêmicas que marcaram o confronto entre o Catolicismo Brasileiro e o Protestantismo, transplantado dos Estados Unidos a partir da segunda metade do século XIX, podem ser consideradas precursoras da crítica sociológica. Muito embora elas sejam, na maioria das vezes, dominadas por motivos teológicos, os oponentes frequentemente fazem análises das implicações culturais, sociais, eco-

nômicas e políticas do adversário. O Protestantismo, por exemplo, explorou de forma constante as relações entre Catolicismo e atraso econômico, Catolicismo e autoritarismo, Catolicismo e superstição (sua oposição à ciência). Este juízo acerca das implicações culturais e sócio-políticas do Catolicismo era compartilhado pelos setores progressistas do país, e em particular pela Maçonaria e pelos Positivistas. Formava-se, assim, uma frente única contra a Igreja Católica. A Igreja Católica, por sua vez, denunciou as implicações das atitudes modernizantes e secularizantes, das quais o Protestantismo era o representante norte-americano, indicando suas consequências corrosivas para a autoridade e a ordem política, pelo cultivo de um individualismo inspirado em modelos estrangeiros, e que inevitavelmente haveria de provocar a ruptura de nossa ordem cultural e social.

Os círculos acadêmicos, depois da instauração da sociologia no Brasil, não julgaram que nem a Igreja Católica e nem as denominações Protestantes fossem fenômenos dignos de atenção. Já indiquei as razões para o silêncio em relação à Igreja Católica. Retomarei o problema do Protestantismo mais adiante.

#### *b) Religiões Exóticas*

Foram as religiões exóticas que provocaram o número mais significativo de pesquisas, no período que vai de 1930 a 1959. Maria Isaura Pereira de Queiroz, no artigo já citado (p. 517), observa que “as 63 obras especificamente etno-sociológicas publicadas sob a forma de livros giravam em torno de problemas que poderíamos chamar de ‘exóticos’ (caboclos, negros, índios, imigrantes); enquanto que os problemas da vida habitual e sem aspectos extraordinários não haviam determinado o aparecimento senão de 11 obras, sob a forma de estudos sobre a vida urbana”.

Como explicar este fenômeno, se se considera que a temática da superação do arcaico pelo moderno era o fulcro da preocupação da comunidade científica?

Maria Isaura Pereira de Queiroz avança a hipótese de que “é provável que a influência de professores estrangeiros fosse responsável por esta orientação para o ‘exótico’”. Temos de nos lembrar aqui de dois nomes que marcaram o desenvolvimento da sociologia e da sociologia da religião no Brasil. O primeiro deles, Roger Bastide, ficou fascinado com as religiões africanas no Brasil, e produziu significativa literatura. O segundo, Emílio Willems, preocupou-se com o problema dos imigrantes e a religião aparece como fator dentro dos processos de aculturação dos mesmos. “Até então”, ela continua, “os problemas da realidade urbano-industrial, que

‘constituíam o problema cotidianamente vivido pelos pesquisadores’ pareciam ser considerados como suficientemente conhecidos e dispensando, portanto, maiores atenções” (p. 517). É compreensível que os problemas típicos da ‘modernidade’ tenham sido considerados, por tais pesquisadores, vindos de países já altamente industrializados e urbanizados, como de importância secundária num país que, com sua imensa variedade de expressões culturais exóticas, se oferecia como um extr11. ordiruário laboratório. O transplante de interesses, entretanto, pode implicar num desvio da atenção daquilo que é importante para o que é simplesmente perigoso. Ela conclui, assim, que a concentração em tais fenômenos pode significar uma “fuga adiante. dos problemas históricos e contemporâneos”.<sup>16</sup>

Há, entretanto, outras explicações possíveis.

Parece-me que o estabelecimento de uma ciência rigorosa, preocupação dominante numa atividade de pesquisa incipiente, toma comumente o caminho do “tratamento metodológico rigoroso”. Ciência se confunde com o método científico. Ora, numa situação em que um grande número de investimentos é feito a fim de passar os crivos acadêmicos da vida universitária, é possível que o rigor metodológico tenha influenciado a escolha dos problemas a serem tratados. Escolhe-se um problema não em função da sua importância, mas em função da possibilidade de submetê-lo a um tratamento metodológico rigoroso. Neste caso os fenômenos exóticos se apresentam como objetos privilegiados. São restritos a comunidades reduzidas e manifestam-se em ocasiões delimitadas, o que muito simplifica a coleta de dados. São suficientemente externos ao pesquisador, de sorte a permitir uma observação objetiva. Podem ser, por um processo de abstração analítica, destacados da complexidade da sociedade global, de tal sorte a serem tomados Como universos isolados. Permitem. um tratamento sincrónico, o que livra o pesquisador dos meandros da história. Seria este um caso em que a obsessão com o rigor metodológico determina a escolha dos objetos? Não sei. Apenas levanto a questão. Se este é o caso a “fuga diante dos problemas históricos contemporâneos” não pode ser interpretada em termos individuais e psicológicos (como se o pesquisador fosse culpado!), mas deve ser relacionada com as próprias regras do jogo científico.

Carlos Guilherme Mota; criticando a obra de Gilberto Freyre, observa que “o gosto pelo popular... compõe um traço peculiar à visão aristocrática do mundo; conforme a lição de Alfred Weber”<sup>17</sup> Se nos lembrarmos das origens sociais daqueles que vieram a compor os quadros de nossas universidades, o gosto pelo exótico se torna revelador de uma postura aristocrática. Os problemas econômicos e sociais são des-

locados pela perspectiva estética - e como negar que as religiões exóticas sejam profundamente estéticas? Não é o exótico uma categoria estética? Mas, não será este esteticismo uma reação à obsessão funcional da sociedade capitalista, industrializada e urbana? Não será a busca do estético uma rebelião contra o próprio formalismo do pensamento científico - como se o investigador estivesse tentando subverter, através do exótico, as arquiteturas formais e vazias com que ele é forçado a trabalhar? Assim, é possível que a necessidade de documentar as religiões que iriam desaparecer no avanço inevitável da modernidade, documentar antes que acabe, possa significar um brando protesto contra o avanço ininterrupto do capitalismo.

Somente mais tarde, no final dos anos 60 e no início dos anos 70, e retomando os enfoques dos movimentos de cultura popular (início da década 60) é que as implicações políticas da religiosidade popular (não mais classificadas como exóticas) iriam ser levadas a sério. O exótico, categoria estética, será compreendido como fenômeno cultural da resistência, categoria política.<sup>18</sup>

### *c) Movimentos Messiânicos*

Os movimentos messiânicos das zonas rurais do Brasil foram outro foco de interesse dos nossos sociólogos da religião. Eles podem ser facilmente confundidos com os fenômenos exóticos. Mas eles não devem aí ser classificados, porque são marcados pelo emprego da violência, o que põe de relevo, imediatamente, a sua significação política. Violência exótica, porque divorciada do uso racional da violência, que a organiza em termos de meios adequados aos fins pretendidos. Ela se dá num mundo sacra/ (no nosso caso específico, rural), no qual não valem as regras dominantes numa realidade “desencantada”. Transcrevo um trecho de Duglas Teixeira Monteiro que define o problema de forma precisa:

“A violência inspirada ou impulsionada manifestamente por valores religiosos é um traço comum na História. Tão comum quanto a violência política, com a qual muitas vezes confunde-se. Mas a violência do ‘fanático’ brasileiro apresenta-se como um enigma. Bastante próximo de nossa compreensão urbana e civilizada está o banditismo social (na acepção de Hobsbawm). Não nos parece difícil compreender os Robin Hoods e até mesmo, simpatizar com eles. Há na conduta do bandido social um elemento de racionalidade. No caso dos <fanáticos>, ao contrário, algumas de suas práticas, tais como a exumação sistemática dos adversários, a destruição do dinheiro {no movimento milenarista do Contestado}, o emprego simultâneo de eficazes técnicas de guerra e a valorização de modalidades ‘arcaicas’ e notoriamente ineficazes de luta, provocam uma inevitável perplexidade”.<sup>19</sup>

O enigma da violência dos fanáticos e a perplexidade provocada pelo seu com-

portamento pertence, evidentemente, ao pesquisador, que se move dentro de um mundo racionalmente organizado em termos de meios e fins. Ela contraria a ótica do investigador e, por isto mesmo, é exótica. Para os fiéis, entretanto, as relações são claras, porque elas se realizam dentro dos marcos do seu mundo sacral.

Movimentos exóticos não-messiânicos têm podido sobreviver sem maiores problemas no Brasil, chegando mesmo a ser integrados dentro da lógica do sistema capitalista. Um turista europeu ou norte-americano que não foi a um Candomblé baiano ou não visitou um terreiro de Umbanda deixou de provar o que deveria ser provado, no cardápio de pratos típicos brasileiros. Os movimentos messiânicos, ao contrário, em virtude do seu aspecto claramente contestatário e violento, não puderam ser tolerados, e foram liquidados violentamente. Eles não se contentam em produzir e consumir, internamente, as suas esperanças de um paraíso na terra. Lançam-se à tarefa de “transformar o mundo em que vivem”. E aqui o Estado é chamado a intervir. Contrariamente aos cultos africanos, que poderiam ser considerados transplantes culturais ou manifestações de sincretismo, com funções claramente integradoras, e ao Pentecostalismo e Umbanda que parecem ser, igualmente, religiões funcionais à sociedade global, os messianismos nascem nos pontos de tensão e de conflito, expressam estas tensões e conflitos, e pretendem resolvê-los não pela integração do grupo na sociedade, mas pela transformação radical da sociedade. Eles não podem ser tratados como universos isolados e fechados em si mesmos. possuidores de uma lógica imanente. Os messianismos sempre se abrem para as tensões e conflitos que marcam a ordem dominante. Maria Isaura, assim, indica que é necessário compreender a relação dos messianismos com “a estrutura e a organização das sociedades globais às quais se inculam”.<sup>20</sup> Se, por um lado, as religiões exóticas permitiriam; eventualmente, que o pesquisador fosse levado a pensar a sociedade global como uma democracia cultural em que há espaço para as mais variadas e contraditórias articulações de valores, os messianismos bloqueiam imediatamente esta possibilidade. O espaço cultural existe somente se ele permanece politicamente impotente: existe sempre liberdade para que os oprimidos sonhem seus sonhos. Quando os sonhos pretendem invadir o mundo real, entretanto, aparecem os mecanismos estatais de repressão.

A investigação dos messianismos contribuiu para que o mito do caráter incruento e pacífico de nossa história fosse desfeito. Gilberto Freyre, por exemplo, certamente marcado por suas experiências de conflitos raciais nos Estados Unidos, viu o Brasil como um paraíso não só de convivência pacífica entre as raças, mas de frutífera interpenetração entre elas. O mestiço e a mestiçagem, categorias fundamentais de sua

análise, têm uma significação não apenas biológica, mas sobretudo cultural. A ponto de afirmar que foi da mestiçagem que surgiram os tipos dotados de “uma sabedoria de contemporização, um senso de oportunidade, um equilíbrio que fazem deles os melhores pacificadores, os melhores bispos, os diplomatas mais finos, os políticos mais eficientes”.<sup>21</sup> As diferenças e oposições não desembocam em conflitos; elas se resolvem por meio de sínteses. Não foi esta a visão de um intelectual isolado, mas um mito que se encontrou presente nas interpretações populares da história e da sociedade brasileira. A análise dos movimentos messiânicos. acaba com este mito, pois ela revela não só as tensões que fizeram com que tais movimentos surgissem, como também as soluções violentas pelas quais o Estado, em alianças com a Igreja, resolveu os conflitos pela liquidação dos oprimidos.<sup>22</sup>

#### *d) A Temática da Secularização e as Religiões de Ajustamento*

A década dos 50 viu o desenvolvimento paralelo de duas ordens de fenômenos. De um lado, o crescimento rápido da urbanização e, de outro, a expansão acelerada, nas zonas urbanas, de religiões do tipo Pentecostalismo e Umbanda. Não é necessário dizer que tal expansão religiosa, justamente nos centros urbanos, onde, segundo a teoria, o processo de secularização deveria se fazer de forma mais intensa, colocava em questão o processo mesmo de secularização e todos os seus pressupostos. O desenvolvimento paralelo da expansão religiosa e do crescimento das cidades sugeria, ao mesmo tempo, que deveria haver uma relação funcional entre eles. Como conciliar esta dependência funcional entre o religioso e o urbano, de um lado, e a relação causal urbanização-secularização?

Este fenômeno não atraiu a atenção apenas de sociólogos. Tanto a Igreja Católica quanto as Protestantes já se perguntavam, porque crescem as seitas pentecostais e os terreiros de umbanda, enquanto o Cristianismo, nas suas versões eclesiais clássicas, perde contato com as massas e experimenta um declínio nas práticas sacramentais e cúlticas? As evidências sugeriam que o sopro conversor do Espírito Santo se manifesta em locais e situações privilegiadas, que podem ser detetados pela análise sociológica! Assim, por exemplo, o Conselho Mundial de Igrejas encomendou do sociólogo Christian Lalive D’Epinay um estudo do crescimento pentecostal. No Chile, crescimento este que se dava ao mesmo tempo em que as denominações históricas haviam atingido um período de estagnação. No Brasil, a Igreja Católica passou a fazer uso do trabalho de sociólogos para analisar sua crise institucional, sendo esta a primeira aproximação entre Igreja e sociologia. Não é necessário dizer que, nesta situação, a sociologia é uma serva da teologia, a ciência é usada como instrumento

da fé. Christian Lalive D'Épinay denuncia esta relação entre ciências sociais e Igreja como sendo uma abdicação, por parte daquelas, de sua verdadeira vocação. Em resumo, *“elles informent les ‘théoriciens de l’Eglise (les docteurs de la Loi), sur la société, mais évitent de dire ce que l’Église et la religion signifient comme fait social. Or n’est-ce pas justement cela la tâche d’une sociologie de la religion?”*<sup>23</sup> Creio, entretanto, que seria pedir demais que, num primeiro contato, a Igreja trocasse a teologia pela sociologia. O que é significativo é que aqui se iniciou um processo em que a Igreja reconheceu as *técnicas* sociológicas. Os resultados desta aproximação são reconhecidos, em escala mundial, pelo impacto do Vaticano II e da Conferência dos Bispos Latino-Americanos em Medellín, ambos fortemente informados pelos resultados das ciências sociais. Retornaremos a esta questão mais tarde.

Um dos enfoques privilegiados na interpretação do crescimento do Pentecostalismo e da Umbanda se encontra resumido de maneira muito clara nos primeiros parágrafos do livro *Católicos, Protestantes, Espíritas*, organizado por Cândido Pro-cópio Ferreira de Camargo, que transcrevo a seguir:

“A civilização ocidental viveu processo histórico de secularização, cujas raízes se encontram na Renascença e Reforma Protestante. O Brasil, dependente das transformações culturais do mundo ocidental, passou igualmente por mudanças quanto à importância relativa da instituição religiosa, entendida como legitimadora e matriz de organização de valores e normas sociais. Crescente, se tornou no país concepção secularizada, coerente com o crescimento da população urbana e o da: educação formal, bem como ligada ao desenvolvimento tecnológico e industrial. Nessa perspectiva, parecem restar, nas áreas mais distantes dos pólos dinâmicos do país, resíduos agrários economicamente atrasados: estes conservariam visão sacral do mundo, cujos valores, normas de conduta e formas de conhecimento acham-se influenciados de modo profundo pela religião. Se esse panorama representa os resultados atuais de tendência histórica secular, alguns aspectos da vida cultural-religiosa contemporânea brasileira merecem ser analisados. Por um lado. Nas áreas mais caracteristicamente urbanas e industriais do país cresce de maneira rápida o número de conversões às seitas pentecostais e divulgam-se práticas de Umbanda. Estas religiões de massa, densamente sacrais, caracterizam-se por sua difusão em camadas populacionais urbanas e pobres; representam, de modo análogo ao ocorrido nos Estados Unidos e países da Europa, em fases incipientes de industrialização, a resposta religiosa à situação de anomia e privação, para segmentos populacionais desraizados de formas tradicionais de organização econômica e social.”<sup>24</sup>

Esta obra tem o grande mérito de ser, se não me equivoco, a única tentativa de oferecer uma interpretação global das relações entre religiões e sociedade brasileira, buscando encontrar “as funções contraditórias desempenhadas pelas religiões” e se “há indícios de que potencialidades das religiões venham a exercer influência significativa no processo de mudança social brasileiro” (p. 16). O que nos interessa agora, entretanto, é o quadro que ele oferece para a compreensão do fenômeno da

expansão urbana de religiões do tipo Pentecostalismo e Umbanda. O texto transcrito é muito claro, não sendo necessários esclarecimentos. Gostaria de sublinhar, entretanto, a identidade entre o enfoque adotado e os pressupostos mais gerais da inteligência universitária brasileira, sobre as relações entre religião e modernização. Nas linhas de Weber, aceita-se que modernização implica secularização. A religião, como cosmovisão sacral, não é um elemento constitutivo da sociedade como tal, mas trata-se de um mecanismo ideológico e psicológico compensatório, produto de certas situações sociais específicas. A visão sacral subsiste, entretanto, nos resíduos agrários atrasados. Trata-se de um retardamento cultural destinado a desaparecer pelo desenvolvimento econômico. O crescimento de religiões populares em zonas urbanas não significa, portanto, uma inversão do processo de secularização, mas é resultado dos mecanismos de ajustamento daqueles que migram das zonas rurais para as urbanas, a fim de resolver o problema da anomia. A anomia, entretanto, é um fenômeno que ocorre na transição de uma área para outra, sendo portanto efêmero, como efêmeras deverão ser as expressões religiosas criadas para a sua resolução.

#### *e) Religião e Classes Sociais*

Muito embora esta abordagem seja muito atraente, pela resolução elegante e convincente do problema que se propõe analisar, ficam de pé algumas perguntas. O problema de uma abordagem funcionalista se encontra menos no funcionamento, como tal, que na tentação de se fazer a transição do funcional para o desejável, do descritivo para o ético. Isto se torna evidente quando a abordagem funcionalista se encontra acoplada a uma filosofia do desenvolvimento histórico que vê na modernização, industrialização e secularização, processos inevitáveis ou desejáveis. Não importa, realmente, se se aceita que eles sejam inevitáveis, com uma dolorosa resignação, ou se se aceita que eles sejam desejáveis, com uma ansiosa expectativa. O resultado final é o mesmo: o ajustamento funcional deve acontecer. Se o crescimento do Pentecostalismo e da Umbanda é um indício de que as populações de migrantes rurais estão se integrando na cidade, ele deveria ser saudado como índice de acelerado processo de liquidação dos resíduos sacrais de nossa sociedade. Tal postura ideológica é denunciada por Bosi, quando afirma que “fora da integração funcional na esfera ‘desenvolvida’ a ciência só via ‘anomia’ e ‘regressão’”. E continua, criticando esta posição a partir das experiências do presente: “Hoje, o que se lastima é precisamente a rapidez e a violência da ‘integração’ a qualquer custo, que destrói a natureza e ameaça os valores de dignidade e solidariedade familiar e vicinal do pobre dando-lhe, em troca, laços de dependência econômica mais apertados”. É aqui que se encontra o nó do problema: os laços de dependência econômica mais apertados.

