

Sumário

Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 34, n. 1

ARTIGOS

- A violência da (in)compreensão:
notas sobre Foucault, psicanálise e a interpretação da loucura 5
Gabriel Peters
- Uma travessia transatlântica:
a primeira geração de mediadores e mediadoras da obra de Bourdieu no Brasil 31
Maria Eduarda da Mota Rocha
- Relato pessoal ou primazia da estrutura? Da história oral à história estrutural como
modelo para a sociologia histórica: o caso da história institucional da USP 55
Maria Caraméz Carlotto
- A busca ecumênica de apoio aos adeptos dos cultos afro-brasileiros
vitimados por intolerância 83
André Ricardo de Souza
- Escavidão emoldurada: entre noções locais de cativo e definições legais
de escravidão contemporânea 105
Patricia Trindade Maranhão Costa
- Cidade flutuante: Manaus em três autores 131
Marco Aurélio Coelho Paiva
- Cidade para quais pessoas? Sobre as contradições da reforma do
Vale do Anhangabaú 153
Giancarlo Marques Carraro Machado

RESENHAS

- Michael Löwy, *O cometa incandescente: romantismo, surrealismo, subversão* 175
- Michael Löwy & Robert Sayre, *Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado* 175
- Michael Löwy & Olivier Besancenot, *Marx em Paris, 1871: o caderno azul de Jenny Marx* 175
- Por Marcelo Ridenti
- Kátia Maria Abud, *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante* 181
- Por Helga da Cunha Gahyva
- Alexandre de Freitas Barbosa, *O Brasil desenvolvimentista e a trajetória de Rômulo Almeida: projeto, interpretação e utopia* 187
- Por Darlan Praxedes Barboza



Contents

Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 34, n. 1

ARTICLES

- The violence of (non-)understanding:
notes on Foucault, psychoanalysis and the interpretation of madness 5
Gabriel Peters
- A transatlantic crossing:
the first generation of mediators of Bourdieu's work in Brazil 31
Maria Eduarda da Mota Rocha
- Personal report or primacy of structure? From oral history to structural history
as a model for historical sociology: the case of USP's institutional history 55
Maria Caraméz Carlotto
- The ecumenical search for support to followers of Afro-Brazilian cults
victimized by intolerance 83
André Ricardo de Souza
- Framed Slavery: amid local notions of captivity and legal definitions
of contemporary slavery 105
Patrícia Trindade Maranhão Costa
- Floating city: Manaus in three authors 131
Marco Aurélio Coelho Paiva
- Cities for which people? About the contradictions of
the Vale do Anhangabaú reform 153
Giancarlo Marques Carraro Machado

REVIEWS

Michael Löwy, <i>O cometa incandescente: romantismo, surrealismo, subversão</i>	175
Michael Löwy & Robert Sayre, <i>Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado</i>	175
Michael Löwy & Olivier Besancenot, <i>Marx em Paris, 1871: o caderno azul de Jenny Marx</i>	175
By Marcelo Ridenti	
Kátia Maria Abud, <i>O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante</i>	181
By Helga da Cunha Gahyva	
Alexandre de Freitas Barbosa, <i>O Brasil desenvolvimentista e a trajetória de Rômulo Almeida: projeto, interpretação e utopia</i>	187
By Darlan Praxedes Barboza	



A violência da (in)compreensão

Notas sobre Foucault, psicanálise e a interpretação da loucura¹

Gabriel Peters*

<https://orcid.org/0000-0002-0595-2663>

Pode o louco falar? Foucault e a arqueologia do silêncio

Publicado pela primeira vez em 1961, *História da loucura* (doravante, *HL*) materializa uma atitude crítica frente à psiquiatria moderna na qual Michel Foucault desembocou após transitar, ao longo da década anterior, por abordagens que já destoavam da psiquiatria ortodoxa, como aquelas de orientação fenomenológico-existencial. A perspectiva fenomenológico-existencial sobre a loucura foi encontrada por Foucault nos trabalhos de Eugène Minkowski e, sobretudo, do psiquiatra heideggeriano Ludwig Binswanger. O intercâmbio intelectual do jovem Michel com o fundador da “análise existencial” resultou em uma tradução do seu livro *Sonho e existência* para o francês, com direito a uma longa introdução escrita por Foucault ([1954] 2002, pp. 71-132). No primeiro livro do futuro autor da *HL*, intitulado *Doença mental e psicologia* ([1954] 1975), as ressonâncias da fenomenologia existencial também transparecem nos seus esforços para retratar a experiência vivida da insanidade. A noção de um “Foucault fenomenólogo” pode soar estranha em face do desenrolar posterior de sua obra, mas seu pequeno livro de estreia abriga,

* Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil.

1. Agradeço a dois pareceristas anônimos de *Tempo Social* por seus comentários e sugestões ao artigo tal como inicialmente enviado à revista, assim como ao editor Alexandre Massella pela ajuda na reformulação do texto final. Também agradeço a Cibele Barbosa, Diogo Corrêa, Cecy Melo, Daniel Farias, Danilo Farias, Lucas Trindade, Maria Luiza Rebêlo, Mariana Cavalcanti e Mariana Pimentel.

de fato, diversos retratos fenomenológicos da loucura tal qual experimentada “de dentro”. Recorrendo a Binswanger e Minkowski, Foucault descreve transformações radicais que pacientes esquizofrênicos vivenciam, por exemplo, nos seus sentidos de temporalidade, espacialidade, corporalidade, intersubjetividade e assim por diante (1975, pp. 38-48).