Foi esta questão que fez com que outros pesquisadores agarrarem o problema por um novo ângulo. Abandonando categorias abrangentes como industrialização, modernização, secularização, urbanização, trataram de ver como estas religiões se relacionam com a organização capitalista das relações de produção. Que classes estão sendo integradas? As classes pobres, evidentemente. Integradas a quê? A um sistema de produção capitalista. Integradas a que condição? À condição de força de trabalho, a ser usada e explorada pelos polos dominantes do sistema econômico. Tais religiões populares, portanto, não podem ser interpretadas como simples mecanismos de integração do rural ao urbano. São mecanismos ideológicos de dominação. Na verdade elas são populares apenas no exterior. Quando se analisou a sua clientela verificou-se que era constituída de pessoas que pertenciam às classes mais pobres (pesquisas mais recentes, no entanto, indicam uma alteração nesta tendência; já existe um Pentecostalismo de classe médias e altas e uma Umbanda em que estas classes participam - e mesmo controlam - efetivamente). Ao se analisar a lógica destas religiões, entretanto, constatou-se que ela reproduz simbolicamente as relações de dominação da sociedade capitalista, conferindo-lhes, assim, uma legitimação sacral. Se este é o caso, o elemento religioso não pode ser interpretado como um “resíduo” de uma situação agrária miserável, algo que o pobre migrante traz consigo do campo, mas como uma produção ideológica que surge exatamente da sociedade que se pretende moderna, industrial e secular. O sagrado, assim, não seria fruto de um descompasso cultural, maneira rural de pensar numa forma urbana de viver. Ao contrário, tratar-se-ia de uma produção religiosa surgida do próprio mundo que pretende haver ultrapassado a religião.

É evidente que tal enfoque implica uma reinterpretação não só da significação do fenômeno religioso, como também de noções como as de industrialização, como também de noções como as de industrialização, urbanização, modernização e secularização. Em uma abordagem puramente funcionalista elas se prestam a ser usadas de forma vaga e abstrata, que oculta a sua íntima relação com a estrutura de dominação de classes na sociedade capitalista. As dicotomias se organizam em torno das polaridades rural-urbano, arcaico-moderno, produção rural-indústria, sacral-secular, sem levar em consideração as contradições internas que marcam o segundo termo da relação. O urbano, o moderno, a indústria, o secular, noções vagas abrangentes, devem ser compreendidas analiticamente de sorte que se traga à luz as relações de dominação que lhe são internas.

Ao lado de sua importância teórica, esta abordagem tem implicações extremamente práticas. Já nos referimos ao uso que a Igreja começou a fazer da socio-

logia, como instrumento de sua política pastoral. Se é uma abordagem funcionalista que domina, a Igreja será levada a tentar descobrir o segredo do crescimento do Pentecostalismo e da Umbanda, para tentar reproduzi-lo em proveito próprio. Quando, entretanto, o referido crescimento é compreendido dentro de uma perspectiva de classes sociais, desaparece a sua aparente significação positiva, pois que ele se encontra intimamente associado ao crescimento da dominação. Tal enfoque, na verdade, obriga a Igreja a se perguntar a si mesma acerca dos seus compromissos políticos. O compromisso acrítico com o crescimento da Igreja esconde uma aliança política com os poderosos. Um compromisso com os pobres, entretanto, obriga a Igreja a abandonar o ideal de simplesmente mantê-los sob a sua tutela.<sup>26</sup>

#### *f) As Igrejas e a Sociologia da Religião*

Já me referi ao uso que a Igreja começou a fazer dos instrumentos de análise das ciências sociais, em determinado momento do seu desenvolvimento. Este fato novo, entretanto, não pode ser compreendido isoladamente, pois ocorreu dentro de um quadro abrangente de crises institucionais e ideológicas que produziram profundas alterações nas relações entre as Igrejas (Católica e Protestante) e a sociedade brasileira, nos anos 50 e 60. Desejo indicar alguns aspectos e consequências destas crises.

1. Os anos da década de 50 foram anos de rápidas mudanças sociais representados, como já indicamos, pela aceleração dos processos de urbanização e de industrialização. Modificações deste tipo tendem a corroer as maneiras tradicionais de pensar, pois enfraquecem os mecanismos sociais tradicionais de controle do pensamento e da ação. O clero jovem, seminaristas e estudantes universitários ligados às Igrejas foram frontalmente atingidos por estes processos. A sua situação institucional ainda frouxa e indefinida os colocava numa situação privilegiada. Livres ainda de compromettimentos e interesses institucionais, gozavam de uma grande liberdade para repensar sua condição de cristãos.

2. Nossas contradições políticas, sociais e econômicas começaram a ficar expostas, a despeito do ufanismo desenvolvimentista que dominou os anos 50. A realidade da pobreza, representada pelas ondas de migrantes que invadiam os grandes centros urbanos e não eram assimiladas pelo mercado de trabalho, a consciência de nossa condição de país subdesenvolvido, a penosa descoberta de que o subdesenvolvimento não era expressão de uma inferioridade cultural (não poderia ser resolvido pela escola!) mas antes o resultado das relações de subordinação face aos países

ricos, a compreensão de que, paradoxalmente e a despeito de todos os programas internacionais de ajuda, o abismo entre os países ricos e as nações pobres aumentava cada vez mais: estas eram as questões quentes que passaram a dominar os debates ideológicos e políticos, nos fins dos anos 50 e início da década de 60.

3. Os movimentos leigos católicos e protestantes, criados dentro de uma ideologia eclesiocêntrica, como instrumentos para tomar a Igreja presente no mundo, já que o mundo não se fazia presente na Igreja, fugiram do controle eclesial e ganharam uma dinâmica própria. Não lhes interessava a expansão da Igreja e nem mesmo a sua sobrevivência. Interessava-lhes, isto sim, participar nos processos políticos da sociedade, com o propósito de tomá-la mais justa, humana e livre. Muito embora tais movimentos não tenham produzido nenhuma teologia, na compreensão acadêmica desta disciplina, os documentos que produziram revelam que uma nova teologia estava em gestação. Não mais uma teologia metafísica, mas uma teologia política. Foi então que surgiram os germes daquilo que, no final dos anos 60, receberia o nome de “teologia da libertação”. É necessário compreender que esta categoria, libertação, não surgiu acidentalmente. Foi o resultado de inúmeros debates teológicos e políticos. A sua significação é polêmica e pretende contestar os ideais de desenvolvimento quantitativo, que se silencia sobre as condições opressivas das relações sociais, seja a nível internacional, seja a nível doméstico. O que importa não é o crescimento, puro e simples, crescimento que preserva a continuidade das relações de dominação, mas o salto qualitativo que transforma os homens de objetos em sujeitos de sua própria história.

4. Não é necessário dizer que tais desenvolvimentos produziram inúmeras crises internas nas Igrejas, crises que separaram claramente setores conservadores dos setores “progressistas”, que colocaram em oposição uma forma metafísica de compreender a fé e uma visão político-profética da mesma.

5. As crises internas não tiveram uma significação puramente política. Já observei atrás que, numa situação em que uma religião recobre totalmente a ordem social, o pensamento sociológico sobre a religião não pode emergir. É necessário que concepções religiosas antagônicas coexistem lado a lado para que surja a crítica ideológica das mesmas. Vejam agora o que ocorreu com as Igrejas. Enquanto seus espaços institucionais eram dominados por um relativo consenso ideológico (teológico), a verdade e a origem revelada de suas doutrinas não podia ser questionada. Quando, entretanto, dois grupos opostos se confrontam, com articulações conflitantes da fé, cada grupo é forçado (na realidade, ele não tem escola) a negar a legitimidade das

pretensões do opositor. E isto se faz indicando as origens sociais, humanas e, portanto, externas à revelação divina, das articulações do adversário. Assim, os “progressistas” foram desqualificados pelos conservadores, em função das origens marxistas, seculares e modernistas do seu pensamento. Enquanto que os conservadores, por sua vez, foram criticados pelas relações de suas posturas com os interesses das classes dominantes. Note-se que aqui as perspectivas sociológicas não mais são usadas pela instituição, como o denunciou Christian Lalive D’Epinay. A sociologia, com todo o seu peso teórico, é empregada para a crítica da própria Igreja. Foi deste contexto que surgiu a ideia da ambiguidade da Igreja. Os teólogos a definem muito bem. Será, entretanto, que suas definições correspondem à realidade política e social daquilo a que se dá o nome de Igreja? Há a Igreja que é a voz dos ricos. Mas onde está a Igreja que é a voz dos pobres? Assim como a análise de fenômenos como Pentecostalismo e Umbanda exigiu que conceitos abrangentes e indefinidos como urbanização e industrialização fossem analisados em termos de suas contradições internas, agora a mesmo análise destrói a unidade fictícia a Igreja, para revelar uma Igreja dos fortes e uma Igreja dos fracos. Que significa isto? Que a Igreja capitulou frente à análise sociológica? Será que a teologia foi engolida pela sociologia? Estas questões se abrem para uma das produções mais originais da Igreja na América Latina, a “teologia da libertação”.<sup>27</sup> O que encontramos aqui é uma teologia que, pelo peso das análises sociológicas, foi levada a redescobrir uma tradição profético-política nas Sagradas Escrituras, tradição esta que privilegia os fracos e oprimidos, que se orienta no sentido da superação real e histórica das condições de opressão. E, inversamente, se volta para as ciências sociais para denunciar o seu uso pelas classes dominantes. Num primeiro momento é a sociologia que desmistifica a abstração dos conceitos abrangentes que escondem as contradições. Num segundo momento é a teologia que se volta para a ciência para denunciá-la como conceito abstrato que esconde a sua ambivalência pelo recurso às suas pretensões de neutralidade. Não existirá também a ciência dos fortes e a ciência dos fracos? Esta questão, entretanto, nos leva para longe dos propósitos deste artigo. O que desejo enfatizar, simplesmente, é o frutífero confronto entre teologia e sociologia que surgiu dos conflitos deste período.

6. Os conflitos a que nos referimos, a elucidação sociológica que se lhes seguiu, e as pressões dos setores mais conservadores das Igrejas (Católica e Protestante) contra os representantes desta teologia política tiveram um outro resultado que é digno de menção. Para muitos as Igrejas perderam a sua legitimação teológica. Uma perspectiva radicalmente sociológica líquida com o ideal de verdade absoluta e a ideia de revelação. Roubadas dos seus mantos sagrados, as Igrejas só se legitimariam, para estes, em termos do seu potencial humano e político. A violência dos mecanismos

eclesiais contra esta nova direção, entretanto, chegou em certos casos a assumir a forma de uma verdadeira inquisição. Permanecer nas Igrejas se tornou uma opção extremamente dolorosa. Assim, muitos padres e pastores simplesmente abandonaram sua posição clerical e buscaram um lugar na vida universitária, onde parecia haver mais liberdade. Mas qual o setor das ciências sociais que se lhes abria mais naturalmente? O da sociologia da religião. Assim, hoje, uma parcela significativa dos trabalhos neste campo, é feito por cientistas que um dia foram padres, pastores ou militantes dos movimentos eclesiais leigos. Quando se analisa a explosão de investigações dos fenômenos religiosos no momento atual, este fato não pode ser ignorado. Ele tem suas raízes nas crises eclesiásticas que marcaram os anos de 50 e início da década de 60.

7. O Protestantismo nunca se interessou pelas religiões populares. Ele as desprezou como expressões de um Catolicismo inculto e supersticioso. A Igreja Católica, por sua vez, aceitou a religiosidade popular como a forma de religião própria para os ignorantes, incapazes de compreender as sutilezas e profundidade da teologia erudita. A inteligência acadêmica, pelo fato de ser acadêmica, considerou as formas populares de religião como um fenômeno exótico que seria liquidado mais cedo ou mais tarde pela própria expansão da ciência. O início dos anos 60, entretanto, iria contemplar o nascimento de uma nova compreensão da “cultura popular” e, com ela, da religiosidade popular. Foi nestes anos que nasceu o método de alfabetização de Paulo Freire. Rejeitando a educação tradicional que, consciente ou inconscientemente, funcionava como um instrumento de dominação ideológica, Paulo Freire visualizava uma educação libertadora. Retomamos a temática da libertação. Que significa ela? Libertação é o processo pelo qual os oprimidos, partindo de sua própria condição cultural, e aceitando-a como verdadeiramente expressiva de suas dores e aspirações, se lançam na transformação do mundo. O problema dos pobres não será resolvido enquanto os ricos se decidirem a dar-lhes uma fatia maior do bolo. A questão não é esta. O problema é: quem faz a história? Quem determina as formas pelas quais a sociedade se organiza? Quem escolhe as metas a serem atingidas? O problema dos oprimidos é que eles são fracos e impotentes. A história se faz sem que a sua voz seja ouvida. O que Paulo Freire pretendia era dar coragem aos pobres para falar. E, daí, coragem para se tornarem criadores do seu próprio mundo. Note-se o valor positivo da cultura do povo. É daí que devem partir os projetos de transformação social. Um mundo livre e humano é aquele que é um espelho das dores e aspirações que se encontram presentes naquilo que os oprimidos produzem como cultura. Outros movimentos em que a cultura popular apareceu como um valor positivo e que tinham por objetivo despertar o seu potencial político foram o Movimento de Cultu-

ra Popular, iniciado em 1960, e que contou com a participação ativa de membros da Juventude Universitária Católica (JUC) e o Movimento de Educação de Base (MEB), diretamente ligado à CNBB. Iniciado em 1961 e depois de passar por um período de grande expansão, declinou rapidamente depois de 1964.

A temática da significação antropológica e política da cultura popular nasceu como resultado do colapso dos mitos desenvolvimentistas. “O planejamento, *in abstracto*, revelou-se um equívoco. Nenhuma política democrática, nenhum cuidado de humanização do cotidiano pobre guiou o processo de industrialização e urbanização. Na linguagem de um grande economista que viveu as suas diversas fases: ‘A maioria dos investimentos industriais efetuados no Brasil entre 50 e 60 não contribuiu em nada para a mudança da estrutura de emprego da população’. O ‘desenvolvimento’, nos moldes em que foi executado, agravou os desníveis econômicos e políticos”. 28 Os mitos da racionalidade científica e tecnológica, bem como as esperanças políticas e democráticas que deveriam vir no bojo da urbanização e da secularização se revelaram como nada mais que ídolos. Onde é que havíamos perdido o caminho? Pensava-se que a jornada para um futuro novo passaria pela liquidação do arcaico e do sacral. Mas o que ocorreu não havia sido previsto. Liquidado um tipo de irracionalidade, defrontávamo-nos com uma outra, maior ainda, que não sabíamos como exorcizar. A lição clara de Weber não havia sido levada em consideração: a racionalidade científica exige o desencantamento do mundo. Mas ela exige também processos cada vez mais racionais de controle e repressão. O círculo racional se fechava. Mas, como bem havia observado Mannheim, ‘em certas circunstâncias, nada contém impulsos mais irracionais que uma visão de mundo intelectualista e plenamente auto-suficiente’. 29 De quem é a culpa? É evidente que a ciência tem parte da responsabilidade. Mas não toda. Porque a ciência não tem pernas. Ela vem sempre à cavalo. O que não foi percebido por aqueles que se dedicavam à ciência é que “a ciência ‘pura’ acompanha sempre o curso da dominação”. 30 Propuseram um ideal científico que deveria se expandir horizontalmente pelo povo. Mas o povo foi educado (se é que foi) através do caminho tantas vezes denunciado por Paulo Freire: educação bancária, em que uma elite faz depósitos de conhecimento no educando, na esperança de que este conhecimento venha a soterrar, definitivamente, a herança cultural que ele trazia consigo. As elites continuavam a deter o monopólio da ação histórica. O povo, pelo próprio processo educacional, era reduzido à condição de objeto da história. A cultura séria deveria triunfar sobre a cultura popular. É neste contexto que a cultura popular emerge como temática. Por um lado, tratava-se de um protesto contra a repressão a que o popular se encontrava submetido e, por outro, uma busca de alternativas políticas para o beco sem saída em que nos encontrávamos.

8. Riolando Azzi preparou uma cronologia de eventos marcantes na Igreja Católica desde o início da década 4e 50 até os nossos dias e que deverá aparecer em próximo número do periódico *Religião e Sociedade*. A sua leitura revela urna vertiginosa evolução. Os anos 50 revelam uma Igreja ainda introvertida e preocupada com problemas institucionais e “religiosos”. A partir de 1964, entretanto, ela começa a sentir de maneira crescente as pressões do Estado brasileiro, pressões estas que chegam ao limite da violência policial. Este novo estado de coisas tornou evidente que o Estado brasileiro havia realmente se secularizado. Não mais necessitava da legitimação ideológica da Igreja. Legitimava-se com bandeiras totalmente seculares: desenvolvimento com segurança, milagres econômicos com a repressão da oposição, ordem e progresso. Pela primeira vez a Igreja se descobriu marginalizada politicamente e isto fez emergir, como problema central, a questão das relações entre a Igreja e o Estado. Ainda que o quisesse ela não mais poderia se entender como “mecanismo ideológico de Estado”. Igreja marginalizada e perseguida, ela foi forçada a se perguntar acerca de suas lealdades e alianças. Reprimida pelos poderosos, ela descobriu a sua solidariedade com os oprimidos.

Por outro lado, a “teologia da libertação”, ainda não formulada, e que havia sobrevivido de maneira marginal, se apresentou como a alternativa ideológica coerente capaz de dar sentido ao novo momento histórico por que a Igreja passava. Com a conferência de Medellín a “teologia da libertação” deixou de ser expressão de grupos para-eclésiásticos. radicais, e foi elevada à condição de voz do episcopado latino-americano.

Que significaram estes desenvolvimentos para a sociologia da religião?

Em primeiro lugar a metamorfose da Igreja, juntamente com a crise da ideologia da secularização, fizeram com que a Igreja emergisse como objeto de importância fundamental, para os círculos acadêmicos. O que chamava a atenção era não somente o conflito da Igreja com o Estado totalitário mas a sua estreita e orgânica ligação com o povo comum. A Igreja podia falar de uma forma que o povo entende. Este não era, definitivamente o caso das elites universitárias.

Em segundo lugar, as relações entre Igreja e Estado se tomaram num problema a ser elucidado histórica e sociologicamente, pela própria Igreja.

E, por último, a descoberta das duas Igrejas, a dos fortes e a dos oprimidos, das elites e do povo, acoplada com a crise dos mitos desenvolvimentistas e a novo

interesse na cultura popular, fizeram com que no seio da própria Igreja surgisse um interesse novo pela religiosidade popular.

Demos a esta seção do nosso artigo o título de “As Igrejas e a Sociologia da Religião” porque desejávamos indicar os eventos sociais que nas décadas de 50 e 60 contribuíram para uma alteração nos quadros gerais em que a investigação científica da religião se processa. Modificou-se a ideologia da Igreja, criaram-se condições internas às Igrejas para que a teoria sociológica fosse usada de maneira crítica e não meramente instrumental, alteraram-se as relações entre a Igreja e o Estado, Igreja e classes populares, formou-se um plantel de sociólogos a partir daqueles que, em decorrência de tensões internas, foram levados a abandonar a Igreja, a religião - problema já resolvido dentro dos quadros teóricos tradicionais - ressurgiu com uma nova significação para os setores acadêmicos. Vamos dedicar alguma atenção a alguns destes desenvolvimentos. Notamos, entretanto, que permanece a tônica antiga: não existe nenhum interesse, por parte dos sociólogos da religião brasileiros, na elaboração de qualquer coisa semelhante a uma grande teoria. A pressão da situação política é de tal ordem que o que se busca é a elucidação de problemas politicamente significativos, dentro do quadro presente de conflitos e alternativas.

#### *g) Investigações sobre o Protestantismo*

Os primeiros estudos sobre o Protestantismo no Brasil foram realizados por Emílio Willems, cientista alemão que permaneceu entre nós de 1936 a 1949. A princípio, estudou o Protestantismo dentro dos processos de aculturação de migrantes alemães dentro da sociedade brasileira e, posteriormente, o fenômeno do crescimento pentecostal dentro do quadro da transição rural-urbano.

A situação peculiar de Willems, entretanto, não me permite incluí-lo dentro de uma sociologia brasileira, muito embora tenha trabalhado sobre problemas brasileiros.

Émile Leonard, de maneira idêntica, foi um estrangeiro que examinou a história do Protestantismo brasileiro da perspectiva dos seus interesses peculiares de historiador europeu.

As primeiras tentativas de uma compreensão sócio-política do Protestantismo brasileiro, empreendida por brasileiros, se encontram ligadas à fermentação ideológica do final da década de 50, e foram patrocinadas pelo Setor de Igreja e Sociedade, da Confederação Evangélica do Brasil que, naquela época, não podia fugir à

dinâmica dos acontecimentos na ordem secular. Em 1964, entretanto, este setor foi dissolvido, e a Confederação não mais se interessou por investigações “perigosas”.

O crescimento do Pentecostalismo foi fenômeno que atraiu a atenção não só de setores eclesiásticos (tanto a Igreja Católica quanto agências Protestantes internacionais subvencionaram pesquisas nesta área) quanto de cientistas acadêmicos, dado o interesse deste fenômeno como sintoma das transformações sociais por que o país passava. Como já indiquei, os enfoques podem ser classificados, grosso modo, em abordagens funcionalistas e de classes sociais.

O Protestantismo histórico não atraiu a atenção nem dos setores eclesiásticos, nem dos setores acadêmicos (exceção feita aos cientistas estrangeiros a que já nos referimos). Movimentos estagnados, não possuíam condições internas para promover uma auto-avaliação sociológica, especialmente depois das crises internas dos anos 50, provocadas exatamente pelos “inconformados” que empregavam a sociologia como arma de ataque. Com um crescimento puramente vegetativo ou tendendo para zero, não tinham nenhum segredo (como os Pentecostais) que merecesse os esforços da compreensão da Igreja Católica. Por que razão a inteligência acadêmica deveria se preocupar com eles, quando havia tantos outros fenômenos importantes a desafiar a sua capacidade de análise?

Os cientistas que se dedicaram a fazer uma análise crítica do Protestantismo são, todos eles (na medida em que conheço), ex-pastores, ex-seminaristas, ex-líderes leigos forçados a deixar suas funções. Não se encontra em seus trabalhos a atitude amorosa que marca, por exemplo, os relatos de E. Leonard. Os trabalhos, sem exceção, procuram as relações do Protestantismo com os processos de invasão cultural e ideológica que marcaram a expansão colonial norte-americana. O Protestantismo é analisado como uma ideologia repressora, totalitária, capitalista, que se encontra em casa num Estado Capitalista e totalitário. O que explicaria, em parte, o seu silêncio no Brasil após 1964. 32

#### *h) Igreja e Estado*

Os conflitos entre Igreja Católica e Estado no Brasil provocaram problemas de alta significação teórica. Em primeiro lugar, a função necessariamente legitimadora da ideologia religiosa foi colocada em questão. Se, em períodos anteriores, os quadros ideológicos exigiam que a religião fosse identificada com as forças mais reacionárias do país, agora estas mesmas ideologias são questionadas. Pode-se iden-

tificar o arcaico com o reacionário e o racional com o revolucionário? Será que o próprio desenvolvimento histórico não nos surpreende com curiosas inversões-, de sorte que o racional se torna uma ideologia reacionária, e do arcaico vêm as visões críticas do presente? Como relacionar o comportamento da Igreja com as classes sociais? Será que as tendências ideológicas contraditórias, em torno das quais se construíram os conflitos de 50 e 60 se superpõem às linhas demarcatórias entre uma classe e outra? Se, hipoteticamente, este não for o caso, teríamos invocar uma relativa autonomia dos fatores ideológicos para explicar as diferenças? Todas estas questões giram em torno da problemática Igreja-Estado, que se tornou o ponto central das discussões do momento e que dada a sua novidade, ainda não produziu obras de vulto sobre o assunto. Tem ela merecido, entretanto, a atenção dos cientistas e tem-se feito presente nos debates acadêmicos.<sup>33</sup>

De uma perspectiva da Igreja, o conflito fez com que o Estado emergisse como problema central a ser analisado de um ponto de vista histórico e político. A questão da terra, a situação dos índios e dos direitos humanos a doutrina da herança nacional, estes têm sido os problemas da hierarquia Católica brasileira e em todos eles o que está em jogo é a questão do autoritarismo estatal. É curioso notar que o Estado tem reagido frequentemente de forma “teológica”, invocando a clássica divisão de áreas de competência: a Igreja tem jurisdição sobre o sobrenatural, enquanto que ao Estado compete reger o natural. Mais curioso ainda é que setores “liberais” da imprensa (O Estado de São Paulo, em particular), enquanto opostos ao Estado, em virtude de sua interferência na livre circulação de ideias e livre circulação de interesses econômicos (*laissez-faire!*) tem apoiado o Estado contra a Igreja Católica. Por razões óbvias: o compromisso da Igreja com as classes pobres a leva muito próximo de uma opção socialista, o que contraria os interesses do empresariado capitalista liberal. Esquematisando as posições, diríamos que o Estado brasileiro já compreendeu que o desenvolvimento do, capitalismo exige a criação de mecanismos coercitivos fortes. Doutra forma não se pode criar a racionalidade de que o capitalismo depende. Os setores liberais do empresariado ainda alimentam a ilusão de um sistema de livre competição protegido por um Estado frouxo e democrático. A Igreja tenderia a concordar com o diagnóstico do Estado, acerca da relação entre capitalismo e repressão. Mas enquanto isto justificaria a repressão, do ponto de vista do Estado, o mesmo fato tomaria o capitalismo ilegítimo, do ponto de vista da Igreja.

### *i) Religiosidade Popular*

O estudo da religiosidade popular passou por dois momentos ideológicos ra-

dicalmente distintos. No primeiro deles o popular era identificado com o exótico. E o uso desta categoria estética se liga ao domínio da ideologia da secularização e do desenvolvimentismo. No segundo, o popular é apreendido como fenômeno antropológicamente significativo e politicamente fundamental. Antropológicamente significativo porque, ao invés de ser construído como sobrevivência de um arcaico e como sintoma de descompasso cultural, é tomado como expressão de resistência: a religiosidade popular é um protesto contra uma realidade estranha (cultural, econômica, política) que é imposta de cima para baixo, que não brotou do próprio povo. Como o povo que produz este tipo de religiosidade é impotente, o seu protesto não pode; no momento, assumir uma forma notadamente política. Entre a recusa de ajustamento e a impossibilidade de ação política efetiva, o protesto assumiria uma forma simbólico-religiosa. A religiosidade popular, assim, seria um ato político camuflado, comprimido como uma mola, à espera do momento para a sua revelação e expressão. O arcaico se transfigura em utópico, a aparente presença do passado se transforma em anúncio do futuro, a memória toma-se profecia.

Esta nova interpretação da religiosidade popular explica a aliança de “teologia da libertação” com aquilo que, até bem pouco tempo, era considerado, pela própria Igreja, como alienação a ser erradicada. Por detrás desta nova construção do objeto “religiosidade popular”, entretanto, se encontram várias alterações ideológicas e políticas anteriores: o colapso do desenvolvimentismo; a perda, por parte da Igreja, de sua posição privilegiada junto aos donos do poder; a descoberta do potencial político da cultura popular, no início dos anos 60.

Toma-se muito difícil fazer uma análise da literatura existente sobre o assunto, pois é aqui que se concentra a grande maioria das investigações. Como já indicamos em uma nota, a revista *Religião e Sociedade* publicou, em maio de 1977, uma bibliografia incompleta sobre religiosidade popular no Brasil com cerca de 326 títulos. Merece menção o impacto da temática da religiosidade popular sobre a historiografia. Privilégio esta obra com uma citação específica por ser um caso único, em oposição à enorme quantidade de investigações na área da sociologia: *História da Igreja no Brasil Ensaio de Interpretação a Partir do Povo* (Petrópolis, Vozes, 1977). Parte de um projeto ambicioso que pretende reescrever a história da Igreja na América Latina, adotou como seu objetivo “compreender a história da Igreja a partir do povo, a partir do pobre. Dá-se assim um instrumento de interpretação às forças de libertação e conscientização atualmente vivas no Continente, e ao povo uma consciência . histórica”. Sabe-se que a história é um poderoso instrumento ideológico de legitimação, pois ela é, via de regra, escrita pelas elites dominantes. O que se pre-

tende, aqui, é escrever uma história da perspectiva da religiosidade popular: como é que o povo viveu suas experiências? Como é que ele contou as suas experiências? “Daí o interesse na cultura popular e suas manifestações (romarias, imagens, festas, santuários, confrarias, missões, etc.)” (pp. 9-10), como fontes para a reconstrução histórica.

Após o desencanto com a racionalidade tecnológica segue-se a descoberta da religiosidade popular. Teremos aqui a repetição da reação romântica contra o formalismo frio, cerebral, anti-emocional do Iluminismo? Uma versão latino-americana do fenômeno “contra- cultura” norte-americano em oposição aos mecanismos repressores da sociedade capitalista opulenta? É impossível prever. Já existem, entretanto, advertências de que é perigoso romantizar a cultura popular. Talvez este conceito seja por demais abrangente e indefinido, não suficientemente problematizado por meio de uma análise de suas ambiguidades. Pentecostalismo e Umbanda - não podem estas religiões ser classificadas como populares? Mas podem ser caracterizadas como fenômenos de resistência cultural? A resposta já oferecida pela investigação científica, seja de uma perspectiva funcionalista, seja de uma perspectiva de classes sociais, é negativa. O popular pode também ser integrado no sistema capitalista: remendo velho em pano novo. Vai-se o remendo, fica o pano. Esta problemática está merecendo a atenção de sociólogos, muito embora as investigações estejam numa fase incipiente. Sabe-se, por exemplo, que a “cura divina”, um tipo de Pentecostalismo orientado para o problema de enfermidade e saúde, expande-se rapidamente, através de receitas densamente sacrais e mágicas. O curioso, entretanto, é que o sacral e o mágico estão sendo administrados segundo normas empresariais da organização capitalista, tanto assim que um dos seus estudiosos (Duglas Teixeira Monteiro) a elas se refere como “empresas de cura divina”. Não teremos aqui uma situação clara em que o popular foi reduzido à condição de mercadoria, e é vendido e comprado segundo a lógica dos valores de troca?

## **V - CONCLUSÕES**

Propusemo-nos a sugerir pistas para uma sociologia da religião no Brasil. Para isto tentamos relacionar a construção teórica do objeto “religião”, as temáticas privilegiadas e o lugar institucional desta ciência com a evolução da problemática concretamente vivida pelo país e as alterações dos quadros ideológicos que regularam a sua compreensão. Não é necessário dizer que o próprio conceito de religião passou por uma metamorfose radical desde sua compreensão como fenômeno exótico, até sua captação como fenômeno politicamente significativo. Meta-

morfoseou-se também a compreensão da Igreja, de instituição comprometida com os poderosos, a instituição com potenciais contestatórios. Não é necessário enfatizar a contribuição da sociologia, em geral, e da sociologia da religião, em particular; neste processo. Como resultado temos hoje, no Brasil, um novo interesse na religião e na sociologia da religião. Ampliam-se os debates e os lugares institucionais para as investigações nesta área. Dentre as instituições que se dedicam especificamente à investigação dos fenômenos religiosos temos de mencionar o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), ligado à Igreja Católica, o Centro de Estudos da Religião, organizado em torno de um núcleo de professores da Universidade de São Paulo (USP) e o Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), que no momento empreende uma investigação, na qual estão envolvidos cientistas de várias partes do país, sobre “Religião e Classes Sociais” e “Religião e Política”. Ainda não temos, em nossas Universidades, nem Departamentos de Religião e nem pós-graduações nesta área. Mas a religião já deixou de habitar as margens do interesse dos cientistas e se tornou temática central dos debates atuais. Surgiu, em 1977, o primeiro periódico acadêmico dedicado exclusivamente à análise do problema da religião, *Religião e Sociedade*.

As transformações que mencionamos só foram possíveis, entretanto, porque se metamorfosearam também os ídolos que a comunidade científica havia erigido como absolutos. Cada reestruturação do objeto de conhecimento revela uma reestruturação paralela do sujeito cogniscente. Sujeito e objeto se relacionam dialeticamente. Enquanto o mito da ciência pura e o ideal de uma cultura erudita prevaleceram, a religião tinha de ser mantida segregada nos limites do exótico, do irracional, do conservador, do arcaico. Quando as relações entre a ciência pura e a cultura erudita com as relações de dominação se revelaram, sob as evidências do nosso desenvolvimento histórico, o mito caiu por terra. Creio que somente agora estamos em condições de compreender a advertência profética de Max Weber, no fim de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Não podíamos compreendê-lo, porque pensávamos que Weber estava apenas fazendo uma interpretação sociológica da história passada e ignorávamos que toda leitura lúcida do passado se abre para a profecia:

“Ninguém sabe quem irá viver nesta jaula no futuro, ou se no fim deste tremendo desenvolvimento novos profetas surgirão, ou se haverá um grande renascimento de velhas ideias e ideais, ou, se nada disto ocorrer, petrificação mecanizada, adornada de um sentimento convulsivo de importância própria. Mas acerca deste último desenvolvimento cultural, pode-se dizer, verdadeiramente: ‘Especialistas sem espírito, sensualistas sem coração; esta nulidade imagina haver atingido um nível de civilização nunca dantes atingido.’”<sup>34</sup>

## NOTAS

1. Para uma análise do desenvolvimento da ideologia da Universidade no Brasil, consulte-se a obra de Mota, Carlos Guilherme, *Ideologia da Cultura Brasileira*. São Paulo, Ática, 1977.
2. Gouldner, Alvin. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, Avoir Books, 1971, p. 26.
3. Queiroz, Maria Isaura Pereira de. "Desenvolvimento, no Brasil, das Pesquisas Empíricas em Sociologia. Ontem e Hoje". In: *Ciência e Cultura*, vol. 24, n.º 6, 1972, p. 513.
4. Gouldner, Alvin, op. cit., p. 24.
5. Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York, The Free Press, 1969, pp. 13 e 474.
6. Gerth & Mills. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York, Oxford University Press, 1958, p. 267.
7. Camus, Albert. *The Rebel*. New York, Vintage Books, 1951, p. 196.
8. Queiroz, Maria Isaura Pereira de. op. cit., p. 512.
9. Ibid., p. 512.
10. Bosi, Alfredo. "Um Testemunho do Presente". In: Mota, Carlos Guilherme, op. cit., p. iv.
11. Ibid., p. iv.
12. Mota, Carlos Guilherme, op. cit., p. 175.
13. Ibid., pp. vi-vii.
14. Ibid., p. 246.
15. Ibid., p. 22.
16. Queiroz, Maria Isaura, op. cit., p. 517.
17. Mota, Carlos Guilherme, op. cit., p. 63.
18. Existe uma vastíssima literatura sobre os fenômenos exóticos e não é possível catalogá-la aqui. A Revista *Religião e Sociedade* (a/e Rubem César Fernandes, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Conjunto de Antropologia, UNICAMP, Cidade Universitária Barão Geraldo 13.100 Campinas, Brasil), publicou uma bibliografia sobre o assunto, com cerca de 326 títulos.
19. Monteiro, Douglas Teixeira. *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Duas Cidades, 1974, p. 11.
20. Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *Os Messianismos - no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus Editora, 1965, p. 22.

21. Cit. por Mota, op. cit., p. 66
22. Uma larga bibliografia sobre o assunto se encontra na obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz. A bibliografia sobre Religiosidade Popular, publicada por Religião e Sociedade inclui esta área.
23. D'Epina, Christian Lalive. *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance*. Paris, Mouton, 1975, p. 3.
24. Camargo, Cândido Procópio Ferreira de (org.), *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973, pp. 9-10.
25. Bosi, op. cit., pp. ix-x.
26. Este enfoque tem tido um grande peso nas posições da Igreja Católica Brasileira e Latino-Americana, desde Medellín. A chamada “teologia da libertação”, que já produziu uma vastíssima literatura, se constrói sobre este enfoque.
27. Uma bibliografia sobre a “teologia da libertação” será publicada em próximo número de Religião e Sociedade. Veja-se a obra de Torres, Sérgio e Eagleson, John. *Theology in the Americas*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1976, que contém um debate continental sobre o assunto.
28. op. cit., pp. vii-viii.
29. Mannheim, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Globo, 1954, p. 204.
30. Bosi, op. cit., p. vii.
31. O método Paulo Freire é muito conhecido por suas obras Educação como Prática da Liberdade; Cultural Action for Freedom; Pedagogia do Oprimido. O Movimento de Educação de Base tem sido estudado academicamente. Menciono a obra de Kadt, Emanuel de. *Catholic Radicals in Brasil*, London, Oxford University Press, 1970; e o trabalho de investigação que está sendo realizado presentemente por Wanderley, Luiz Eduardo, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
32. Uma análise da sociologia do Protestantismo se encontra no trabalho de Waldo Cesar, Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro, Petrópolis, Vozes, 1973, 48 p., resultado de uma investigação patrocinada pelo Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER). Gostaria de acrescentar os seguintes títulos a mais: Maciel, Elter. *O Pietismo no Brasil*, tese de doutoramento, USP, que deverá ser publicada brevemente; Ramalho, Jether P., Ideologia e Prática Educativa, Rio de Janeiro, Zahar, 1976, que contém uma análise da penetração da ideologia capitalista-liberal norte-americana no Brasil, através das escolas protestantes; Alves, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1978.
33. Praticamente toda a “teologia da libertação” lida com o problema do Estado. O material mais significativo no momento não são as análises teóricas do assunto, mas os documentos do episcopado. Ver Igreja e Governo. São Paulo, Edições Símbolo, 1977; Comblin, Joseph, *A Ideologia da Segurança Nacional: O Poder Militar na América Latina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
34. Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, Charles Scribner's Sons, 1958, p. 182.

## **O BIOPODER À PROVA DE SUAS FORMAS SENSÍVEIS – BREVE INTRODUÇÃO A UM PROJETO DE ETNOGRAFIA DAS HETEROTOPIAS CONTEMPORÂNEAS\***

**Michel Agier**

**Tradução de Maria Clara Guiral Bassi<sup>1</sup>**

Se a antropologia, ciência dos sentidos dos lugares e das relações, se colocar de maneira pragmática, na perspectiva dos usos da filosofia, ela autorizar-se-á a tomar para si dois conceitos que vêm da análise foucaultiana, os de biopoder e de heterotopia: sem se sobrepor exatamente, eles caminham lado a lado, se interpelam, e é assim que serão tratados aqui, partindo do ponto de vista da experiência que tiveram os indivíduos que são seu alvo ou objeto. Esses conceitos assim colocados à prova, podem ajudar o antropólogo a construir uma problemática das emergências e das gêneses (mais do que das perdas) de localidades e identidades, do exílio como condição individual e política maior do século XXI, mais do que o desenraizamento. Isso significa, para a antropologia, pensar o presente e o por-vir a partir das situações vividas e observáveis hoje, na contemporaneidade do próprio pesquisador, mais do que a partir de reconstruções identitárias, territoriais, memoriais e outras retóricas inspiradas em que essa contemporaneidade é prolixa. E isso significa também – por que não? – criar um terreno de troca, de diálogo entre antropologia e filosofia.

### **Biopoder, campo e política: uma filosofia sem sujeito**

O “biopoder” é um poder de vida e de morte; se ele tivesse um horizonte político, seria o totalitarismo, até mesmo a tanatopolítica no sentido em que, para dizer à maneira de Hannah Arendt, “o totalitarismo não tende na direção de um reino despótico sobre os homens, mas para um sistema no qual os homens são supérfluos” (Arendt 1995: 197, Caloz-Tschopp, 2000). Nesse equilíbrio instável entre a vida e a morte em ação, o biopoder designa uma “tecnologia do poder” que supõe uma transparência entre o indivíduo e a “população”. Um conjunto de instrumentos se ocupam, controlam e gerem a vida das “populações”: vidas silenciosas quan-

---

\*texto original: AGIER, Michel « Le biopouvoir à l'épreuve de ses formes sensibles: Brève introduction à un projet d'ethnographie des hétérotopies contemporaines », *Chimères* n. 74, p. 259-270, 2010.

<sup>1</sup>Agradecimentos especiais aos professores Heitor Frúgoli Jr. e Michel Agier pela revisão precisa dessa tradução.

do reduzidas à ficção minimalista de uma massa de indivíduos dessocializados e transportados ao corpo comum da “espécie humana”; transportados até mesmo a animais quando observamos até o fim, hoje, os efeitos do absoluto “direito à vida” (Foucault 1997, Brossat 2010). Essas populações da espécie humana desencarnada e sem alma (ou “vidas nuas”, comentaria mais tarde Agamben) se tornam manejáveis quando são, por sua vez, objetivadas e categorizadas pela medida, pela conta, pela filtragem, eliminando portanto a subjetividade da narrativa política ou social de cada uma dessas vidas. Dessa maneira há uma oposição ou tensão bastante lógica e clara, estruturante do ponto de vista do uso analítico dos conceitos, entre o biopoder e a política, qualquer que seja a finalidade do biopoder (salvar vidas, deixar outras morrer, manter “populações” à distância, para protegê-las ou protegemo-nos delas, etc.).