Na segunda parte do mesmo livro, no entanto, aflora o ângulo “social-construtivista” radical que se manifestaria, de modo bem mais detalhado, na *HL*² ([1961] 1978). Na medida em que obviamente não há espaço aqui para mergulharmos nos detalhes desse texto clássico, podemos nos cingir ao núcleo da tese histórica de Foucault: a transmutação da ideia de “loucura” na figura moderna da “doença mental” não adviria, apesar do que reclama a psiquiatria ortodoxa, da heroica descoberta médica de um domínio da existência humana até então não mapeado pelo exame científico. Na psiquiatria moderna, continua o autor, “o que se chama ‘doença mental’ é apenas a loucura alienada” (1975, p. 62) por mecanismos institucionais e discursivos que a identificam como *desrazão*, isto é, como um âmbito com o qual nenhum diálogo é possível. Em contraste com as vias abertas de comunicação que haviam caracterizado outras plagas sócio-históricas, a era moderna vê o diálogo com a loucura dar lugar tão somente a um “monólogo da razão sobre a loucura” (1978, p. 559).

Poderia o diálogo rompido com a loucura ser reabilitado? Em *Doença mental e psicologia*, Foucault pôs na agenda uma empreitada intelectual futura que procuraria restituir a fala aos loucos, apreendendo-a tanto quanto possível nos seus próprios termos: “Será preciso um dia tentar fazer um estudo da loucura como estrutura global – da loucura liberada e desalienada, restituída de certo modo à sua linguagem de origem” (1975, p. 62). Em diferentes momentos da sua obra ulterior, o filósofo francês voltaria a acalentar e, por vezes, a exercitar essa busca de captação da “loucura liberada e desalienada”, especialmente nas formas de aparição que ela assume em experimentos transgressores de artistas-pensadores e pensadores-artistas como Van Gogh, Nerval, Nietzsche, Artaud e Roussel. Contudo, ainda mais frequente

2. Já que lidamos com um pensamento tão móvel quanto o de Foucault, cabe aqui um esclarecimento cronológico. Na sua publicação primeira em 1954, o livro de estreia do autor francês intitulava-se *Doença mental e personalidade*, combinando uma primeira parte bastante simpática à fenomenologia com uma segunda parte na qual as doenças mentais eram discutidas com instrumentos analíticos predominantemente marxistas. Já a segunda edição do livro em 1962, que vinha a lume com o título modificado para *Maladie mentale et psychologie*, refletia a insatisfação crescente de Foucault, experimentada no decurso dos anos prévios, para com os mistos de marxismo hegeliano e fenomenologia existencial que tão influentes eram no mundo intelectual francês dos anos de 1950 (e.g., em Merleau-Ponty, Beauvoir ou Sartre). Nessa última edição, enquanto a primeira parte do livro se mantém essencialmente a mesma, a segunda parte é radicalmente revisada de modo a tornar-se, agora sim, uma espécie de versão condensada dos argumentos de *HL* (May, 2005, p. 293).

no trabalho de Foucault é sua expressão de sérias dúvidas quanto à factibilidade desse mesmo projeto de apreensão da loucura “na sua linguagem de origem”. Já no prefácio da primeira edição de *HL*, prefácio que o próprio Foucault amputaria de suas edições subsequentes, ele sustenta que o livro não busca resgatar a linguagem silenciada da loucura, mas esquadrinhar os processos históricos mediante os quais ocorreu tal silenciamento:

[...] o homem moderno não se comunica mais com o louco. [...] Linguagem comum, não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido [...] e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas [...] nas quais se fazia a troca entre razão e loucura. A linguagem da psiquiatria, que é um monólogo da razão sobre a loucura, só pôde se estabelecer na base desse silêncio. Não tentei fazer a história dessa linguagem, mas [...] a *arqueologia desse silêncio* (Foucault, 2002, p. 153; grifos meus).

Ainda assim, *HL* permanece repleta de alusões à insanidade como uma *experiência* situada para além dos discursos modernos que a designam. Pouco menos de dez anos depois, n’*Arqueologia do saber*, Foucault se disse arrependido de ter espalhado em seu texto de 1961 tais alusões “enigmáticas” ([1969] 2008, p. 19) a uma categoria cujas ressonâncias remetiam tão fortemente à “filosofia do sujeito”:

Histoire de la folie dedicava uma parte bastante considerável, e [...] bem enigmática, ao que se designava como uma “experiência”. [...] Entristece-me o fato de que eu não tenha sido capaz de evitar esses perigos [...] não se procura reconstituir o que podia ser a própria loucura, tal como se apresentaria inicialmente em alguma experiência primitiva, fundamental [...] e tal como teria sido organizada em seguida (traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez) pelos discursos [...] Sem dúvida, semelhante história do referente é possível; não se exclui [...] o esforço para desenterrar [...] do texto essas experiências “pré-discursivas”. Mas não se trata, aqui, de neutralizar o discurso, transformá-lo em signo de outra coisa [...] para encontrar o que permanece silenciosamente aquém dele, e sim, [...] mantê-lo em sua consistência, fazê-lo surgir na complexidade que lhe é própria (*Idem*, p. 18; 19; 53).