Mas onde Foucault estabelecia uma ligação entre biopoder e saber (ou ainda entre saber e tecnologia), Giorgio Agamben (1995, 1997) fundiu biopoder e política. Alçando um nível de abstração e alargamento político do conceito inspirado pelas análises de Foucault, mas a um ponto onde essas últimas não teriam ido, Agamben faz do biopoder o princípio em última instância de toda política. Ele o faz especialmente ao dar um lugar exemplar à forma do “campo”.

A transformação do biopoder num modelo situado no coração da política, associada à ideia segundo a qual a encarnação exata desse modelo seria o campo: a formulação é circular, pessimista e retórica, ela fecha o fecho, mas tem contudo a vantagem de relançar a pesquisa empírica, como um sobressalto de alguma forma! Porque, por essa figuração abstrata e dedutiva, o campo é reduzido em última análise a um puro espaço de morte, como foram os campos de exterminação nazistas aos quais Agamben reduz finalmente a figura e o senso do campo em geral, assombrados pelo “espectro do genocídio”, inscritos no único “horizonte da morte”, como notou Alain Brossat (2008). Essa aproximação impede de ver que, por um lado o genocídio não precisa em absoluto do campo – ele pode acontecer na rua, como em Kigali em 1994 – e por outro lado, que os campos representam espaços multiformes e multifuncionais. Espaços do governo mundializado dos indesejáveis, mas também espaços de socialização na exceção ordinária, e enfim espaços políticos (Agier 2008, Bernardot 2008, Kobelinski e Makaremi 2009).

Além disso, do ponto de vista da teoria antropológica e dos debates que a animam, a superposição entre biopoder e política também não se sustenta. Mais exatamente, a fórmula segundo a qual “o campo é o próprio paradigma do espaço

político no momento onde a política se torna biopolítica” (Agamben 1997: 184) suporia, para ser exato, um funcionamento estrutural dos espaços sociais, um mundo sem sujeitos, o que permitiria uma reificação pura e simples do biopoder. Toda essa representação deixa de lado a questão dos sujeitos e da subjetivação política<sup>1</sup>. É essa ausência que permite concluir logicamente o “fim da cidade”<sup>2</sup> e a dominação do campo como “paradigma biopolítico do Ocidente”. Assim a política se confunde com o exercício do biopoder do qual o campo é a sua realização, enquanto a questão da subjetivação permanece inexplorada.

### **Pedaços de espaços flutuantes: do biopoder às heterotopias**

É essa relação a três – biopoder, política e campo – que eu gostaria de contestar aqui, para opô-la finalmente às formas do acampamento e do gueto tanto como formas sensíveis do biopoder quanto como lugares de uma subjetivação que eventualmente escapa à ordem do biopoder e o contradiz, e até mesmo se lhe opõe pela política. Efetivamente, a questão que o antropólogo pode opor a essa visão sem sujeito de um poder sobre a vida, o qual permanece contudo obrigatório e dominante, é em primeiro lugar: pode-se verificar o biopoder e qual é seu alcance? Convém retornar à realidade governamental que ele institui antes de pensá-lo no coração e no princípio da política. Antes de verificar sua “verdade”, há a realidade que ele constrói através dos artefatos e das suas realizações, ou seja através de formas indispensáveis: deve-se traçar o seu perímetro para poder percorrer sua superfície, fazer a etnografia. De onde surge a ligação lógica, imediata do ponto de vista da pesquisa, entre o biopoder e as heterotopias, ao invés da ligação abstrata entre biopoder e política.

Me apoio aqui em um material que resulta de pesquisas em campos de refugiados, de deslocados internos e em acampamentos “auto-estabelecidos” na África negra principalmente, e de maneira mais sucinta no Oriente Médio e na Europa (Agier 2008, Agier e Prestianni 2011). Desses lugares de pesquisa, que são todos estabelecimentos humanos separados da ordem social e estatal visível e acessível, pode-se dizer que são “produtos derivados” e assim verificações sociológicas do biopoder – enquanto gestão das populações e dos territórios, sob a forma de um governo dos indesejáveis – e que eles são heterotópicos, ou seja, “tipos de lugares que estão fora de todos os lugares, ainda que sejam efetivamente localizáveis” (Foucault 1984). Que eles sejam localizáveis nos permite precisamente observá-los, de passar um determinado tempo neles, e assim compreender sua experiência interior para descrevê-los. Esses “lugares fora de todos os lugares” – que eu chamei fora-de-lu-

gar de maneira genérica nas minhas pesquisas sobre os campos, acampamentos e guetos – colocam em jogo três princípios de exterioridade – três ex que encarnam a potência de rejeição no limite, ou até mesmo soberana: a extraterritorialidade, a exceção, a exclusão. Percorrendo as heterotopias, entra-se portanto na realidade do biopoder.

As heterotopias se constituem primeiro como foras, localizadas nas bordas ou nos limites da ordem normal das coisas: elas são assim caracterizadas pelo confinamento e pela extraterritorialidade. Uma outra noção foucaultiana, a de “fechados para fora”, mesmo se ficou no estado de slogan, serve como apoio para a descrição das heterotopias: é sobre os “boat people” do Vietnam, os barcos cheios de refugiados errantes sobre o mar, que no começo dos anos 1980 Michel Foucault declarou, durante uma intervenção militante, “Os refugiados são os primeiros fechados para fora!”. Ele dissera alguns anos antes: “O navio é a heterotopia por excelência.”<sup>3</sup> Um inventário dos “pedaços de espaços flutuantes” (Foucault 2009: 35) é possível: eu o detalho e o analiso mais tarde sob a representação de um esquema de formas e figuras ligadas entre si. Deveriam entrar aí também as pequenas ilhas de Nauru e de Christmas no Oceano Pacífico, que são utilizadas pelo governo australiano como vastos centros de retenção para exilados afegãos e sri-lanqueses que são incapacitados de penetrar o território australiano para lá fazer um pedido de asilo, ou ainda os navios encomendados à Europa por um alto funcionário público grego para circular pelo Mediterrâneo e parar, deter e reenviar os migrantes antes que eles coloquem os pés em solo europeu. Barcos, ilhas, zonas de espera portuárias, hangares, centros de retenção, campos de refugiados: o fato que esses fora-de-lugar, sejam constituídos de verdadeiros “pedaços de espaços” indica a possibilidade de uma aglomeração confinada e durável, mantida à distância.

Mas a extraterritorialidade pode também se tornar ficção realizada sob uma outra forma, como por exemplo, a de zona de espera “flutuante”: assim, na França, a assim chamada lei Sarkozy de novembro de 2003 definiu a extraterritorialidade como tudo aquilo em torno do estrangeiro indesejável: “a zona de espera se expande, sem que se seja necessário tomar uma decisão particular, aos lugares nos quais o estrangeiro deve estar”. Mais precisa ainda na ficção extraterritorial, a nova lei relativa “à imigração, à integração e à nacionalidade”, votada em outubro de 2010 pelo parlamento francês, cria automaticamente a “zona de espera” em todo lugar, qualquer que seja (uma praia, uma trilha na montanha...), onde um estrangeiro em “situação irregular” coloque o pé em solo francês, a fim de considerá-lo juridicamen-

te fora do território nacional. Onde quer que vá, o corpo do estrangeiro indesejável é rodeado por um “lugar” próprio que se desloca com ele, fora de todos os lugares.

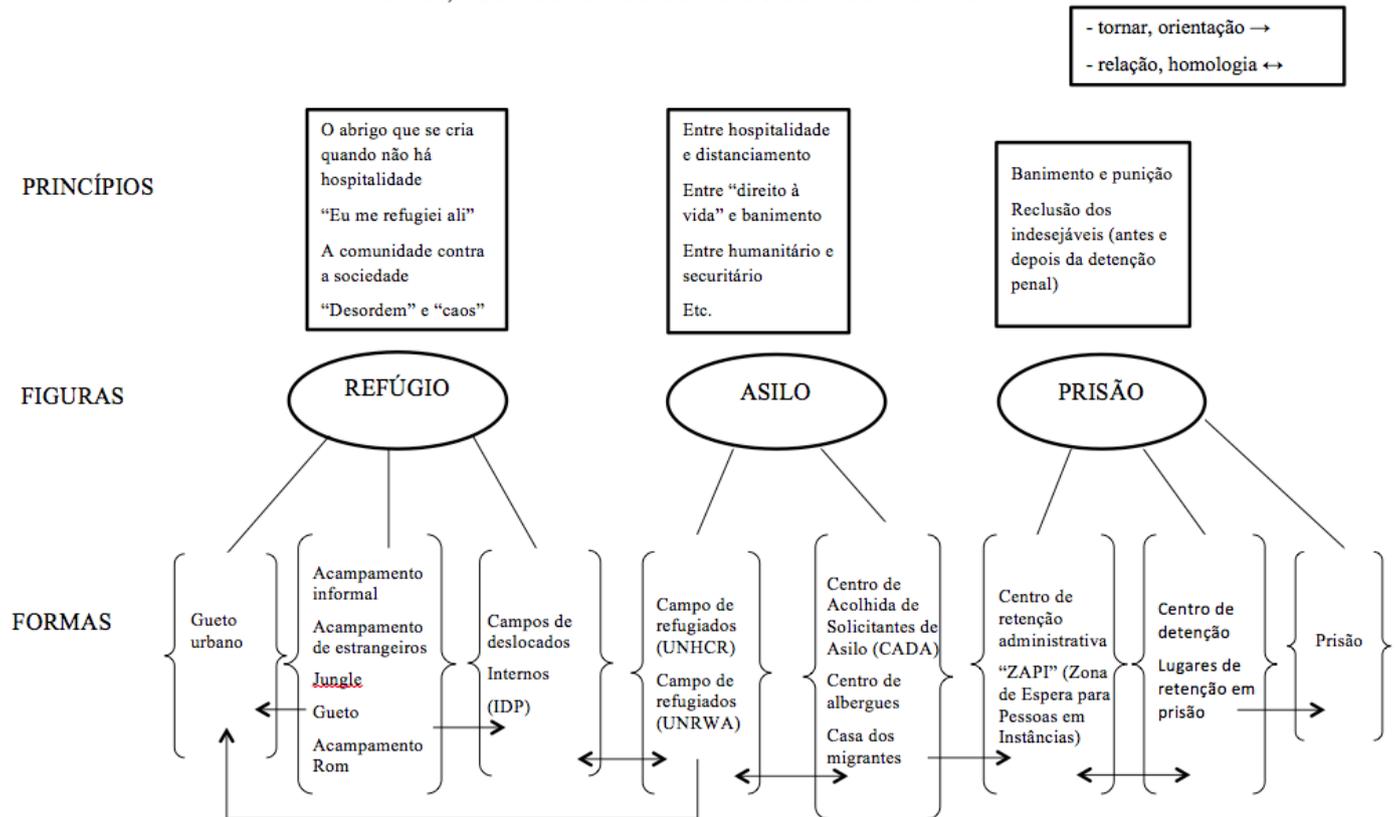
Vê-se que um regime político e jurídico de exceção está associado a essa extraterritorialidade. Do ponto de vista do poder soberano que decreta a heterotopia, a ficção do fora é uma pura miragem sem pensamento próprio nem identidade: seu espaço real está ocupado pelo “dentro” de um outro Estado, ou então por um artefato material ou jurídico no seio daquele que exclui. Dito de outra forma, os “fechados do lado de fora” são na verdade “colocados à distância dentro”. É num duplo constrangimento entre um dentro inacessível e um fora sem substância que o biopoder constitui seu artefato – os objetos barco, ilha ou campo como lugar de confinamento e lugar de vida. Esse parece se colocar no meio do vazio, e contudo ele está sempre “colado” à fronteira de uma ordem social e nacional. Porém, quaisquer que sejam seus gestores efetivos (humanitário, administrativo ou comunitário), os espaços assim colocados na heterotopia têm por característica comum afastar, atrasar ou suspender qualquer reconhecimento de uma igualdade política entre os ocupantes desses espaços outros e dos cidadãos comuns: existe um regime de exceção político associado a esses espaços e colocados em prática pela ficção de extraterritorialidade. Uma porta, um fosso, uma barreira ou um portal devem sempre ser ultrapassados para integrar esse modo de vida à parte. O distanciamento pode ser decretado para isolar em algum lugar uma “crise” (os efeitos específicos de uma doença ou de uma guerra) ou um “desvio” (delinquência social ou situação “irregular”): é o que funda as clínicas psiquiátricas, as prisões ou as casas de repouso enquanto heterotopias, segundo Foucault (1984: 756). Um regime extrapolítico, fora da política, define a gestão das populações colocadas e controladas no seio desses espaços e segundo atribuições categoriais exclusivas: pessoas que uma administração define como anormais, velhas, refugiadas, vulneráveis, delinquentes, inválidas, etc., se encontram assim identificadas e reagrupadas à distância. Mas fixando-as e reagrupando-as em coletivos, esses espaços outros fazem de seus ocupantes párias duradouros, socialmente “outros”.

Assim, à exceção no plano jurídico e político, à extraterritorialidade no plano da organização dos espaços, dos lugares e das fronteiras, está associado um terceiro termo, a exclusão, definida do ponto de vista de seu (não-) lugar dentro da estrutura social e estatal. Os primeiros espaços onde o refúgio auto-estabelecido vai se abrigar são os interstícios, as construções abandonadas, os terrenos vagos, as florestas (ou fragmentos de floresta no quadro urbano), os cais. O estado de abandono desses espaços confirma e redobra a ausência de cidadania territorial daqueles que os

ocupam: nem o Estado do qual eles têm a nacionalidade, nem aquele de seu exílio garantem o exercício localizado de uma cidadania nos lugares liminares onde eles se encontram, ou os garantem apenas a vida como proteção. É aqui que se apoia a retórica humana do “direito à vida”, sobre o fio tênue que separa o “fazer viver” e o “deixar morrer”, e que torna aceitável ou até invisível, na democracia, a exclusão dos direitos sociais do cidadão que caracteriza os indesejáveis: “Nós somos fora da lei, ninguém o sabe, e porém cada um nos trata como tais” (Kafka 2008: 62, Agier 2011). Os acampamentos informais e “clandestinos”, produtos derivados da rejeição, juntam-se então aos campos, zonas e centros oficiais, humanitários ou administrativos, que são seu produto direto. Seus ocupantes são socialmente excluídos, o que não impede um uso pontual e geralmente não oficial de sua força de trabalho na margem, em certos setores de grande consumo de trabalho ocasional e clandestino, como o pequeno comércio, o emprego doméstico, a construção ou o trabalho agrícola. A heterotopia nem sempre é sinônimo de inatividade econômica, e da condição extraterritorial e excepcional existe também para todos os fins úteis, e especialmente para facilitar um uso ilegal da força de trabalho de carácter sazonal, temporário, etc., daquelas e daqueles que são mantidos à distância<sup>4</sup>.

### **Prisão, asilo, refúgio. Figuras contemporâneas da heterotopia**

A implementação do biopoder nas heterotopias constrói um limite cada vez mais ancorado: uma margem urbana, uma margem do Estado, um limite do humano. Para encontrá-las na pesquisa, podemos reconhecer as heterotopias contemporâneas pela forma como elas associam essas características de extraterritorialidade, de exceção e de exclusão. A partir disso, é possível precisar as coisas e associar diferentes formas e figuras do afastamento e do limite. Indiretamente, elas designam os terrenos de pesquisa sobre as heterotopias contemporâneas. Três figuras de referência permitem encontrá-las: são elas a prisão, o asilo, o refúgio. Elas apresentam uma estreita relação umas com as outras, ao mesmo tempo porque representam todas as três uma forma de reclusão de seus ocupantes (“fechados para fora”), como também porque são marcados pela ambivalência que as liga: a gestão dos indesejáveis se encontra na população das prisões, o aprisionamento se encontra no asilo para uma parcela, o asilo é para alguns um refúgio. Essas figuras estão presentes, encarnadas em diferentes formas reais de espaços à parte, espaços outros que se tornam todos mais ou menos rapidamente os espaços dos outros. A forma da prisão num extremo, e a do gueto urbano em outro, representam os dois polos limite em direção aos quais tende o sentido dessas heterotopias. É ao menos o que se observa hoje nesses lugares sempre que se possa fazer uma etnografia comparativa e integrada. Representa-se esse conjunto articulado de figuras e formas no gráfico abaixo:



Alguns comentários para sustentar esse gráfico. A prisão representa um primeiro modelo nessa paisagem global; ela é um polo ao mesmo tempo extremo e ambivalente para pensar em geral o sentido e as práticas da reclusão dos indesejáveis. De fato, a prisão é em geral o lugar de uma punição e de um banimento, mas também, nas prisões contemporâneas, ela se tornou o espaço de gestão das populações indesejáveis: os tempos de reclusão aumentam, essencialmente antes e depois do tempo de cumprimento da pena, ou seja, fora do direito penal, exatamente como a demografia da população carcerária aumentou sensivelmente nos últimos anos, a tal ponto que a prisão aparece hoje como uma das formas de reclusão dos indesejáveis, particularmente na França e nos Estados Unidos, dois países onde a prisão confina os estrangeiros e os excluídos<sup>5</sup>. Além disso, no quadro da política europeia, e em particular da francesa, de retenção e expulsão dos estrangeiros indesejáveis, a prisão também se tornou o lugar onde se realiza a retenção dos estrangeiros "em situação irregular" enquanto faltam lugares no centro de retenção (Beaulieu-Garnier 2010). Enfim, os centros de retenção administrativos na França (ou centros de detenção na maioria dos outros países europeus), ou ainda as Zonas de espera de pessoas em instância (ZAPI, em francês), se não pertencem a um sistema penal, são de qualquer forma lugares de reclusão administrativa sob controle policial.

A figura do asilo representa um segundo modelo simbolicamente forte, mas também ambivalente: o asilo é o acolhimento e a porta de acesso ao mundo comum, mas também o próprio lugar de reclusão, e de distanciamento de um indesejável (louco, idoso ou estrangeiro). O asilo que é dado tem o mesmo nome que o asilo que fecha. O asilo, em seus muros, é assim a implementação de uma ficção extraterritorial no próprio seio das cidades. É o que aproxima os mundos vividos dos Centros de acolhimento para solicitantes de asilo na França (CADA, em francês) (Kobelinsky 2010), e os campos de refugiados do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) na África ou na Ásia. E é o que explica o mesmo mal-estar do qual ressentem os trabalhadores sociais que intervêm nos CADA e os trabalhadores humanitários nos campos de refugiados. Em sua vida interna, as formas materiais e sociais advindas desse princípio ambivalente do asilo são lugares de tensão, conflito ou mal-estar, pois os atores (abrigados/fechados e intervenientes) são mantidos, numa temporalidade suspensa, na incerteza das regras comuns de sua existência.

Enfim, a figura do refúgio age na justificativa e na gestão dos campos de refugiados, já que, viu-se que advém largamente do asilo dos banidos, do afastamento da territorialidade, da lei e da sociedade dos Estados-nação, mas age também e essencialmente sob a forma do acampamento “auto-organizado”. Isso diz respeito aos campos de IDP (Internally Displaced Persons): lugares de refúgios estabelecidos por deslocados internos (pessoas que deixaram seu próprio lugar de residência mas não atravessaram a fronteira nacional), são acampamentos que vêm chegar, geralmente numa segunda fase, organizações humanitárias e eventualmente da ONU, para ajudá-los, e para reagrupá-los, deslocá-los até outro campo, etc. Enfim, os acampamentos informais de migrantes (“jungles”, “guetos”, etc.) podem ser aproximados de figuras mais antigas de auto-instalações à margem das cidades, geralmente toleradas, tais como os acampamentos de estrangeiros na África, ou os acampamentos roms na Europa.

Como sugerem esses sucintos comentários, o problema para a análise foucaultiana é que o espaço outro é, mas não é apenas o artefato do biopoder. Num outro campo de realidade construída, o da experiência sensível e da análise situacional, trata-se, no limite, de um lugar de socialização emergente. Certamente é difícil imaginar o “fazer cidade” dos campos de refugiados e deslocados, em particular na África ou no Oriente Médio (Agier 2008), se desenvolver em algum centro de retenção na Europa... Mas inversamente, não se imagina o suficiente a restrição externa (um biopoder que agora, longe da cidade, mantém e tolera estrangeiros que vão se fixar ali talvez por muito tempo) na definição do acampamento auto-estabelecido e do

gueto. Como se o gueto fosse uma escolha comunitária intrínseca, interna e advinda de uma problemática da identidade. Não só a distância do Estado (Wacquant 2006), e nem a etnia, a raça ou a religião definem o gueto, mas mais ainda: é precisamente a expressão da potência governamental definir seu limite, e então definir a distância do Estado. Em quê as “cidades fora da lei”, segundo os temas de um dos líderes do acampamento afegão de Patras na Grécia (Agier e Prestianni 2011), estão “fora” se não por decisão do Estado? É o Estado distante que favorece, até mesmo encoraja a alternativa comunitária à margem, e assim, in fine, organiza tanto quanto legitima uma forma social e política de “guetoização” dos espaços da ban-lieu<sup>6</sup>: espaços do banimento e do banido, mantidos à distância e no limite, tanto da cidade como do Estado. Esse último localiza sua própria margem, seu “fora”, e nesse fora, circunscreve e fecha qualquer ideia de uma alteridade somente definida por dissecação e separação, por distância e por oposição à Cidade e ao Estado. Assim o gueto, mais genericamente a “margem” urbana só é uma margem ou um limite quando ela está à margem do Estado e dos direitos sociais comuns. Aí ainda, a extraterritorialidade tem uma estreita relação de sentido com a exceção e a exclusão.

É portanto uma vida arriscada, e deve-se reconhecer que aqueles que a vivem não se espantam com a indiferença política e os ataques policiais recorrentes contra os quais se confrontam a cada dia. Eles riem disso tanto quanto sofrem por isso, “brincam” com isso tanto quanto sofrem por causa disso. Deve-se ver uma forma de objetivação e de afirmação do sujeito nessas auto-designações que se escutam entre os ocupantes dos acampamentos encontrados no campo da pesquisa sobre os deslocados, refugiados e migrantes clandestinos, como “gueto”, “jungle”, ou “cidade fora da lei”. Esses termos dão um sentido próprio e assumido (mas não “positivo”, no sentido em que seriam desejáveis) no lugar que ocupam e habitam.

À imagem dessas piadas, auto-degradações e outras manifestações geralmente apresentadas de maneira dramática, observa-se nesses terrenos que a experiência desconstrói a “realidade” do biopoder. Seria tentador dizer simplesmente que a realidade “se recupera” e empurra o biopoder em direção à ficção, se não fosse de fato e mais exatamente um conflito de realidades. Mas a desconstrução da realidade que ele instaura não significa também a não-verificação do biopoder. Significa a possibilidade sobre esses próprios lugares do limite e do limiar, num espaço-tempo liminar, de um agir político por definição imprevisível.

## Notas

1. Uma antropologia do sujeito supõe uma reflexão que aqui sairia da nossa proposta, permitindo entender as consequências da profunda divergência entre, de um lado uma “subjetivação” no sentido foucaultiano, que nos remete em realidade à sujeição, ou seja ao assujeitamento dos corpos e das categorias identitárias de um poder soberano, numa perspectiva que permanece muito estruturalista, e por outro lado uma subjetivação no sentido do sujeito de fala, segundo uma análise situacional, do momento e do movimento de emancipação do qual o sentido político se constrói contra a designação identitária e contra a ordem do biopoder, e assim, no limite, como uma anti-estrutura. Não é surpreendente que essa anti-estrutura tome por vezes a linguagem da comunidade contra a sociedade, e é até mesmo uma figura bastante clássica na antropologia, das iniciativas de revolta e de recusa. O sentido da performance do sujeito difere totalmente a partir dessa bifurcação entre estrutura e situação.
2. [N.A.] Aqui, cidade é utilizada no seu sentido político, a “ágora” de Atenas, a cidade democrática.
3. “As heterotopias” (conferência radiofônica, France Culture, 7-21 de dezembro de 1966) in Foucault (2009:36).
4. A articulação dos pontos de vista da gestão das populações e dos territórios por um lado, e por outro lado a gestão e superexploração da força de trabalho estrangeira, ainda deve ser feita. Ver nesse ponto as pesquisas e reflexões da obra coletiva recentemente organizada por Alain Morice e Swanie Potot (2010).
5. As pesquisas recentes mostram o desenvolvimento de uma “prisão para os pobres” nos Estados Unidos e de uma prisão para os indesejados na França, onde se trata cada vez mais de uma questão de “reclusão” e de distanciamento fora do quadro penal propriamente dito (Wacquant 2004, Combessie 2009).
6. [N.T.] O autor faz um jogo de palavras com a “banlieue”, que em francês significa “periferia”, juntando duas palavras: “ban” (banimento) e “lieu” (lugar). Ele diferencia e ao mesmo tempo aproxima a periferia e o espaço do banimento.

## Referências bibliográficas

Giorgio Agamben (1995). *Moyens sans fins, Notes sur la politique*, Paris, Rivages.

Giorgio Agamben (1997). *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil.

Michel Agier (2011). *Le couloir des exilés. Être étranger dans un monde commun*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant.

Michel Agier, (2008). *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Paris, Flammarion.

Michel Agier et Sara Prestianni (2011). « Je me suis réfugié là ! ». *Bords de routes en exil*, Paris, éditions Donner lieu.

Hannah Arendt (1995), *Les Origines du totalitarisme. III — Le système totalitaire*, Paris, Fayard, coll. « Points ».

Émilie Beaulieu-Garnier ( 2010), *Étrangers derrière les barreaux. La prison dans le dispositif de mise à l'écart des étrangers indésirables en France*, Mémoire de Master (dir : M. Agier), Paris, EHESS.

Marc Bernardot (2008). *Camps d'étrangers*, Paris, éditions du Croquant, collection « Terra ».

Alain Brossat (2008). « L'espace-camp et l'exception furtive », *Lignes*, n° 26, p. 17-19.

Alain Brossat (2010). *Droit à la vie?*, Paris, Seuil.

Marie-Claire Caloz-Tschopp (2000). *Les sans État dans la philosophie d'Hannah Arendt*, Paris, Payot.

Philippe Combessie (2009), *Sociologie de la prison*, La Découverte.

Michel Foucault (1984). « Des espaces autres », in *Dits et Écrits*, tome IV, Gallimard, p. 752-762.

Michel Foucault (1997). *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1975-76, Hautes études, Gallimard/Seuil.

Michel Foucault (2009). *Le corps utopique, Les hétérotopies* (textes inédits suivis d'une présentation de Daniel Defert), Nouvelles éditions Lignes.

Katia Genel (2004). « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben. », *Methodos*, 4, <http://methodos.revues.org/131>

Franz Kafka (2008). *Journal intime (1945)*, Paris, Payot.

Carolina Kobelinsky (2010). *L'accueil des demandeurs d'asile : Une ethnographie de l'attente*, éditions du cygne.

Carolina Kobelinsky et Chowra Makaremi, dir. (2008). *Enfermés dehors. Enquêtes sur le confinement des étrangers*, éditions Le Croquant (collection Terra).

Alain Morice et Swanie Potot, dir. (2010). *De l'ouvrier immigré au travailleur sans papiers. Les étrangers dans la modernisation du salariat*, Karthala.

Maria Muhle (2006). « Le camp et la notion de vie », in O. Le Cour Grandmaison, G. Lhuilier et J. Valluy (dir.), *Le Retour des camps ? Sangatte, Lampedusa, Guantanamo...*, Paris, Autrement, p. 68-76.

Loïc Wacquant (2004). *Punir les pauvres*, Agone.

Loïc Wacquant (2006). *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, La Découverte.

## CIRCUNSTÂNCIAS DE UMA CRISE À BRASILEIRA

### Entrevista com Fernando Limongi

Após o impeachment da então presidenta Dilma Rousseff em 2016, as eleições presidenciais deste ano ganharam excepcional relevância. Os novos elementos trazidos para o jogo político nacional pelo cenário institucional incerto e o descontentamento popular têm sido pauta de reflexão não só de acadêmicos como também de comentaristas políticos, lideranças da sociedade civil e dos próprios atores políticos.

Para falar sobre o assunto, convidamos o cientista político Fernando Limongi. Em entrevista concedida em 2017, Limongi comenta os entraves da atual crise política, situando-a dentro das dinâmicas das instituições políticas brasileiras. Além disso, o professor relata sua trajetória acadêmica e seus primeiros anos como estudante em Ciências Sociais.

Fernando Limongi, doutor em Ciência Política pela Universidade de Chicago, é professor titular da Universidade de São Paulo, pesquisador do CEBRAP e vice-coordenador do Núcleo de Estudos Comparados e Internacionais da USP (NECI/USP).

#### **Trajetória Pessoal**

**Primeiros Estudos:** *O senhor ingressou em 1978 na graduação de Ciências Sociais da USP. Como foi o processo de escolha por esse curso?*

**Fernando Limongi:** Foi uma opção política, era um período em que fazer Ciências Sociais significava um engajamento político. Eu tinha uma preocupação política. Eu sempre fui ligado à política. Em 1974 eu fiz campanha para deputado, então, posso dizer que eu tinha um certo engajamento político, uma preocupação. Mas seria exagero dizer que eu era hiper engajado.

Eu tive um professor no colegial que era egresso daqui, que estava fazendo mestrado à época e eu tinha muito contato com ele. Acho que ele foi o maior responsável por me trazer para cá. Ele acabou indo para a Unicamp, mas depois acabou não seguindo carreira acadêmica. Ele agora dirige o Sócio-Ambiental, é o Carlos Alberto Ricardo, o Beto. Ele foi meu professor no colegial e estimulou um grupo de pessoas do colégio a fazer sociais, muitos da escola vieram pra cá estudar. Acho que foi por isso.

Eu até gostava mais de História do que de Sociais, mas muita gente falava que Ciências Sociais era um curso melhor do que História, mais organizado e tal. Eu

queria fazer alguma coisa de humanas e ligado com política. Mas como a maioria dos jovens, eu não tinha a menor ideia do que eu queria ser. Acho que eu não pensava muito seriamente sobre estas questões. Fui indo, levando o barco.

**Primeiros Estudos:** *E esse engajamento inicial, que o senhor falou que teve desde o começo antes de entrar no curso, veio de alguma motivação familiar ou de amigos?*

**Fernando Limongi:** Foi uma coisa mais de querer mudar o mundo, participar, se engajar. Normal, da juventude. Acho que vem daí. Se quiser fazer uma sociologia da minha vida, seria mais ou menos assim: sou o quinto filho homem da minha família de elite; os mais velhos foram ganhar dinheiro; a pressão familiar foi toda sobre os mais velhos, pressão para que eles tivessem uma profissão, diagam, normal; nunca ninguém me disse “você tem que ser engenheiro”, ou nada do tipo. Meu pai e minha mãe nunca me pressionaram. Gastaram todo latim deles com os mais velhos.

Mas pesou o ambiente político em que estávamos, o regime autoritário, tinha uma coisa ali que era muito forte. Aliás, desse ponto de vista, a faculdade foi uma completa decepção, porque o engajamento político aqui era muito intelectual, a preocupação dos professores era muito teórica e, no caso da Ciência Política, ninguém pensava no sistema político brasileiro. Ninguém estava pensando na transição que estava ocorrendo. Então, era uma grande elucubração, tinha um grande debate sobre as alternativas para a transição ao socialismo, leituras alternativas de Marx e suas consequências, mas nada sobre as coisas estavam rolando, sobre a transição política que estávamos vivendo. Entrei nas sociais em 1979, um momento decisivo, estava em curso a abertura patrocinada por Geisel. Tínhamos decisões políticas a tomar, votar ou não no MDB?

Na USP, estas coisas não eram discutidas. Mas havia um grupo do IUPERJ que estava mais engajado na discussão política concreta, na transição à democracia no Brasil. Em São Paulo, quem trouxe esta discussão foi o Bolívar Lamounier, que havia saído do IUPERJ e estava no CEBRAP. Mas aqui na USP não tinha nada disso. E não tinha inclusive quando eu comecei a fazer o mestrado. Era uma coisa gritante e eu acho que ainda é.

**Primeiros Estudos:** *Boa parte do curso ainda é assim?*

**Fernando Limongi:** Boa parte do curso é ‘livresco’, voltado a mandar os alunos para a biblioteca e estudar os clássicos. Quero dizer, a gente manda os alunos

para a biblioteca e não os ensina a pensar, a pesquisar, a pensar a realidade que os cerca. No máximo, queremos ensinar as pessoas a ler, mas não queremos ensinar as pessoas a pensar sobre a realidade em que vivem. E ler gente antiga, que se deruçou sobre um mundo que já não existe. Eu acho isso um erro, um equívoco.

Por exemplo, sempre lutei pela reestruturação das matérias básicas. Acho que não deveriam começar do jeito que começam. Vou contar uma história. No meu primeiro seminário, sobre a transição para o capitalismo, aquele debate clássico entre o Dobb e o Sweezy. Bem, eu dei a minha opinião sobre o assunto e o professor me perguntou: “Você já estudou dialética?”. Respondi: “claro que não” [risos]; “mas como é que você pode falar isso se você não estudou dialética? Você precisa estudar pelo menos cinco anos de dialética para falar isso”, ele retrucou. Então, eu pensei: “por que que tem seminário se eu não posso falar? Por que ter um seminário se tenho que estudar cinco anos para poder ter uma opinião sobre o tema?”. Não é maluco. Então por que tinha o seminário? Era apenas para confirmar que éramos ignorantes? Que tínhamos que nos meter na biblioteca e estudar antes de abrir a boca?

Essa pretensão hiper-teórica ainda domina o curso de Ciências Sociais como um todo e dificulta a relação dos alunos com a realidade social e política na qual eles estão inseridos e que os trouxe para cá. O engajamento, a preocupação com a realidade social que os trouxe para cá, a vontade de “pôr a mão na massa” é ignorada. O que fazemos é dizer “espera, espera, espera! Vai para a biblioteca, lê os caras lá do século quinze e, se possível, alguns que escreveram antes de Cristo” Tira-se o aluno da realidade dizendo: “não, a realidade não existe, o que existe são os livros, o que existe é o texto”.

Eu acho que isto é um erro, é fugir da realidade, do que existe, do país desigual, injusto, deste país absurdo, que todos que vieram para cá, de uma forma ou de outra, querem mudar. E não é lendo textos datados que nós vamos mudar esta realidade. Não é fichando um texto do Marx que vamos mudar o Brasil.

### **Primeiros Estudos:** *Durante a graduação você fez iniciação científica?*

**Fernando Limongi:** Na época não existia. O que existia era carregar pasta de professor [risos]. Ainda estávamos saindo de um modelo de cátedra para um modelo de departamento. Agia-se muito por cooptação e por grupinhos que giravam em torno dos professores. Eu sempre estudei no período noturno. Eu trabalhava muito, dava muita aula, não tinha tempo para isso. Nem pensei em ser acadêmico. Eu comecei a dar aula e minha cabeça estava voltada para isso. Depois é que eu dei uma readaptada.

**Primeiros Estudos:** *Então, quando você entrou nas ciências sociais você não pensava na carreira acadêmica?*

**Fernando Limongi:** Acho que na época, para falar a verdade, eu não pensava muito em nada que fosse mais longo do que o ano seguinte. Apareceu esse negócio de dar aula e eu comecei a dar aulas. Pagava as contas, acho que naquele período a vida era mais barata, sei lá, se pagava melhor... Consegui me virar, aluguei uma casa, resolvi morar sozinho, esse tipo de coisa. Comecei uma vida profissional. Hoje, acho, é muito mais difícil, porque os imóveis são mais caros. Quando eu estava próximo ao último ano de faculdade, em dezembro, na virada de ano escolar, eu briguei com a diretora da escola em que trabalhava e fui demitido, fiquei desempregado. E foi só aí que me dei conta que esse mundo de professor em escolas particulares era um mundo limitado. E aí eu realmente me ferrei porque fiquei desempregado, só consegui um emprego, umas aulas para dar lá por abril e no Objetivo. Pior, como professor de geografia, uma matéria que eu não sabia nada. Eu tive que aprender Geografia e seguir o sistema do Objetivo, em que você precisa repetir as aulas das apostilas. Então, pensei: “essa carreira não vai dar certo” e tentei procurar alternativas. Foi então que um colega comentou que havia prestado mestrado na Unicamp e que lá tinha bolsa de estudos. Pensei que essa seria uma alternativa. Sempre gostei de estudar, sempre levei a sério as matérias, tinham discussões que me estimulavam.

Fui conversar com alguns professores da USP, [naquela época] a vaga era por professor, não tinha um concurso, cada professor tinha suas vagas. Já na Unicamp era o sistema de programa. Você prestava o concurso, classificava e entrava numa classe. A UNICAMP já operava no sistema Capes/CNPq, enquanto a USP, como de costume, resistia. Os primeiros colocados na Unicamp recebiam bolsa. Então, fui fazer mestrado na Unicamp e aí realmente dei uma virada.

**Primeiros Estudos:** *Na época da graduação, qual eram suas maiores influências intelectuais?*

**Fernando Limongi:** O meu grande professor aqui na graduação foi o Carlos Estevam Martins. Era quem eu mais gostava. Era um grande, cara muito inteligente, nunca vi um cara tão inteligente e tão capaz. Ele era muito peculiar, era muito irônico, muito descrente. Na verdade, muito cínico. Acho que ele era um velho comunista desiludido, mas era um cara impressionante. Eu fiz dois ou três cursos com ele e ele foi a grande influência que eu tive aqui na graduação. Fiz um curso muito legal também com o Brasília. Eu também gostei bastante, mas eu sempre gostei mais da política. Antropologia eu não fiz nenhum curso, nenhuma optativa. Na sociologia eu

ainda fiz uma coisa ou outra, mas aí é preferência, não é? Mas acho que além do Carlos Estevam, no momento eu não lembro de nenhuma outra grande influência, talvez ele até seja meu 'herói intelectual'.

**Primeiros Estudos:** *No mestrado na Unicamp o senhor estudou “educadores e empresários culturais na fundação da USP”, e na Universidade de Chicago (no doutorado) o tema foi “Political Regimes and Economic Growth. Theory, Methods and Evidences.” Como foi essa mudança de áreas?*

**Fernando Limongi:** Quando eu comecei a fazer mestrado na Unicamp, a pessoa que mais me influenciou foi minha orientadora, com quem eu me relaciono até hoje e tenho um respeito enorme: a Maria Herminia Tavares. Ela era a grande liderança intelectual na Unicamp, tinha uma linha de estudos voltada pro welfare state e política social, igualdade, transformações das democracias, etc. Eu estudava na Unicamp, mas fazia alguns cursos de mestrado aqui na USP também. Fiz um curso de mestrado com o Carlos Estevam mais teórico, de constitucionalismo. Aí eu vidrei nisso. Inclusive, escrevi um projeto de mestrado para pedir bolsa da FAPESP sobre John Stuart Mill, James Madison e Tocqueville, três caras que discutiam a tirania da maioria. A minha pergunta era um pouco essa. Eu fui para a teoria. Eu comecei o mestrado em teoria.

Eu estava fazendo este mestrado em teoria com bolsa FAPESP quando a Hermínia me propôs um emprego como pesquisador num projeto coordenado pelo Sérgio Miceli no IDESP. Era sobre a história intelectual, a história das Ciências Sociais no Brasil. Fui fazendo essa pesquisa e ela foi tomando mais meu tempo do que o projeto de mestrado.