Uma vez mais, a mensagem de Foucault é ambígua. Por um lado, a captação da experiência insana que existe por trás, acima ou abaixo do discurso sobre a insanidade não é o desiderato da arqueologia do saber. Por outro lado, acrescenta o autor, o projeto em si não é impossível. Que forma poderia assumir, então, essa captação? Nos vislumbres de resposta que oferece a essa pergunta, Foucault se revela um tanto cético quanto a qualquer empresa de restabelecimento do diálogo entre razão e

loucura, tal como ele é proposto, por exemplo, pela psicanálise. Como ele diz na sua aula inaugural no *Collège de France*:

Dir-se-á que, hoje, tudo isso [isto é, o postulado de um hiato radical entre razão e loucura] acabou ou está em vias de desaparecer; que a palavra do louco não está mais do outro lado da separação; que ela não é mais nula [...] que nós aí buscamos um sentido [...] e que chegamos a surpreendê-la, essa palavra do louco, naquilo que nós mesmos articulamos, no distúrbio minúsculo por onde aquilo que dizemos nos escapa. Mas tanta atenção não prova que a velha separação não voga mais; basta pensar em todo aparato de saber mediante o qual deciframos essa palavra; [...] em toda a rede de instituições que permite a alguém – médico ou psicanalista – escutar essa palavra e que permite [...] ao paciente vir trazer [...] suas pobres palavras (1996, p. 12).

O pêndulo de Foucault

Em face das mudanças de opinião internas à obra do próprio Foucault acerca da factibilidade de uma história da loucura como tal, isto é, como experiência externa (pelo menos em parte) aos discursos construídos sobre ela, não surpreende que o tema seja objeto de controvérsia entre os intérpretes do historiador-filósofo francês. Derrida, por exemplo, sustentou que tanto o “valor” quanto a “impossibilidade” do livro de Foucault estavam no seu intento de “dar a palavra” à loucura, de torná-la “sujeito” do seu livro – no sentido de que quem falaria através dele seria “a loucura *ela própria*. *Ela própria*. A loucura *ela própria*” (Derrida, 1963, p. 463; grifos do autor). Entretanto, as repetições e grifos não invalidam o fato de que Derrida atribuiu a Foucault um projeto que o próprio Foucault (“Foucault *ele próprio*. *Ele próprio*. Foucault *ele próprio*”, poderia rezar uma paródia) chegou a declarar impossível, como vimos, no livro mesmo que seu crítico comenta. Diversas outras ilustrações poderiam ser dadas. Serres está entre aqueles para os quais...

Foucault [...] procura – e encontra – as chaves para a linguagem da loucura, assim como Freud encontrou aquelas para a linguagem dos sonhos, e do mesmo modo: permitindo que ela fale. A atitude racionalista em relação ao problema da desrazão [...] traduz a desrazão para as normas da razão e, assim, perde seu significado autóctone. [...] A partir de agora, teremos de permitir que falem aqueles que anteriormente não ouvíamos, mesmo que a substância de suas palavras seja a loucura. [...] Durante três séculos de miséria, falamos de um mudo; e, aqui [em *HL*], ele recupera sua linguagem abolida e começa a falar por si próprio, de si próprio (Serres, 1994, p. 38).

A aproximação serresiana à interpretação psicanalítica dos sonhos passa ao largo das críticas a Freud que Foucault borrija ao longo de todo o seu livro. Após sugerir que não há *tertium* entre “falar sobre a desrazão” ou “deixar a desrazão falar por si própria” (1994, p. 37), Serres parece esquecer que a psicanálise *não deixa* os significados manifestos dos sonhos falarem *por si mesmos*, mas oferece uma via *racional* de interpretação que recupera os “significados latentes” (Freud, 1972, p. 191) disfarçados por detrás da linguagem onírica. Como vimos em citação anterior, Foucault se mostrou bastante desconfiado em relação à psicanálise *precisamente* porque ela preconiza essa mesma atitude – racionalista e, por extensão, normatizante – de “tradução hermenêutica” em face da loucura. Segundo seu raciocínio, pelo menos nos seus momentos mais céticos, tudo se passa como se qualquer tradução da fala do louco segundo parâmetros “normais” de significado fosse, de pronto, um aprisionamento dessa fala nas malhas dos aparatos de saber-poder à disposição da mesma “normalidade”. Se a compreensão da loucura pela razão envolve necessariamente traduzi-la em uma linguagem inteligível para o discurso racional, o esforço tradutório aparece a Foucault, *ipso facto*, como opressivo em relação ao louco. Sua posição sugere, por vezes, que não existe qualquer caminho intermediário entre a consciência do exílio a que foi submetido o discurso da loucura, de um lado, e a tentativa de seguir “o louco no caminho do seu exílio” (como diz Derrida [1963, pp. 465-466]), de outro.