Aí aconteceu o outro acidente: abriram um concurso aqui na USP, naquela época ainda era o regimento antigo, antiquíssimo, então era para “assistente de pesquisa”, para quem ainda não tivesse nem mestrado. Era para carregar piano, basicamente. E eu prestei o concurso e entrei. Foi em 1986, ano em que muita gente do departamento ou virou candidato ou se afastou. A Ruth [Cardoso] se afastou porque o [Fernando Henrique] Cardoso era candidato ao Senado. O Bolívar Lamounier, que dava aula aqui, foi candidato à constituinte. O José Álvaro Moisés foi candidato a deputado estadual. O [Francisco] Weffort foi candidato a deputado federal. O Juarez e o Leôncio já tinham se aposentado. O Guilhon estava afastado. O departamento ficou muito desfalcado e resolveram contratar gente sem mestrado. Foi aí que eu entrei.

Então, eu peguei essa pesquisa que estava fazendo lá no IDESP com o Miceli e a Hermínia e transformei na tese de mestrado. Mas quando entrei na USP com esse mestrado e ainda comecei a dar muita aula, fiquei frustrado. Eu queria estar

estudando Madison e Tocqueville, queria estudar a transição do autoritarismo para a democracia, queria entender como democracias funcionam. Esse era meu jeito de pensar a democracia brasileira. E esse era o modelo que eu aprendi na USP: para entender a política eu fui ler autores que haviam escrito no momento da criação da democracia.

Eu fiz alguns cursos com o Bolívar sobre temas mais concretos e sobre a transição [democrática], ele dava aula sobre Linz, Stepan, O'Donnell, Schmitt. E então, essa literatura começou a me motivar. Pensei que se eu ficasse aqui, tendo essa formação na USP, não iria ser legal. Eu viraria carregador de piano, nunca iria produzir ou aprender as coisas que eu queria aprender, sobre a transição e a democracia. Então eu peguei uma licença e fui embora estudar nos Estados Unidos. O meu modelo era o pessoal do IUPERJ, gente que tinha feito o doutorado nos Estados Unidos. Wanderley Guilherme dos Santos tinha feito doutorado nos Estados Unidos, Simon Schwartzman tinha feito doutorado nos Estados Unidos, o Fábio Wanderley Reis - eram os caras que estavam participando mais desse debate, eles faziam surveys eleitorais, eles intervinham no debate, pensavam a realidade brasileira. E, por isso, decidi que iria para os Estados Unidos estudar. Já tinha na minha cabeça que Ciência Política pra valer existia nos Estados Unidos. Então, pensei, "se eu quero ser um acadêmico, se eu quero ser um cientista político, eu tenho que ter uma boa formação e boa formação se obtém nos Estados Unidos". Sobretudo, eu queria aprender métodos e técnicas de pesquisa. Na hora que eu fiz o meu mestrado, não sabia realmente nada de nada. Tem até um agradecimento lá no meu mestrado que alguns dos meus alunos acharam e ficaram me gozando, tirando um sarro. Eu não sabia mexer com dados, não sabia construir uma tabela, nada. Mas eu sempre tive esse lado, digamos assim, empiricista vulgar [risos]. Sempre achei que você precisa ir para a empiria.

A minha tese de mestrado sobre a USP... [hoje] tem uma série de teses sobre a USP, sobre a criação da FFLCH e tal, e eu fui o primeiro cara que escreveu sobre isso ao olhar o número de matrículas feitas nos primeiros anos de criação da USP. E o que você descobre? Não tinha alunos dispostos a cursar a universidade, e não tinha aluno porque não havia cursos ginásiais, não havia gente suficiente saindo do secundário. Criaram primeiro a universidade, sem ter o ginásio, era um absurdo! As turmas tinham quatro, três alunos. E por isto, por não ter aluno, a Faculdade de Filosofia ficou sob ameaça de ser fechada, de ser inviabilizada. O que deu viabilidade para a USP foi a criação de um sistema especial, o comissionamento do professor normalista. Foi uma gambiarra... pois o diploma de normalista não era equivalente ao do colegial, a aceitação era especial. Além disto, o professor primário vinha fazer a faculdade com bolsa, na verdade, porque eles e elas se licenciavam da carga didáti-

ca e vinham estudar aqui. E foi isso que deu estrutura à FFLCH, que gerou demanda por seus cursos.

Mas voltando à ida aos Estados Unidos, eu tinha esta noção ou convicção de que precisava sair para ter uma boa formação. Por isso que fui para Chicago. Mas a minha preferência mesmo era estudar com o Juan Linz, mas acabei não sendo aceito em Yale. Por sorte, porque fui estudar com o Adam Przeworski e quem estuda com o Adam Przeworski sabe a diferença que faz. Ele é exigente, escolhe a dedo seus alunos, mas se você entra em sintonia com ele, se ele acha que você tem jeito para a coisa, aí é uma experiência inacreditável. O Adam é muito bom professor e sabe ensinar a fazer pesquisa. Eu tive ainda outra grande sorte, a de encontrar por lá o José Antonio Cheibub, que já estava lá, que tinha ido antes e nós nos tornamos grandes amigos.

Mas, sem dúvida alguma, eu devo muito ao Adam. Hoje, somos amigos, eu o visito sempre que posso. Mas ele continua sendo meu professor. Ele me manda os seus trabalhos que sempre leio quando chegam. Ele é uma fonte inesgotável de ideias, é uma usina. Para mim, ter passado por Chicago, foi como passar por uma reeducação completa. Porque do modelo USP para o modelo de uma universidade americana é uma mudança radical, é outro jeito de trabalhar, é muito mais pragmático, mais empírico e também é um ritmo de trabalho alucinante. Primeiro ano que fiz lá, eu quase morri. E eu cheguei lá cheio de empáfia, eu já era professor, mas eu cheguei lá e tinha que entregar lista de exercício toda semana, ser avaliado e tirar nota ruim. Foi um desespero no começo.

### ***Ciências Sociais***

**Primeiros Estudos:** *Na academia, entramos em contato com conteúdo extremamente hermético. Como cientistas sociais, enfrentamos o desafio de traduzir esses conhecimentos em um formato acessível ao restante da sociedade, para que tenhamos uma aplicação prática de tudo aquilo que se vê na teoria. Quais são, de acordo com a sua experiência, os meios mais eficientes de estabelecer esse diálogo entre academia e sociedade? E qual a importância desse movimento de ultrapassar as barreiras que nos isolam dentro da universidade, por exemplo?*

**Fernando Limongi:** Como vocês viram, eu fiz um diagnóstico sobre isto. As ciências sociais aqui da USP, pelas origens, que eu até estudei no meu mestrado, tem essa origem muito elitista, baseada em uma concepção enciclopédica de conhecimento. Tem também essa grande influência francesa e esta queda para a filosofia e a leitura estrutural de texto. O que me ensinaram - e acho que muitos continuam a

ensinar - era como destrinchar a lógica interna de um texto, sempre assumindo que a obra do autor tem uma unidade. O que acaba acontecendo é que os nossos alunos são transportados para este mundo abstrato, pretensamente teórico, que é um mundo ilusório, o do texto. E aí se confunde a realidade social com a obra de um autor como se fossem as mesmas coisas. Eu sempre defendi reformas, mas sempre fui, digamos assim, vencido nos debates internos. Por exemplo, se você pegar as três disciplinas que compõem o curso de ciências sociais: antropologia, sociologia e ciência política, a antropologia acaba levando vantagem, pois é a única que insiste no trabalho de campo, em ver ver como as coisas são. As duas outras disciplinas não fazem isto. Acho que esta é uma estratégia equivocada. Penso que devemos começar com: “bom, e a desigualdade na cidade de São Paulo? E os conflitos políticos na nossa sociedade? E o impeachment?”. Partir daquilo que está nos tocando e aí começar a dizer que tem um jeito lidar com a realidade que não é o das pessoas que estão fazendo política, que não é das pessoas que estão no PT, PSDB, PCO, PSTU, onde for. Tem gente que está em movimentos sociais e partidos, mas nós somos diferentes, nós como cientistas sociais queremos entender as coisas. Nós temos que entender o que está acontecendo. O PSTU, o MST, o processo de impeachment, o que for, são nossos objetos, é o que nós temos que entender. Mas nós deveríamos dar as ferramentas aos estudantes de Ciências Sociais para que eles façam o que bem entenderem.

O único objetivo do aluno de ciências sociais não é ser acadêmico, não pode ser. Este é outro erro que temos, é achar que só deveríamos formar acadêmicos. Podemos formar gente que saiba as coisas, que queira fazer coisas e que se sinta capacitado para fazer coisas. Uma delas é ser acadêmico, mas ele deve começar a ser um acadêmico no mestrado e no doutorado, talvez só no doutorado. Pode ter um lugar pro mestrado que ainda não é totalmente acadêmico, que seja mais prático e que capacite as pessoas. Nós precisamos de gente que saiba pensar e entender as coisas. Nós não queremos gente [que atue] só como membro de uma torcida uniformizada, seja no impeachment pró ou contra ou no MST, ou no que for.

Existe esse mundo pra ser explicado. As Ciências Sociais tem uma tradição de explicar esse mundo e de entender esse mundo, de capacitar as pessoas para entender. E a medida que capacitarmos os alunos a entender, a explicar as coisas, cada um vai decidir o que fazer com este conhecimento. Vai ter gente que vai falar: “quero ser acadêmico”, ou “quero ser teórico”, “eu quero ir pra biblioteca”. Mas tem gente que vai querer fazer mil outras coisas, trabalhar em ONGs, se engajar, ser burocrata, abrir empresas de pesquisa, sei lá. Mas o não podemos fazer é afastar os alunos do mundo real.

Acho que no fundo isso acaba sendo esse mundo hermético que você falou. Acho que há uma estratégia dos professores, uma tentativa de criar um mundo elevado das ideias, um mundo que eles habitariam e que seria inacessível para a maioria dos mortais. Um mundo que, em última análise, a maioria dos alunos não teriam condições de habitar, um mundo hermético, povoado por professores que sabem essas coisas complicadíssimas, coisas que precisam de cinco anos de estudo de dialética serem decifradas.. Então, você aluno, fica no seu lugar e essa distância imensa para com o professor é mantida. E você aluno acaba não demandando nada dele, porque o aluno não está em condições de demandar nada. Cria-se esse fosso enorme entre professores e alunos. Acho que nós professores acabamos vivendo neste mundo fantástico, irreal, habitado por sabichões predestinados. Acho que não percebemos, mas esse é o nosso movimento, esta é a nossa defesa, esta é a forma de justificar nossos empregos e privilégios.

Eu estou ficando velho, chato, ranzinza depois de tanto tempo aqui. Por isto mesmo minha tendência tem sido a de dar cursos mais informais, mais 'avacalhados', foi a forma que encontrei para quebrar estas barreiras, encurtar as distâncias, poder trocar ideias e experiências com os alunos. Eu estou tentando dar cursos bem despreziosos, com uma dinâmica aberta. Em lugar de oferecer um banquete pretensioso com talheres de prata, eu aviso de cara, vamos comer pão com mortadela. Nós vamos explorar novas informações, vamos descobrir problemas de pesquisa. Os últimos cursos que dei, eu comecei sem ter um programa fechado. Às vezes não dá certo [risos]. Tem aula que não dá nada certo, mas eu vou jogando material. Minha mania agora é legislação eleitoral, reforma eleitoral... então eu trago material dos debates legislativos, quero mostrar questões concretas, o que que rolou no dia-a-dia dos que decidiram por esta ou aquela reforma. É isso que tenho feito para motivar os alunos e me motivar. Não sei se eu respondi à pergunta.

**Primeiros Estudos:** *Pelo que o senhor vem falando, percebe-se que essa decepção surgiu logo que você chegou na universidade. E ao longo da graduação e ao longo do mestrado, por exemplo, isso foi crescendo. Lá em Chicago você notou uma diferença?*

**Fernando Limongi:** A diferença é enorme, muito grande, é outro modelo. Tem todo tipo de diferença, que vai da sociedade, do jeito que eles vivem ao jeito como é construída a academia americana. A academia americana tem também suas distorções, seus problemas. Ela é hoje muito insulada da realidade, mas ela é

totalmente voltada para a produção intelectual. Ela protege o departamento, ou o grupo de professores, pesquisadores e alunos. Isola completamente. Não é à toa que muitas universidades americanas ficam fora das grandes cidades, algumas em lugares afastados. Você fica vinte e quatro horas por dia trabalhando e estudando. Todo mundo está ali respirando esse ambiente e só esse ambiente, ninguém tem vida pessoal [risos].

Então tem este outro lado que é trágico: à meia noite está todo mundo na biblioteca e esse é o ponto de encontro, no lugar de ficar trabalhando, onde fica o computador. Hoje eu não sei como é, mas quando eu estudei lá não tinha internet, então você não ficava em casa. Você ia para o lugar dos computadores, ficavam lá os programas como o SPSS, coisa que não tinha como você ter no seu computador. Você ia lá e trabalhava, ficava nesse ambiente de trabalho boa parte do tempo. A distância entre os professores e os alunos é muito pequena e a intensidade da relação é muito grande.

**Primeiros Estudos:** *E tinha mais aproximação dos assuntos estudados com o que estava acontecendo de fato na sociedade?*

**Fernando Limongi:** Não. Muito remoto. Você não discute política americana dentro da universidade. Isso tem um lado bom e um lado ruim. Afasta muito, mas por outro lado permite que você possa conversar com alguém que seja antagônico politicamente a você, que o debate seja construído em termos intelectuais. Então, você pode ter um democrata e um republicano, que não se entendam na política e mesmo nas decisões pessoais, mas que podem debater academicamente, que construíram argumentos e contra-argumentos com rigor próprio à produção acadêmica. As exigências lógicas e metodológicas dão base para o debate, para uma conversa que obedece regras e convenções. Então nisso é bom, tem mais interação e mais diálogo. Aqui, como nós somos muito partidários, acaba sendo até maniqueísta, tem uns que estão certos e uns que estão errados, tem uns que eu ouço e uns que eu não ouço. Então, com isto, a produção acadêmica acaba emprobecida, acaba se esterilizando em igrejinhas, grupelhos sem interação que não seja o reforço da lógica do próprio grupo..

Tem várias outras coisas; a estrutura de incentivos aqui é muito ruim. Eu, desde que estou aqui, sou funcionário público, e brinco às vezes que para eu ser demitido aqui, tenho que bater no Reitor e tem que ser com as duas mãos [risos]. Eu brinco também que eu vou dar um curso sobre o segundo mandato do Jânio Quadros, que vou registrá-lo. E eu poderia dar este curso o resto da minha vida e ninguém iria me me dizer que o curso não faz sentido, que trata de algo que nunca existiu. Se eu

inventar alguma coisa, eu posso fazer, como estes últimos cursos que inventei, sei lá se eles foram bons ou não. Eu gostei e isto, no final das contas, é o que basta. Mas o fato é que não tem ninguém me cobrando, me avaliando. Isso é muito ruim. É outra coisa que é muito ruim para os professores, essa ausência de cobrança, de avaliação. Isto contribui decisivamente para que vivamos neste mundo irreal que criamos para nós mesmos.

E quem poderia nos cobrar acaba não nos cobrando. O movimento estudantil não cobra qualidade do trabalho dos professores, cobra filiação ideológica, apoio ao próprio movimento. Ele pode ser um professor horrendo, mas desde que tenha a filiação ideológica certa, está tudo bem. E isto fica patente nas greves, nas aulas públicas que ocorrem em todas as greves, elas são a prova desta aliança ideológica entre estudantes e professores. Mas o fato é que não tem nenhuma cobrança de qualidade, de comprometimento com pesquisa, de estar fazendo coisas. Então o movimento estudantil, que é o único que poderia nos pressionar, no fim acaba por não fazer isto. O movimento estudantil não se preocupa com a qualidade do ensino, demandam outra coisa e o resultado disto tudo é que os professores ficam sem cobrança, sem avaliação, sem ter que pensar sobre qual a contribuição de seus cursos para a formação de seus alunos. No fundo, não sabemos por que temos um curso de ciências sociais, quais seus objetivos, quem queremos formar.

## **USP**

**Primeiros Estudos:** *Levando em conta esse atual momento, sobretudo a crise de recursos financeiros pelo qual a USP vem passando, na sua opinião, quais são os principais desafios que o novo reitor precisará enfrentar?*

**Fernando Limongi:** Ele vai continuar com esse limite financeiro muito forte. Cada um tem o direito de falar o que quiser da administração passada, mas é preciso reconhecer que foi uma administração que conseguiu resolver um problema gravíssimo. Veja, eu estava falando da falta de responsabilidade ou de cobrança sobre os professores, cursos, etc. Ora, o jeito que a USP administrou os recursos que tinha e entrou nesse endividamento no período da reitoria anterior, a do Rodas, mostra uma irresponsabilidade com o uso do dinheiro público que beira o absurdo. O que as universidades públicas paulistas recebem dentro do orçamento não é pouco, é muito. Se você fosse fazer o orçamento do zero, seria difícil justificar a destinação de 9% do ICMS para as três universidades. Eu não sei comparar com, por exemplo, o quanto de recurso vai para o ensino fundamental e básico, mas tem aqui uma prioridade que talvez não esteja correta. OK, não se faz o orçamento do zero, é sempre

incremental e há sempre esta enorme dependência das decisões anteriores. Se você hoje parar de dar isso para a USP, seria desmontar uma coisa e criar um problema ainda maior. Então nós vamos trabalhar com isso aí. Agora, a USP pedir mais, acho que isso não cabe. Quer dizer, nós já temos o suficiente. Temos muito. No interior dos recursos públicos destinados à educação, a USP é privilegiada. E o fato é que ninguém aceitou a ideia que era preciso fazer sacrifícios, que era preciso ficar sem aumento para recuperar as finanças, sair do vermelho. A reação geral foi: pede mais ao governo, o governo tem que dar mais.

E veja, nós da USP temos um complemento, que é a FAPESP, que nos dá recursos para a pesquisa, que é outro grande privilégio, outra grande fonte de recursos que não pode ser desprezada. A Fapesp ainda tem a vantagem de ser muito bem administrada. Então, não sei se é justo reclamarmos tanto. A USP precisa tomar decisões melhores, ela precisa ter claro suas prioridades, onde ela quer investir recursos levando em conta seu compromisso social.

Nós sabemos que no período Rodas houve um equívoco, investimentos e prioridades erradas. E isto ocorreu por razões conjunturais, específicas. Dado o atrelamento das despesas das três universidades paulista, a USP não podia dar aumento aos seus professores. E a USP acabou ficando com muito dinheiro em caixa. Economizou muito e foi guardando, fez um fundo. A administração Rodas decidiu gastar parte deste fundo, investir. Em si mesmo, não foi uma má ideia. Mas acabaram investindo errado. Acabaram privilegiando os salários dos funcionários, em contratar muita gente e em elevar muito o salário dos funcionários. A disparidade entre salário de professores e funcionários hoje na USP é problemática. Tem muito funcionário recebendo mais do que professores em cargos que não exigem tamanha competência. É uma coisa que está mal acertada, mas também hoje não dá mais para refazer isso. Então, precisa lidar com isso. A administração pública tem estes problemas.

A USP teria que aprender a definir melhor suas prioridades. E a grande dificuldade da universidade, como em qualquer corpo coletivo, é saber quais são suas prioridades e investir nelas. A USP é um mastodonte. Tem muito pouca comunicação horizontal, ela é toda verticalizada. Então, no fundo, é como a descrição do Tocqueville: o único que se destaca é déspota enquanto os demais são iguais em sua nulidade. Tem a Reitoria e o resto. Não conseguimos conversar entre nós, o professor da Ciência Política e o professor da Física não se encontram sem a intermediação da Reitoria. Tudo passa pela Reitoria. Não tem nada horizontal. A única coisa horizontal que tem é a ADUSP, que pode fazer essa conexão, mas ela faz do lado sindical e não do lado acadêmico. Ela está no direito dela, tem que ter, mas não define as prioridades acadêmicas.

Então, o modelo me parece muito centralizado e precisaria ser reinventado para dar mais maleabilidade e mais capacidade de decisão estratégica para cada unidade, para que cada uma fosse capaz de ter um projeto. Agora, eu sempre defendi que a FFLCH é muito grande para fazer uma coisa como essa, para ter uma prioridade. Ela, com exagero e tudo, chega a ser maior que a UNICAMP. Não dá. Ela teria que se dividir. Sempre achei isto, sempre defendi isto. A FFLCH é muito grande e inviabiliza a definição de estratégias. E então fica nessa de “vamos empurrando com a barriga, ninguém faz nada, se não me empurra eu também não te empurro e vamos que vamos”. E fica tudo como está.

**Primeiros Estudos:** *Lemos em uma reportagem da Folha de São Paulo que aborda a perda de alguns professores para faculdades privadas e um dos argumentos para esse egresso seria a ausência de reajuste salarial e outros incentivos financeiros aos docentes. Levando em conta a crise e a evasão dos professores, você acha que essa situação pode se transformar em uma tendência? E quais as consequências disso para uma Universidade com tamanho renome como a USP?*

**Fernando Limongi:** A USP tem enorme dificuldade de lidar com as diferenças e acaba tratando todos como iguais. Todos os professores são iguais porque são funcionários públicos e membros de uma carreira que é regulamentada. Mas seria necessário ter mais flexibilidade. Se o mercado tiver oferecendo mais para professor de economia nas [faculdade] privadas que aqui... Tem privada oferecendo condições de trabalho para que se desenvolva trabalho acadêmico. Então, você pega quem é 7 na CAPES, que é uma medição basicamente acadêmica, quem está publicando em revistas de renome etc. As privadas querem isso, pessoas competentes e bons pesquisadores.

Acho que é um problema que a USP vai ter que lidar e enfrentar. Não é fácil porque a USP não consegue ter a maleabilidade que uma privada consegue ter. Nos Estados Unidos, meus colegas e amigos trocam de universidade, de emprego, a torto e a direito. Estou ensinando hoje aqui e amanhã vou pra lá. E o que faz ele mudar? O salário maior, melhor condição de pesquisa, mais dinheiro para montar sua equipe de pesquisa, para contratar assistentes, tempo livre para escrever etc. Então, se as privadas começarem a investir nisso...

No caso da FEA, ela tentou fazer um projeto de competição usando as fundações para atrair professor. Mas parece que não conseguiu reter a maioria dos que contratou, isto é, ela está enfrentando esse problema, e é um problema grave. Agora, pode ser mais grave ou menos grave em uma ou outra área. Na área de Ciências So-

ciais, você não vai ter as privadas abrindo curso de Ciências Sociais. Não tem demanda. Onde há um boom é em cursos de Relações Internacionais. Mas Ciências Sociais, História, Geografia não. Não tem demanda. Há cursos menos acadêmicos que os da USP, menos formativos, que são voltados para formar professores de segundo grau, mas estes não cometem com a USP e não vão querer nos contratar. Então, a nossa situação é diferente do que a da FEA. Nós não estamos tendo essa competição. É difícil reclamar... Dá para reclamar e não dá para reclamar, vamos dizer assim.

Ciências Sociais, até onde eu consigo entender, é [um campo] muito barato fazer pesquisa comparando, por exemplo, com Química, com Medicina, com essas outras áreas onde o laboratório ou os insumos são muito caros. Nossa pesquisa é relativamente barata e nós temos como financiar. Nós temos a FAPESP. Então, até onde eu consigo ver, pesquisa bem montada, bem fundamentada, tem apoio da FAPESP. Ainda não tenho notícia de ninguém que tenha feito um bom projeto e que tenha tido seu projeto negado pela FAPESP por falta de recursos. Tudo bem, quando se está em crise, a FAPESP também passa por escassez de recursos, dá uma comprimida, fica mais difícil etc. Mas eu não vejo que estejamos com falta de recursos na nossa área.

Tem um problema que é dentro da USP, dinheiro da FAPESP é relativamente fácil de gastar, quero dizer, você não tem tantas restrições burocráticas para gastar. Não precisa de licitação. Porque nosso dinheiro é curtinho, fica abaixo do teto de licitação. Agora você tem que comprar um reator, aí você se vai encontrar complicações... ter que importar o negócio, você está em mais lençóis. Mas o nosso é baratinho. Dá para ir para o campo.

Também tem um problema que a USP é muito mastodôntica e muito pouco maleável para montar a estrutura de pesquisa. Eu faço às vezes pesquisa nos Estados Unidos, tenho colaborador lá. Lá as coisas funcionam de outra forma, a eficiência é maior... e aqui tudo é muito difícil. Aqui vigora a cultura do funcionário público, você vive metido neste mundo em que se faz tudo para evitar corrupção, para evitar nepotismo, clientelismo, fisiologismo, então você tem todas essas regras. Mas estas regras acabam inibindo a iniciativa. Tem o NECI aqui, o núcleo de estudos a que estou vinculado, nós tivemos recursos da Reitoria na época do Rodas, mas eu não consegui gastá-los. Não é que eu não consegui gastar os recursos, é que eu fiquei com medo de gastá-los.

Eu fiz duas licitaçõezinhas, pequenininhas e a mesma firma ganhou e era para duas coisas completamente diferentes. Aí eu me perguntei: "Como assim? O senhor derruba muro e faz banco de dados?". Depois eu entendi o que era. Ele era bom em ganhar licitação, tinha toda a documentação preparada para ganhar a licitação e depois ele terceirizava. Então, ele ia terceirizar o meu banco de dados. Falei: "O

senhor não vai não, não, eu não vou jogar o dinheiro fora”. O mesmo para comprar computador, a gente ia acabar comprando aqueles computadores que não funcionam. A mesa que comprei é de papelão porque é a de preço mais baixo. Os copos d’água que temos aqui vazam! Vocês já viram isso? O que é isso? É o mais barato! Eles ganham a licitação. Aí você tem que fazer um truque, conseguir fazer a especificação, de modo que esse picareta não entre na competição. Depois ele fala que você está dirigindo a licitação para favorecer alguém, que aí tem conluio essas coisas e aí alguém vai falar: “por que você não quer comprar o mais barato?”

E tem aquele que tem a indústria para fazer barato e não funcionar. Não tem como. Nós compramos uns computadores que queimaram no dia seguinte. Quando entendi esta lógica perversa, resolvi que não usaria os recursos. Quando o recurso é da FAPESP, aí entra em outro regime de licitação, que me permite maior discricção, agilidade. Ela fala: “você quer comprar um computador mais caro? Tudo bem, se você justificar, pode comprar. Mas aqui dentro da USP eu não posso fazer isso. Todo mundo fica com medo de se dar mal. O que eu fiz? Devolvi o dinheiro do NECI. Está errado, deveria ter alguma coisa que modernizasse esta forma de gastar dinheiro. Mas dá para entender a preocupação, porque se facilitar muito, aí eu posso comprar copos de um parente, sei lá do do meu tio que tem uma fabriqueta de copo e aí nós ficamos ricos. Então, eu sei, não tem solução fácil.

**Primeiros Estudos:** *A USP adotou recentemente o sistema de cotas étnico-raciais e sociais para o ingresso pela FUVEST. De acordo com sua percepção de docente, quais serão as principais consequências na dinâmica acadêmica?*

**Fernando Limongi:** Depende de como for implementado. Eu sou plenamente favorável às cotas. Os argumentos contrários não se sustentam. Quem entra sem cota está sendo beneficiado por um privilégio. Acho que devemos favorecer os mais desprotegidos ou mais discriminados a ter um acesso mais fácil à USP, é nossa função social. Óbvio que o que tem que fazer é que seja mais que o simples ingresso. Só preencher por preencher a cota, falar: “aceitei 30% de negros” e os negros saem no ano seguinte por evasão, não vai adiantar nada.

Há muito tempo, eu fiz um estudo uma vez sobre quem entra na USP or carreiras. Peguei os dados da FUVEST e olhei a ficha de inscrição e vi o que acontecia por carreiras. O que acontece, por exemplo, na Medicina: raramente entra um negro, um estudante de escola pública. Mas se entra, sai no ano seguinte. Não aguenta. Obviamente você tem que ter essa preocupação para que essas pessoas que estão entrando tenham condições de fazer o curso. Pela minha experiência e por esse estudo que eu fiz, o meu diagnóstico é que nas Ciências Sociais, ou na FFLCH como

um todo, as cotas não terão grande efeito. A diferença, se houver, será pequena. Isto porque nós já somos bastante inclusivos. Quem não é, quem é 'exclusivo', são os cursos profissionais. Lá que está o problema. Aqui é onde entra aluno de escola pública, é onde entra negro, onde entram os mais pobres, com pais e mães sem ensino superior. Onde não entra? Direito, Medicina, Engenharia, FEA, Arquitetura. Arquitetura é hiper-elitista. Até porque é integral. Pobre não pode fazer FAU. Vai viver do quê? Passar o dia lá? Não tem noturno. Nós temos noturno.

Se você prestar atenção, eu parei de dar optativa de graduação no vespertino. Não tem aluno! Os alunos vão todos para o noturno porque estão trabalhando. Fica muito pouco aluno no vespertino. Aí é um desperdício de recurso, ficar dando aula para 3, 4. Pior, parte deles dormia na minha sala de aula. Duro de aguentar, um absurdo. Nas optativas, melhor juntar todos no noturno. Não que eu ache que seja bom. Melhor seria que as pessoas pudessem se dedicar integralmente aos cursos.

Mas voltando às cotas. Seria legal se a Sociais também fosse mais inclusiva, mas aqui a competição -a diferença entre quem entra e quem não entra pelo vestibular é pequena. Então, esta outra preocupação, a de que as cotas poderiam baixar a qualidade do alunato, não pega para a gente. Eu acho que não vai alterar porque a diferença não será grande. No funcho, é o mesmo aluno. Na verdade, não sei como que acabou sendo operacionalizado, mas aqui, no máximo, vai tirar alguém com a mesma característica social do que passará a entrar. Nas profissionais mudaria. Esse estudo que fiz ainda continua na minha cabeça. Eu vi que a distância entre as notas médias dos mais ricos e dos mais pobres (medindo estes grupos das mais variadas formas) era constante por carreiras de ingresso. Assim, quem não entrava na Medicina em razão desta diferença poderia, por exemplo, entrar em Direito dada a diferença nas notas de corte. E aí eu me perguntei: "por que o negro que está prestando Medicina, que não consegue entrar na Medicina, por que ele não presta Direito? Se prestasse, entraria". A sua nota era mais do que suficiente para entrar em Direito. Esse cara não está sendo racional, certo? Ele está sendo barrado na medicina enquanto poderia estar cursando direito. Tudo bem que boa parte destes vão acabar entrando em outros cursos de medicina, cursos menos demandadas que a USP, mas o número é muito grande e essa diferença aparecia em várias carreiras. Eu fiz a mesma coisa por anos de ensino no setor público vs. privado, sempre dava essa diferença. Fiquei um grande tempo matutando: "por que esse cara aqui não vem pra cá? Por que ele não entra na FEA?". Melhor entrar na FEA.

A resposta que encontrei é a seguinte: o simulado informa o aluno quanto ele precisa estudar. se ele está no topo, então não precisa estudar mais, digamos, ele pode se divertir no domingo, pode descansar. Assim, essa distância é mantida curso

a curso pelo tamanho do investimento que o 'privilegiado' faz para barrar o 'ferrado'. Quem tem uma vantagem, tem como manter essa vantagem dosando quanto estuda. A diferença está lá, está na base, é estrutural.

Então, se o modelo da cota for dar 10% a mais de nota para o menos favorecido, o melhor posicionado vai perder mais domingos estudando, ela manter essa diferença para garantir que entre nos cursos mais competitivos. Então, tem que ter uma política que garanta que o cara que vem debaixo entre independente da distância de nota que ele tem. Não pode ser só por peso. Teria que definir um patamar mínimo a alcançar que garante a entrada na medicina, se você é negro, se você é de escola pública e você preencheu este mínimo, você entra e o filhinho de papai não entra. Este tem como pagar a faculdade, pode estudar em outro lugar! Teria que ser assim.

Não que seja fácil de operacionalizar. Sempre vai ter quem vai fazer escola privada, mas também faz escola pública, só pra ter o diploma. É bico fazer isso! Finge que está na pública, mas faz um cursinho, alguma coisa por fora que o papai paga. Assim como vai ter quem vai dizer que é negro e não é, mas nós não temos essa regulamentação que nem nos Estados Unidos onde há uma regulamentação estrita sobre raça e cor, de quem é negro e quem não é negro. A não ser que passemos a ter isso. Não sei se é legal, mas alguma forma tem que ter. Que essas pessoas que tem capacidade e que tem menos condições deveriam ser incluídas, não tenho a menor dúvida!

### **Conjuntura Política**

**Primeiros Estudos:** *No seu artigo publicado na Novos Estudos no especial dinâmica da crise "Impedindo Dilma", o senhor reconstruiu a conjuntura do Impeachment a partir dos atores que o senhor considera que foram centrais nesse processo. Então pelo próprio tipo de análise, o seu artigo ressalta a contingência desse processo. Situando o Impeachment na história política brasileira, nós percebemos que não é uma exceção. Mesmo nos curtos períodos mais ou menos democráticos, poucos presidentes conseguiram cumprir os seus mandatos. Na república populista, por exemplo, só o Dutra e o Juscelino. Na nova república, depois do Collor, que já estreou sendo "impeachmentado", só outros três presidentes. O que pode haver de estrutural no impeachment da Dilma que nos permita decifrar um pouco do desafio democrático aqui no Brasil?*

**Fernando Limongi:** Bom, eu me recuso a pensar que tenhamos um problema estrutural, que exista uma incompatibilidade entre o Brasil e a democracia. Se for estrutural, nós estamos ferrados! E eu não vou viver nesse mundo. Se for estrutural, se for acontecer isso sempre e eu vou ter que pegar o pijama e ficar em casa assis-

tindo, sem poder influenciar. Então, esta recusa é uma posição política. Dizer que é estrutural é se resignar, é ser covarde. “Ah, é o capitalismo”, e aí, ninguém tem culpa de nada? E não é só uma posição política e ideológica, é uma postura analítica fundamental. Sempre é contingente. O mundo em que você vivemos é produto de decisões, de estratégias, escolhas..

O Brasil não está na zona de instabilidade, digamos assim, maior. O Brasil pode e deve ser democrático. Ainda que eu me revolte com o impeachment da Dilma, acho que é um erro equipará-lo a um golpe militar. Não interrompeu a normalidade democrática. Então, de certa forma, a resposta é: isto acontece. Quase ocorreu com o Clinton, nos EUA. Chegou a ser ‘impeachado’ pela Câmara. O Senado é que segurou, e foi um voto partidário, porque os Republicanos não tinham maioria no Senado. Então o impeachment virou um negócio perigoso com partido político. Os Estados Unidos usaram pouco.

É muito contingente. Acho que tem erro político. O que eu tenho feito, além de trabalhar como acadêmico, eu tenho saído à rua, digamos, publicando artigos para falar do erro político cometidos por e de todos os lados: que o impeachment foi isso, o resultado de uma sucessão de erros. No começo, meus primeiros artigos nesta conjuntura, foram contra a direita, né? Ou contra a quem estava se aliando com o Eduardo Cunha. Era este, desde o começo, o meu diagnóstico. O cara que vai dar o golpe, que vai retirar a Dilma do poder é o Eduardo Cunha e os tontos estão entrando no ‘golpe’ dele. E eu acho que todos os tontos da direita – alguns menos, outros mais: tem tonto-tonto, tem tonto mal-caráter! Muito mal-caráter quem entrou na jogada de mal-caratismo e de anti-petismo doentio. Mas teve gente que entrou de tonto, trouxe. Acho que parte do PSDB entrou de trouxe. Não se deu conta da burrice que estava fazendo. Em parte, o que eu tentei fazer como ator político foi falar: “escuta, vocês não estão vendo isso?”. E eu fiz um esforço político de escrever textos que funcionassem como alertas, como se meu público alvo fosse o PSDB. Foi esta a minha intenção ao escrever o primeiro artigo para a Revista do CEBRAP: O passaporte de Cunha. Eu havia escrito um anterior para o Valor que chamei de O método Cunha. O meu interlocutor era o PSDB: “Meu! Olha o que vocês estão fazendo! Olha o cara com quem vocês estão se aliando!”. Não adianta eu falar para o PT. Porque o PT, digamos, é a vítima.

Hoje eu tenho uma visão um pouco diferente, estou estudando isso. Eu estou querendo escrever algo mais taludo sobre o impeachment. Estou revendo os jornais, revendo a conjuntura. O PT não se deu conta, também, de onde ele estava se metendo. Ninguém saiu em defesa da Dilma. Todo mundo saiu em defesa do Lula! E a Dilma, ninguém defendeu. Ninguém se deu conta.

Eu acho hoje que – este o meu diagnóstico – foi um show de irresponsabilidades, porque ninguém acreditou que alguém ia estourar a bomba atômica. Porque bomba atômica ninguém estoura. Todo mundo ficava falando “vamos fazer impeachment, vamos fazer impeachment!”, mas estas pessoas estavam certas de que o impeachment não iria acontecer. E o PT também, “não vai acontecer o impeachment e o que precisamos é proteger o Lula de ser preso. E não precisa proteger a Dilma. E a Dilma também achou: “não vai rolar comigo”. E a Dilma estava fazendo o quê? “Eu preciso sacanear com esse pessoal que só fica falando no Lula”. Então, no interior do PT, se instaurou uma briga entre os grupos “lulistas” e “dilmistas” e eles também não se deram conta do que estavam fazendo e não se armaram para se defender. E o Cunha foi o único! O Cunha parecia aquela série House of Cards! No House of Cards o único personagem que é estratégico é o Frank Underwood. É o único a agir estrategicamente, a traçar planos, a antecipar o que os outros farão. Como os demais agem como tontos, a estratégia dele sempre dá certo. Então aí é bico! Você manipula e os outros não. O Cunha no fim acabou assim. Porque ele foi fazendo o negócio e todo mundo falava: “Ah! Isso aí não vai rolar! Ele não vai bancar isso”. A hora que ele veio e bancou, ninguém tinha como voltar pra trás.

Mas tem um monte de coisas que eu não consigo entender. Por que a sociedade brasileira se ideologizou desse jeito? Por que se polarizou desse jeito? Obviamente que a culpa maior é da direita, que virou histórica, que se virou contra o PT de uma forma que não dá para entender. Estão de volta à Guerra Fria e falam de ameaça comunista. Que ameaça? Teve uma parte da elite brasileira que sei lá por quê e quem é - eu não consigo entender - que elegeu como prioridade número um se livrar do PT. Não consigo entender. O que o PT tem de tão terrível e tão ameaçador? Não tem nada disso. É um partido que está fazendo umas reformas, estava avançando, mas não estava ameaçando ninguém. Não é comunismo, tirar casa, tirar propriedade, não tem nada disso rolando. Então de onde é a ameaça, por que essa histeria infantil? Parece que estamos de volta aos anos 1950.

E aí, tudo bem, tem uma coisa muito similar nos anos 1950 com Vargas, que tem o Lacerda que entra num delírio anti-Vargas que você não consegue entender de onde vem, por que eles tinham medo do Vargas. Mas naquela época, tinha a Guerra Fria, entra num caldo ali que acaba justificando tudo, mas hoje não tem isso. Por um acaso o PT é aliado da Coreia do Norte? ... ou da China? Não entendo, não dá para entender. É completamente maluco. Mas não é isso que explica o ‘golpe’, o impeachment. Foi isso que que escrevi na Novos Estudos e insisto. Não, não é isso que explica o golpe. Não foi para reverter política social, não foi. Este foi o efeito que teve, mas não foi a motivação.