Aqui chegamos ao dilema central que dá o foco a este artigo. Em princípio, a atitude de Foucault é ditada por uma defesa da integridade da fala louca contra a opressão psiquiátrica. Ao mesmo tempo, se a integridade dessa fala só pode ser mantida ao custo de se proscrever qualquer discurso que não se identifique completamente a ela, a visão antipsiquiátrica de Foucault arrisca duplicar, ao seu modo, o próprio silenciamento da loucura pela psiquiatria moderna. Como uma alternativa crítica às frequentes interpretações distorcidas, simplistas e estigmatizantes do discurso louco, a postura de Foucault é valiosa. Ela se complica, no entanto, se acompanhada de uma rejeição intransigente de qualquer esforço em retirar a loucura de sua alteridade interpretativa radical. Como vimos, uma das vias de diálogo atacadas por Foucault é o borrar psicanalítico das supostas fronteiras entre o normal e o patológico, através da busca do que há de loucura na normalidade (“chegamos a surpreendê-la, essa palavra do louco, naquilo que nós mesmos articulamos” [Foucault, 1996, p. 12]) e de normalidade na loucura (“a palavra do louco [...] não é mais nula [...] *nós aí buscamos um sentido*” [Idem]). O que fazer, no entanto, diante dos loucos que desejam e se esforçam, por vezes desesperadamente, por estabelecer um diálogo com a normalidade, ainda que mediante tentativas imperfeitas de tradução? Se a tradução do discurso louco em termos do discurso normal ameaça a integridade da loucura, vale a pena preservar essa integridade

às custas da manutenção da exclusão do louco de uma comunidade partilhada de entendimento e fala? O ponto foi notado por Angela Wood, uma autora que, de resto, é bastante simpática ao projeto de Foucault:

Ausente d'*A história da loucura* está o senso, presente em *Doença mental e psicologia*, de que há formas particulares de loucura que complicam e questionam uma oposição simples entre loucura e normalidade. No seu lugar, há a convicção de que qualquer tentativa de falar diretamente da loucura viola ainda mais uma integridade garantida apenas pelo silêncio; uma convicção que serve para cindir a loucura do seu relacionamento com os corpos e com as experiências, com os sofrimentos e os *insights* dos próprios loucos. A loucura pode ser tão facilmente separada da sua encarnação material na pessoa louca? A loucura é uma experiência silenciosa ou indizível para os loucos assim como para os seus espectadores? Desconectar a loucura do seu referente no sofrimento não inflige potencialmente outra injustiça sobre o louco, recapitulando paradoxalmente os gestos retóricos dos psiquiatras nos seus momentos de mais alta autoconfiança científica? (Wood, 2011, p. 25).

As ambivalências da relação de Foucault com a psicanálise de Freud poderiam render outras tantas dezenas de páginas. Derrida revisitou a *HL* nos anos de 1990 em um texto que se intitula “Fazer justiça a Freud”, mas bem poderia chamar-se “o pêndulo de Foucault”. Nele, o virtuoso da desconstrução descreve a relação de Foucault com o fundador da psicanálise como “uma alternância de abertura e fechamento”, um “movimento [...] que sucessivamente [...] aproxima e afasta, repudia ou aceita, exclui ou inclui, desqualifica ou legitima” ([1992] 1994, p. 62). Se Derrida tem razão em surpreender no pensamento de Foucault tais movimentos alternados de atração e repulsa pela psicanálise, Machado (2000, p. 22) dá um arguto passo adiante ao sublinhar que, no saldo final da reflexão foucaultiana, a psicanálise tende a ser mais objeto de “descrédito” do que de “crédito”. Como a passagem acima extraída d'*A ordem do discurso* já indicou, Foucault não é cego quanto ao contraste entre a redução da loucura ao silêncio na psiquiatria positivista, de um lado, e a proposta psicanalítica de restauração de um diálogo com a linguagem da “desrazão”, de outro. No entanto, a assimetria interpretativa que a lente psicanalítica pressupunha quanto às condições mesmas de tal diálogo, assimetria conforme a qual o domínio do código legítimo de interpretação caberia de saída ao psicanalista, terminaria por situá-la, para Foucault, bem mais perto de psiquiatras oitocentistas como Pinel e Tuke do que, digamos, de Nietzsche e Artaud. Os dois primeiros teriam instaurado um “conhecimento da loucura [...] do qual o freudismo não conseguiu nos isolar inteiramente”, a saber, um conhecimento no qual a loucura está “inteiramente incluída no patético de uma doença mental” (Foucault, 1978, p. 208).

Mais adiante nesse gigantesco poema em prosa que é a *HL*, o distanciamento da psicanálise em relação à psiquiatria positivista, no que toca à possibilidade de um diálogo com a loucura, é de novo afirmado, mas também de novo apresentado como insuficiente. O positivismo psiquiátrico substitui a “sondagem dos segredos” da loucura por um olhar no qual “a loucura só existe como ser visto”, com “todo o resto [...] reduzido ao silêncio”:

Essa proximidade que se instaura no asilo, que as correntes e as grades não rompem, não permitirá a reciprocidade: é apenas a proximidade do olhar que vigia [...]. A ciência das doenças mentais, tal como se desenvolve nos asilos, pertencerá sempre à esfera da observação e da classificação. Não será diálogo (*Idem*, p. 482).