**Primeiros Estudos:** *Em entrevista à revista Época, o senhor justamente diz isso, não compreender o porquê das elites não suportarem quatros anos de PT.*

**Fernando Limongi:** O PSDB estava com a presidência na mão... jogou fora! Ele continua tentando jogar fora, mas continua na sua mão, a presidência está na mão do Alckmin. Se tudo correr normal, vai cair na mão do Alckmin. Agora os caras querem fazer besteira, ficam inventando Bolsonaro e Luciano Huck... Pega o chuchu! O pessoal não lembra, mas o apelido do Vargas em 1930 era o “chuchu”, porque ele era incapaz de tomar decisão. Em 1930, era o apelido dele. Vargas era inodoro, insosso. Então pra que inventar?

Deu no domingo, foi manchete da Folha: “mercado começa a adotar Bolsonaro”. E a Folha está fazendo tanta reportagem, tanto que eu não consigo entender, eles acabam inventando isso, dando força a Bolsonaro. Onde que isso existe? Não existe, é notícia que eles estão plantando. Qual é o serviço que eles querem prestar? E quem é que está financiando o cursinho de bom civismo para o Luciano Huck? São os mesmos caras que financiaram o Temer. Então é uma loucura, dar a presidência pro Luciano Huck, você já imaginou? Você tá fazendo uma aposta né, por que vai que o Lula vence? Mas qual é o risco, qual a consequência do Lula ganhar? O quê que o Lula vai fazer? Se tem um cara que é bom pro mercado, este cara é o Lula. É o homem que eles deveriam querer, e que consegue organizar a esquerda, tira a esquerda da rua, disciplina a esquerda, eu não entendo... Então tem uma irracionalidade inacreditável.

Fiquei pensando, comparando com pré 64. A explicação da Argelina Figueiredo, no livro dela, é que a esquerda interpretou mal as informações políticas geradas pelo processo político, que sobrestimou sua força, que não estavam percebendo... que a esquerda não percebeu a sua fragilidade e foi pro pau e perdeu porque o outro lado era mais forte. Mas ali tinha Guerra Fria para toldar a cabeça de todo mundo, para fazer as pessoas acreditarem em coisas malucas, que a Revolução era necessária e inevitável, que estavam do lado da história, estas coisas. Hoje a esquerda é reformista, totalmente inserida no jogo democrático. Então, hoje, a direita não tem nenhuma razão para ser golpista, para temer a esquerda. Pra que ser golpista? Mas a irracionalidade está maior do que em 64. Não entendo, a direita começou com esse papo de bolivarianismo, de Chavez. Não tem nada parecido com Chavez no PT.

**Primeiros Estudos:** *Esta entrevista foi dada em 2016. De lá pra cá o impeachment se consumou. E nós estamos vendo o governo Temer com todas as suas dificuldades, aprovando uma reforma, aprovando um programa mais ou menos para anunciar*

*a Ponte Pro Futuro, aqueles documentos todos, que é um programa distinto do que a esquerda está implementando.*

**Fernando Limongi:** Não, a Dilma estava anunciando que ia fazer a Reforma Trabalhista e a Reforma da Previdência, e a esquerda estava batendo nela, mas ela, quando está mais acossada, fala: «preciso fazer isso». A Reforma da Previdência não tem jeito, tem que fazer. É déficit público, e déficit público é o pior para o pobre, porque vai dar inflação e quem se ferra com inflação é o pobre. Não precisa fazer a primeira Reforma da Previdência que o Temer mandou, aquela que você só se aposenta depois que morrer. Politicamente está tudo errado em dizer que está cortando privilégios. Você não está cortando privilégios. Pode ter privilégios na Previdência, a idade mínima está relativamente baixa, pode subir, mas isso são ajustes. Quando a aposentadoria máxima é, sei lá, 5 mil reais, e você impede o cara de ganhar isso, você não está dizendo “estou tirando um privilegiado”, está simplesmente impondo um custo para você porque não vai dar para pagar. E aí é o erro do governo, como é de todos os governos. Por que não atacam os verdadeiramente privilegiados? A resposta usual é “ah, mas isso aí é pouco dinheiro, não vai resolver o problema”. Mas resolve politicamente e resolve no campo da justiça: é justo. Eu, como contribuinte da previdência, se estão me dizendo que o Estado não pode pagar, então o Estado também não pode pagar os privilégios do setor público, sobretudo do Judiciário. Também não pode continuar sem taxar os ricos. É difícil, é pouco dinheiro, tudo bem, mas taxa! Porque você está taxando o pobre. O que está errado é sempre taxar o pobre, é sempre o pobre que vai pagar a conta. O pobre ou classe média, a parte de baixo do edifício social. A parte de cima continua na boa. Politicamente você tem que atacar nos dois, no ponto de vista da justiça. O teto aqui para professor universitário, ele vale. Ninguém ganha mais que o Alckmin. É 22 mil no bruto, depois vem os descontos. Mas no Judiciário, todo mundo passa. Passa porque faz aquelas artimanhas.

Eu já escrevi duas vezes e depois cortei do meu artigo porque achei que era exagerado, mas isto não é corrupção sistêmica? É diferente da que o Moro combate? Acho que é possível dizer que há uma ‘corrupção sistêmica’ em favor do do Judiciário, do Ministério Público. Isso não é sistêmico? Isso é muito mais sistêmico do que qualquer coisa. Se você fizer a conta, dá mais do que saiu pela Petrobrás. Eu sei, meu pai era juiz. Eu sei o tamanho dos privilégios que vão sendo obtidos. É uma verdadeira indústria, os caras ficam processando o Estado, dizendo que não pagou isto e aquilo, que há dívidas acumuladas. Acham a ‘causa’, fazem o processo e ganham, pois quem julga? Eles próprios. É uma beleza. O Moro ganhou salário de 100 mil em vários meses. E está tudo certo. A declaração dele é análoga a dos dos políticos que ele processou: “é tudo legal, tudo tudo legítimo, não tem nada de errado”. Como que não

tem nada de errado? Mas vão dizer “isso aí não é o problema, não é a causa do déficit público”. Pode não ser. Mas gera problemas. Há estudos mostrando que esses privilégios dessas carreiras penduradas dentro do Estado contribuem decisivamente para a desigualdade social no Brasil. ,Eu, por exemplo, que sou funcionário antigo, eu tenho aposentadoria integral. O dia que eu aposentar, que aliás eu já posso fazer, se eu me aposentar recebo o resto da vida o salário integral. Então é um peso enorme para o Estado. E eu sou filho de juiz e estou aqui. Então é um modelo que se perpetua.

Veja, o Temer ainda não fez a Reforma da Previdência, certo? A única que ele fez foi a trabalhista, cuja aplicação vai ser um inferno. Eu acho que essa aí é muita marola pra pouca onda. Vai ter pouco efeito prático. Acho que ela vai enfrentar resistência, tem coisas absurdas como a licença maternidade... realmente é um manual de fazer besteira e como ser impopular e ser malvado, coisa de revista de quadri-nhos... “ah vou tirar direito de mulher, lactante não vai poder mais almoçar”.

Realmente, é esse grupo que está por trás do Temer. É realmente o pior grupo social e político a dominar esse país desde sempre, dá até saudade de PSDB e de PT. De fato, o Brasil teve muito governante qualificado, se pegar uma sequência PSDB e PT que nós tivemos, não é assim comum, foram bons estatistas, bons círculos, gente boa. Esse governo realmente, é o Cunha, é o Temer, é de doer, é gente que só sabe se pendurar no Estado. O negócio deles é esse. Fernando Henrique apoiou o impeachment, como ele faz um negócio desse? Não é assim “a Dilma é muito ruim, vou tirar a Dilma”. Não acho que ela seja tão ruim e precisasse ser tirada. E mesmo que fosse, e os efeitos de longo prazo? É uma bomba atômica, tem radiação que fica. Acho que se quebrou um preceito básico, que é o de aceitar a derrota, colocar a viola no saco e esperar a próxima vez.

Tudo isso de ruim que tem que fazer, toda a recessão que tem que fazer, era o PT que teria que fazer, era Dilma que teria que fazer, o PT ia dar o governo de bandeja para o PSDB. O resultado foi que o PT não fez, o Temer não fez ou o que fez não era o que deveria fazer. A Dilma no primeiro mandato tinha uma política macroeconômica desastrosa, ela errou. Erra-se na política. Paciência! Mas as oposições não souberam esperar, isso que eu não consigo entender. A Dilma estava sinalizando que ia fazer as coisas que eles estavam dizendo que precisava, ser feitas. Mas no final, ninguém quis dar sustentação à Dilma, nem o PT, e isso foi o trágico, não se deram conta do que se estava fazendo, ninguém teve responsabilidade, jogaram a bomba atômica e vão jogar de novo em cima do Temer.

**Primeiros Estudos:** *Uma coisa que o senhor coloca no seu artigo e vem sustentando em várias opiniões, é justamente que o governo teve perda de aliados para seus*

*adversários no governo Dilma, para que o impeachment ocorresse. E naquela conjuntura o impeachment tinha ligação direta com a Lava-Jato. A operação impeachment catalisada pela dupla Cunha-Temer e, que de alguma maneira, pelo que entendemos, a tese do seu artigo é para barrar a Lava-Jato e salvar a própria pele. O Jucá falava de estancar a sangria, hoje seria possível falar que a sangria foi estancada ?*

**Fernando Limongi:** Eu acho que sim. Precisa ver do ponto de vista deles. Há uma incógnita sobre Moro e o pessoal da Lava Jato, se eles estão satisfeitos. Eles eram anticorrupção ou só anti-PT? Eu acho que isso ainda não está resolvido. O que o Moro fez na condução coercitiva do Lula, aquilo foi decisivo, sem aquilo não teria ocorrido o impeachment. E ele sabe, fez de propósito. Ele já estava atrás do Lula e querendo inviabilizar o governo Dilma. Ele acredita que o Lula é o chefe da quadrilha. Isso ele acredita piamente. Porque se parece que tem uma coisa que eles têm na cabeça é: “não vamos ficar pegando bagrinho. Precisamos cortar a cabeça, se cortarmos a cabeça, a cobra morre”. Isso é uma burrice, certo? E quando eles estão falando que vão pegar a cabeça, e a cabeça é o PT, e eles têm o apoio da sociedade civil e tem muita gente mobilizada e mobilizando, não tem nada natural. Não é natural, digo, ninguém vai para rua espontaneamente, alguém está mobilizando e não são os partidos tradicionais. Para eles, o PT é o inimigo principal. Mas se eles vão continuar, ou não estão fazendo o mesmo esforço porque eles sabem que já não contam com apoio, acho que é isto que não dá para saber. Esse processo vai rolar e não vai parar. O grupo do Temer, o grupo do Joesley, essa baixaria maior, acabou. As empreiteiras vão ter que se reinventar. As empreiteiras, naquela CPI dos Anões do Orçamento, tinham um esquema que funcionava de um jeito, foi implodido e eles reconstruíram no terreno do vizinho. Eles estavam dentro do Congresso e vão para dentro do Executivo, vão para a Petrobrás. Pelo que eu entendi das delações, a JBS foi montada dentro da Caixa Econômica e não no BNDES, foi usando dinheiro do FGTS com ajuda do PMDB. Então tinha esses esquemas que estão sendo desbaratados. Devem ter outros esquemas que não foram revelados: montadoras de carros, remédios, estes setores também faziam altas contribuições às campanhas. O que vai continuar destas investigações? Nós não sabemos. Em algum ponto vai dar um restart, o sistema vai se reiniciar e voltar a se estabilizar. Mas como e quando, aí já não dá para saber.

Mas eles perderam o sistema que operavam. Alguns vão se salvar da cadeia e outros não. Mas eu acho que Renan, Jucá, Temer, Padilha, esses não vão para a cadeia. Depende um pouco do Cunha, se ele vai ficar quieto, se conseguem tirá-lo da cadeia. O Gilmar Mendes, pelo que entendo, estava tentando por um fim neste processo, começou a dar habeas corpus, a criticar as prisões alongadas de Curitiba. Ele estava

desmontando a Lava Jato. Mas cada vez que ele começa, vem um evento como a gravação Joesley-Temer e ele tem que parar sua operação. Eventualmente, este processo de abafa vai ser retomado, e aí será definido quem vai ser salvo. Mas mesmo que o grupo de Temer se salve, e mesmo que salvem o Cunha, politicamente, a carreira deles chegou ao fim. Eles vão ficar marginais, aposentar, pegar o pijama e ficar de fora. Mas todo mundo está atrás da pizza. E o pessoal da Lava-Jato já não tem mais a mesma força, eles não têm mais quem os apoie para colocar gente na rua, para continuarem perseguindo os políticos. Eles não têm mais aliados, estão sozinhos. O trabalho deles era pegar o PT, para isto eles tinham apoio.

**Primeiros Estudos:** *Professor, o senhor falou na revista Época “não há qualquer chance de o PT vencer as próximas eleições presidenciais”, em Abril de 2016. Agora com a baixíssima popularidade do governo Temer, apoiado inclusive por políticos do PSDB, que terão de assumir o ônus desse apoio, e levando em conta a força eleitoral do Lula, que sendo candidato ou não é uma figura que vai estar presente, e do voto do PT, que hoje tem uma preferência eleitoral 18% maior do que na época da reeleição da Dilma e sendo o partido que tem quatro mandatos e participou do segundo turno de todas as eleições da Nova República, o senhor ainda compartilha dessa opinião?*

**Fernando Limongi:** Minha linha era esta: “não façam o impeachment, não façam”. Acho que fui o único idiota a perceber que iam acabar estourando a bomba atômica. Eu via a atuação do Cunha na CPI da Petrobrás e via o quão descompromissado com qualquer coisa ele era. Não tem nenhum compromisso ético e não pensa na consequência dos seus atos. Ele é louco, pensa só em si mesmo. O que ele fez ali, aquela coisa de ameaçar a torto e a direito, ele agiu como um verdadeiro gangster. A Clarissa Garotinho é quem conhece bem a ‘peça’ só fala mal dele. Fala que é um chantagista-mor, que é desleal. Ela sabe bem, pois Cunha era sócio do pai dela e o traiu. Conhece o cara de perto, na intimidade.

Se você deixa o PT governar até 2018, o PT não ganharia a eleição porque teria que fazer uma política macroeconômica de ajuste e, se não fizesse, geraria mais e mais crise. Tanto que você vê a eleição de 2016: o resultado do PT para as prefeituras foi desastroso. O que hoje é difícil saber é o quanto que isso já foi absorvido e a população já esqueceu o desastre Dilma. Os estudos sobre comportamento eleitoral dizem que a memória é muito curta. Mas eu desconfio um pouco desses estudos, do jeito que eles são feitos. Nestes trabalhos, só o último ano contaria, isto é, o eleitor perderia a memória. Mas acho que esta memória vai ser captada em outras variáveis do modelo, como na identificação partidária. Não acho que a memória possa ser tão curta.

A identificação partidária do PT está abaixo do que ela sempre foi. Já se recuperou, mas ainda está abaixo. O problema é o tamanho da resistência do eleitor não-petista a aceitar o PT e o quanto que esse eleitor não-petista perdoa o PT ou perdoa o Lula. Ninguém é tonto de achar que só a pessoa é responsável pelos esquemas de corrupção, mas ninguém dissocia o Lula do PT. Se o PT está chamuscado, o Lula está chamuscado. Vai depender muito de como armar a campanha. Na eleição, nós eleitores podemos votar apenas nas opções que nos são dadas pela elite política. Somos sempre forçados a votar no menos pior.

**Primeiros Estudos:** *Nós tivemos uma reforma política aprovada no meio de uma crise política por um legislativo não muito acreditado. Que mudanças essas reformas trazem pro sistema?*

**Fernando Limongi:** Não dá para chamar de reforma política. Não teve reforma política. A principal reforma política já tinha sido feita, e foi feita pelo Supremo. Quando o Supremo proibiu a contribuição de pessoa jurídica às campanhas, aquilo mudou da água para o vinho a política brasileira, a forma de financiar as eleições. A reforma política foi feita ali, para o bem ou para mal, certo ou errado, não importa. Não é essa a discussão agora. O leite está derramado. O esquema está desmontado. Como o sistema vai voltar a rodar? Ninguém sabe. Se eles vão montar caixa-dois, o que vão inventar... Eu acho que esse crowdfunding vai ser o 'laranja'. Depende muito do TSE, do que de fato ele vai fiscalizar, e o que ele dizer que não vai fiscalizar. Porque ele não tem condições de fiscalizar tudo e fecha o olho para umas tantas coisas. A principal reforma política já estava feita e os atores terão que se adaptar a esta realidade. Fora isso, o que eles fizeram? Eles arranjaram recursos, que é o tal fundo de financiamento da democracia ou fundo especial de sei lá o quê, o nome vive mudando.. Um substituto 'meia sola' em comparação com o que eles estavam gastando. Mas de outro lado, eles estavam gastando demais.

Era como a Guerra Fria, era uma corrida armamentista. Se você tem 100, eu preciso ter 110 pra ganhar. Se você tem 110, eu preciso ter 120. E assim cresciam as despesas eleitorais. Se você for olhar o que estava sendo gasto, era excessivo e chegando a graus de requinte muito altos. A produção dos programas de TV eleitoral no Brasil é um show de bola, melhor que série do Netflix. É nesse nível de produção. Os partidos estavam checando toda a opinião pública com pesquisa de opinião diária, tracking, etc. A mudança talvez não seja tão grande porque todo mundo desceu. Muito provavelmente o tempo de TV vai continuar importante, e essa distribuição em parte já está feita e em parte vai ser feita pelas coligações.

A briga pelo PMDB se torna crucial, e essa briga que está acontecendo dentro do PSDB. Se ele vai tentar manter o PMDB do seu lado ou se ele vai rifar o PMDB. O pessoal menos pragmático, tipo FHC, Tasso Jereissati, fala: “dane-se o PMDB”. O PT não deve pegar o PMDB, por dizer que “o PMDB é sujo e vai nos tirar voto”. Já o Aécio e o Serra falam :“e o tempo de TV, quem que dará pra nós? Se não fizermos aliança com eles, eles não vão doar o tempo. Mas se não sustentarmos o Temer agora, o Temer vai retaliar e tirar o nosso tempo de TV. Vai fazer aliança com qualquer outro, dando esse tempo de TV para qualquer outro. Inclusive o PT”. É isso que está em jogo e acaba derramando para todos os estados. Cada candidato a governador tem que ‘fazer’ o seu tempo de TV e faz isto montando coligações. Os partidos vendem tempo de TV. No tempo do Joesley e das empreiteiras, eles vendiam mesmo. Era na base da grana, isto aparece nas delações. Pagava por fora, ia pelo caixa-dois ou pelo caixa-um, quando o partido declarava. Então, eles vão ter que achar outro jeito. Como vai ser esta negociação por tempo de TV, o que vão oferecer para os pequenos e médios partidos integrarem a coligação é que ainda não está claro. Ainda tem muita corrupção rodando.

Você vê esse cara que está fazendo delação do PMDB, o marqueteiro do Rio de Janeiro, ele disse que tinha um acordo com o Picciani, que ele seria Ministro da Saúde, que daria umas contas de publicidade do Ministério para sua empresa, mas o Picciani acabou Ministro dos Esporte...mas esse era o modelo, o politico pagava parte da campanha mais tarde. E na verdade foi isso que deu o Mensalão. Essa era a troca: “eu financio a produtora aqui e depois a produtora ganha a conta e me devolve o dinheiro”. E o banco garantia a operação. Várias dessas negociações vão continuar rolando e terão essas coligações. Todo mundo fica falando das coligações na proporcional, mas as coligações mais importantes são as das majoritárias, que é onde rola esses acordos onde transfere tempo de TV.

Então, para dizer o que ocorrerá na eleição presidencial é essencial ver como que essas coligações vão ser fechadas agora. Quem vai ficar com esse tempo de TV? Se o Meirelles for candidato, se o PSD fizer uma aliança com o PMDB nacional, se os dois juntarem o tempo de TV deles e o dinheiro deles do fundo para financiar a campanha, o Meirelles está bem na foto. Difícil é o Meirelles pegar o dinheiro deles, porque eles precisam do dinheiro para os governadores. Mas o Meirelles pode arrumar outro dinheiro, ou dele, ou dos empresários, mas estes, pelo jeito preferem o Huck ou Bolsonaro.