E “não poderá ser verdadeiramente um diálogo”, diz Foucault em um primeiro movimento “pró-psicanálise”, “a não ser no dia em que a psicanálise tiver exorcizado esse fenômeno do olhar, essencial para a loucura do século XIX, e quando ela tiver substituído sua magia silenciosa pelos poderes da linguagem”. Em um segundo movimento, contudo, Foucault lança sua crítica:

Mesmo assim, seria mais justo dizer que ela [a psicanálise] revestiu o olhar absoluto do vigilante com a palavra indefinidamente monologada do vigiado – conservando assim a velha estrutura asilar do olhar não recíproco, porém equilibrando-o, numa reciprocidade não simétrica. [...] Freud fez deslizar na direção do médico todas as estruturas que Pinel e Tuke haviam organizado no internamento. Ele de fato libertou o doente dessa existência asilar na qual o tinham alienado seus “libertadores”. Mas não o libertou daquilo que havia de essencial nessa existência; agrupou os poderes dela, ampliou-os ao máximo, ligando-os nas mãos do médico. [...] O médico, enquanto figura alienante, continua a ser a chave da psicanálise. Talvez seja porque ela não suprimiu essa estrutura última [...] que a psicanálise não pode e não poderá ouvir as vozes do desatino, nem decifrar em si mesmos os signos do insensato (*Idem*, p. 482; p. 504).

Loucuras de Apolo e Dioniso

Como sugerido anteriormente, um dos comentadores mais sagazes da relação pensada por Foucault entre o discurso sobre a loucura, de um lado, e a loucura *qua* “experiência”, de outro, é Roberto Machado (2000, pp. 15-52). Sem negar que a arqueologia do discurso psiquiátrico se debruça sobre o “grande silenciamento” instaurado pelo monólogo da razão psicológica moderna acerca da loucura, Machado nota que a contraparte positiva ou afirmativa do livro de Foucault é o

pressuposto de uma “verdade experiencial” da loucura: a investigação arqueológica levaria a cabo “a crítica de uma verdade psicológica da loucura”, mas o faria “em nome da verdade ontológica da loucura” (*Idem*, p. 27) como experiência-limite ou, diz Machado em alusão nietzschiana oriunda do próprio Foucault, “experiência trágica”. Na medida em que a experiência trágica da loucura teria sido o que a razão psicológica moderna teve de exorcizar para se estabelecer como tal, a verdade daquela experiência seria *per definitionem* inacessível à mesma razão: “a psicologia jamais enunciaria a verdade da loucura, porque é a loucura que detém a verdade da psicologia” (*Idem*, p. 20).

Mas isto não significava, continua Machado, que Foucault tomasse como simplesmente inexistentes os recursos linguísticos necessários à captura da loucura *qua* experiência-limite; ao contrário, eles teriam sido teorizados por um grupo radical de “literatos que introduziram na França [...] um estilo nietzschiano, não dialético e não fenomenológico de pensamento: Bataille, Klossowski, Blanchot” (*Idem*, p. 10). O traço central dos usos linguísticos propugnados e praticados por tais autores consistia em um experimentar radicalmente *impessoal e desantropomorfizante* da linguagem, no qual as distinções fundadas na consideração do humano como *a priori* histórico (sujeito/objeto, interioridade/exterioridade etc.) seriam explodidas, com o sentido linguístico torcido e retorcido até os limites do sem sentido (Foucault, 1999, pp. 1-12; pp. 28-59).

Influenciado pelos exercícios linguísticos “dessubjetivantes” preconizados e praticados por Blanchot, Foucault (*Idem*, pp. 47-59) pensava em uma modalidade específica de literatura que, no seu entender, subvertia a ruptura moderna do diálogo com a loucura e expunha-se radicalmente aos riscos embutidos em sua mensagem, tal como manifesta na linguagem de um Nietzsche, um Nerval, um Hölderlin ou um Artaud, dentre outros autores cujos discursos foram situados por um olhar racionalista para além das fronteiras da inteligibilidade e, por conseguinte, descartados como “murmúrio”, “ruído” ou “rumor” (termos que Foucault também teria tomado de empréstimo a Blanchot [Machado, 2000, p. 42]). O conhecidíssimo ceticismo do primeiro Foucault (1999, pp. 264-298) quanto à figura do “autor” como fonte primordial da inteligibilidade de uma obra é suficiente para sugerir de antemão, no entanto, que ele seria antipático a quaisquer leituras psicologizantes que tratassem das obras daqueles autores (digamos, os poemas de Hölderlin ou os livros tardios de Nietzsche) como expressões cujo sentido teria de ser retraçado à “loucura” instalada em suas psiques. Seu argumento é, de fato, bem mais complexo. Se a separação entre razão e loucura instaurada pela modernidade condena a loucura a ser “ausência de obra” (Foucault, 2002, pp. 190-198), uma literatura voltada à restituição do diálogo com a loucura é, por força, uma experiência-limite: uma obra que explora conti-

nuamente seus limites *qua* obra e, assim, “enuncia sua própria impossibilidade”³ (Machado, 2000, p. 42).

“Pensando a loucura como ausência de obra”, continua Roberto Machado,

Foucault vê um parentesco [...] entre ela e a experiência literária: ambas são ruína, derrocada, desmoronamento da linguagem. Mas há uma grande diferença entre as duas [...]: a loucura é desmoronamento total, [...] ao passo que a linguagem literária é a construção desse desmoronamento, na medida em que, ao mesmo tempo que força o rompimento com a obra, [...] se apresenta necessariamente como obra. Uma experiência radical, experiência trágica, da linguagem liga a obra ao outro que não a obra, à ausência de obra, expressando o desejo de [...] desmoronamento da obra, mas, paradoxalmente, pela realização da obra. O que me faz pensar em Maurice Blanchot, quando diz em *O espaço literário* que a obra “designa uma região onde a impossibilidade não é mais provação, mas afirmação” (*Idem*, p. 43).

Foucault também fez Machado pensar em Nietzsche. No seu primeiro livro, o filósofo alemão celebrou a tragédia grega como uma síntese “miraculosa” (1992, p. 27) entre os motivos “dionisíaco” e “apolíneo”: sem negar “o dionisíaco como verdade do mundo” (Machado, 2000, p. 45), a tragédia foi capaz de transfigurá-lo, com recursos apolíneos, em obra de arte. Resgatando a inspiração nietzschiana por trás do livro de Foucault, Machado sustenta que a investigação do filósofo francês sobre o silenciamento da loucura pela psicologia moderna é análoga àquela realizada por Nietzsche quanto à tragédia ática. Assim como o racionalismo socrático teria negado a dimensão trágica da vida antes acessada pelo veio dionisíaco da tragédia, o racionalismo moderno teria sufocado, sem destruí-la de todo, uma experiência originária da loucura acessível nos períodos anteriores à grande cisão entre razão e desrazão na modernidade. O pressuposto foucaultiano de que a loucura é o dionisíaco suprimido pelo racionalismo moderno me parece confirmado pela exploração, feita por Machado, de outros galhos nietzschianos na obra de Foucault:

3. Ao tratar dos poemas de Artaud, por exemplo, Blanchot sustenta que eles não seriam “triumfos” artísticos conquistados na luta do autor contra os obstáculos interpostos pelo seu pensamento, mas, ao contrário, manifestações do fracasso perpétuo desse pensamento: “Que a poesia esteja ligada a essa impossibilidade de pensar que é o pensamento, eis a verdade que não pode ser descoberta, pois ela escapa sempre, e obriga-o a experimentá-la abaixo do ponto em que a experimentaria verdadeiramente. [...] a poesia é essa dor perpétua” (2005, p. 51). Para o Artaud maduro, não se tratava, portanto, de “escrever contra vazio e para escapar dele”, mas, sim, de escrever “expondo-se” ao vazio, “tentando exprimi-lo e tirar dele uma expressão” (*Idem*, p. 54). De modo análogo, explorando o influxo de Bataille sobre a noção de “experiência” pensada por Foucault, Jay (2005, p. 373) descreve a obra do primeiro como uma busca de “meios retóricos para exprimir o inexprimível sem, no entanto, afundar inteiramente no silêncio ou no sem sentido”.

[...] a literatura, em Foucault, está para a loucura, assim como a tragédia, em Nietzsche, está para o culto dionisíaco. Não será por isso que o prefácio de *História da loucura* se refere a uma “loucura em estado selvagem” e a “imagens que nunca foram poesia”? (Machado, 2000, p. 45).

A concepção dionisíaca da loucura *qua* experiência que informa o trabalho de Foucault transparece tanto em suas inspirações intelectuais decisivas, como o Bataille nietzschianíssimo d’*A experiência interior*⁴, quanto nas interpretações atentas de uns tantos comentadores. Como Roberto Machado faria posteriormente, Serres, então colega de Foucault em Clermont, já sublinhara, nos anos 1960, que “o trabalho de Foucault é [...] para a tragédia clássica [...] o que o pensamento de Nietzsche é para a tragédia e a cultura helênicas: ele *revela dionisismos latentes sob uma luz apolínea*” (1994, p. 46).

A despeito dos tantos traços singulares com que Foucault pintou sua imagem da loucura, tal imagem trai uma semelhança com o veio cultural dominante na caracterização da insanidade no Ocidente: a tendência a identificá-la com o triunfo das forças “dionisíacas” da subjetividade sobre suas faculdades “apolíneas” (Sass, 1992). Nos conhecidíssimos símiles que Nietzsche empregou em sua interpretação da tragédia ática, as divindades Dioniso e Apolo simbolizam respectivamente as dimensões irracional e racional da subjetividade humana. Mesmo quando fraseadas em outros termos, como a linguagem cristianizada na qual Montaigne e Pascal contrapõem o “anjo” e a “besta-fera” que coabitam a natureza humana, a ideia de uma coexistência conflitiva entre o irracional e o racional desponta em perspectivas que

4. “Diante dele [Nietzsche], queimo, como se vestisse uma túnica de Nessa, com um sentimento de ansiosa fidelidade. O fato de ele só ter avançado na via da experiência interior inspirado, indeciso, não me detém: se é verdade que, filósofo, ele teve por meta não o conhecimento, mas, sem separar as operações, a vida, seu extremo, numa palavra, a própria experiência, *Dionysos philosophos*.” (Bataille, 2016, p. 59). A aproximação a Bataille fortalece a ideia de um veio nietzschiano na concepção da loucura como experiência, repleta de associações dionisíacas com “a mais interior e, ao mesmo tempo, a mais livremente selvagem das forças” (Foucault, 1978, p. 576). A despeito das unificações forçadas que James Miller impôs à personalidade e à biografia de Foucault com base na *idée fixe* da “experiência-limite”, o biógrafo estadunidense foi convincente no rastreamento desse vulto dionisíaco, com raízes nietzschianas e bataillianas, que estimulou a pesquisa histórica de Foucault. Por trás do rótulo anódino da “experiência interior”, escreve Miller, Bataille conceituou “uma espécie de êxtase ateu, uma revelação profana do ser humano na sua essência informe, dionisíaca. Uma sociedade poderia [...] isolar e condenar os aspectos dionisíacos de ser humano. ‘O velho mestre da embriaguez, da anarquia, da morte para sempre revivida’, como Foucault certa vez descreveu Dioniso, impunha uma ameaça genuína à ordem civilizada. No entanto, não importa quão extenuantemente uma cultura tenha tentado proibir o impulso dionisíaco, ele podia ser apenas agrilhado, nunca transcendido: afinal de contas, Dioniso, na visão nietzschiana, simbolizava o poder da própria transcendência. Como Foucault afirma em seu prefácio, esse poder permanecia eternamente acessível, apenas fora dos ‘muros do tempo’” (1993, p. 105).

vão da antropologia de Platão à psicanálise de Freud. Tais perspectivas frequentemente atribuem conteúdos discrepantes, cabe ressaltar, às figuras da irracionalidade e da racionalidade: “inconsciente” *vs.* “autoconsciente”, “caótico” *vs.* “ordenado”, “impulsivo” *vs.* “autocontrolado”, “infantil” *vs.* “adulto”, “primitivo” *vs.* “civilizado”, “arcaico” *vs.* “moderno” etc. Tais variadas versões dadas ao dionisíaco e ao apolíneo não impedem, entretanto, uma concordância de autores e correntes de pensamento as mais diversas quanto à identificação da loucura como vitória, em tradução nietzschiana, de Dioniso (isto é, de forças psíquicas irracionais, “selvagens”, “arcaicas” etc.) sobre Apolo (isto é, de faculdades psíquicas racionais, ordeiras, autorreflexivas etc.).

O problema é que, como retrato substantivo da loucura *qua* experiência e linguagem, esse modelo dionisíaco encampado por Foucault possui significativas lacunas. Para além do fato de que a loucura se torna uma figura poético-política cada vez mais afastada da realidade experiencial dos estados psíquicos dos indivíduos empíricos que a vivenciam, como já sublinhara Angela Wood, a dificuldade mais severa com tal concepção da loucura “em estado selvagem” é o fato de que, ao pressupor uma pintura fundamentalmente “dionisíaca” da insanidade, ela deixa de lado uma infinidade de suas dimensões e modalidades “apolíneas”. Como argumentei em detalhe noutra lugar (Peters, 2017; Sass, 1992), tal identificação não é exclusiva de Foucault. Ao contrário, ela tende a ser paradoxalmente partilhada pelas correntes mais ortodoxas da psicanálise e da psiquiatria com seus mais vigorosos críticos libertários, como o próprio Foucault e a dupla Deleuze/Guattari. Os últimos, por certo, invertem a *escala de valores* com base nas quais o sobrepujar das faculdades apolíneas pelas forças dionisíacas da psique foi tradicionalmente visto, *sem abandonarem, porém, o retrato substantivo da loucura como atropelo do apolíneo pelo dionisíaco*.

Como argumentarei na seção seguinte, a maior dificuldade com esse retrato dionisíaco da loucura, seja ele atacado como irracionalismo patológico ou celebrado como transgressão, é seu ignorar de uma imensa variedade de modos “apolíneos” de loucura, os quais são caracterizados não pela dissolução, mas por *intensificações radicais da autoconsciência*. Como mostrou em pormenor Louis Sass (1992), a maior parte das experiências classificadas como esquizofrênicas, por exemplo, se encaixa antes nesse modelo apolíneo de loucura do que no modelo dionisíaco (por exemplo, em vez da explosão incontrolada de afetos, a corrosão da suscetibilidade afetiva; em vez da dissolução do princípio de individuação, uma vivência de separação radical em relação ao mundo e aos outros; em vez da vitória da inconsciência sobre os escrúpulos da autoconsciência, esforços extremos de autocontrole psíquico movidos por uma hiper-reflexividade mórbida; e assim por diante⁵).

5. Sass explorou em detalhe o caráter antes “apolíneo” do que “dionisíaco” da “loucura” do próprio Anto-

A máquina influenciadora: um excuro sobre a loucura apolínea

A comunhão entre a psicanálise e seus críticos “libertários” no tocante ao caráter dionisíaco da insanidade, com sua correspondente negligência partilhada quanto às dimensões apolíneas da loucura, pode ser brevemente explorada com referência a um sintoma frequente na casuística da “esquizofrenia”, a saber, a “inserção de pensamentos e sentimentos” na subjetividade. Tal experiência é especialmente relevante para testar os limites da concepção dionisíaca de loucura na medida em que elas parecem encaixar-se como uma luva na ideia de uma experiência-limite “que arranca o sujeito de si mesmo” (Foucault, 2013, p. 291).

No clássico caso do “aparelho de influenciar” ou “máquina influenciadora” narrado por Tausk ([1919] 1992), por exemplo, a paciente “Natalija A” relatava estar, ao longo de seis anos, à mercê de um equipamento elétrico com forma similar àquela de um corpo humano. Durante anos, contava Natalija, qualquer coisa feita a esse aparelho longínquo era imediatamente sentida por ela: quando o homem encarregado do aparato golpeava alguma parte dele, Natalija sentia a pancada dolorida na parte correspondente do seu corpo; o manuseio da “genitália” do aparelho gerava nela afecções eróticas; uma substância maquinaal fazia com que odores desagradáveis invadissem seu nariz; e, finalmente, a máquina também inundava a cabeça de Natalija com imagens, ideações e afetos, nenhum dos quais desejado ou controlado pela sua vontade consciente (*Idem*, p. 194).

Por um lado, desde o próprio Tausk, a interpretação psicanalítica desta e de outras experiências “psicóticas” consistiu em retrazá-las a uma “perda de fronteiras do ego” (1992, p. 194) oriunda da regressão a uma etapa infantil do desenvolvimento psíquico. Indivíduos como Natalija estariam revivendo a experiência do bebê que ainda não se percebe como distinto de seu ambiente e possui parquíssimo controle sobre seu próprio corpo, de maneira que sensações o assaltam à maneira de invasões externas que ele não compreende nem domina. De outro lado, críticos libertários da psiquiatria e da psicanálise como Deleuze e Guattari descartaram a teoria da “regressão” a um estado infantil, porém sem abandonar o retrato da esquizofrenia como uma experiência de *dissolução da fronteira entre si e o mundo*. Em vez de estigmatizada como infantilismo, a explosão dos limites entre o “interior” e o “exterior” passou a ser celebrada como subversão transgressora dos dispositivos psíquicos de controle típicos da modernidade ocidental. Antes saudado por Nietzsche (1992, p. 27) como um traço da loucura dionisíaca, o esboroar do “princípio de individuação”

nin Artaud (Sass, 1996). Para uma elaboração das implicações analíticas da “loucura apolínea” para a teoria social e suas concepções de ação, experiência e subjetividade, ver Peters (2017).

(*principium individuationis*) foi mantido como visão substantiva da esquizofrenia, embora doravante avaliado com sinal positivo.

Seja qual for sua potência como figura político-poética no trabalho dos autores d’*O anti-édipo*, potência que pode ser reclamada por seus defensores para propósitos outros que não uma caracterização psicológica tão fidedigna quanto possível da experiência da loucura, aquela concepção dionisíaca perde em *realismo psicológico* quando mergulhamos nos detalhes de vivências tais quais a de Natalija A. Várias das experiências de corrosão sentida da autoidentidade descritas na literatura psiquiátrica não levam à diluição de si no mundo, mas, ao contrário, a uma *exacerbação da autorreflexão*. Diferentemente do bebê, ainda incapaz de tomar as próprias experiências subjetivas como objeto da sua atenção, a estranheza experimentada por Natalija quanto à sua própria mente *radicalizava* uma atitude de auto-objetivação e, por conseguinte, um senso de divisão sujeito/objeto: justo o contrário, portanto, do esquecimento de si⁶. Longe de resultar da regressão psíquica a uma etapa infantil do desenvolvimento psíquico, como queriam Tausk e outros psicanalistas, ou de um esboroar dionisíaco do princípio de individuação, como queriam “Deleuze e Guattari, aplaudidos por Foucault” (Harvey, 2001, pp. 316-317), experiências como a de Natalija consistem na *radicalização* do elemento de autodivisão implicado nos atos mais “normais” e “adultos” de objetivação reflexiva de si. A perda sentida do controle sobre a própria subjetividade, nas suas dimensões mental e corpórea, não dá lugar à exploração incontrollada de afetos dionisíacos inconscientes, mas a uma intensificação extraordinária de uma das mais apolíneas dentre as faculdades: a autoconsciência⁷.

6. Ao tratar desse caso, Sass (1992, pp. 22-23) traz para a fenomenologia da autorreflexão o conceito sartriano de “nadificação”: segundo Sartre (1997, pp. 33-34), a consciência, quando se dirige para um objeto específico, o apreende como *não idêntico* a ela própria. Psicanalistas como Tausk teriam razão em emendar a posição sartriana com o lembrete de que tal experiência só é possível em um estágio do desenvolvimento psicológico posterior àquela experiência indiferenciada das primeiras etapas da vida humana. O que mais importa a Sass, no entanto, é ressaltar que o caráter “nadificante” da consciência humana, seu senso de não identidade com o que aparece a ela, também tem de despontar nos momentos em que ela toma a si mesma como objeto. Em outras palavras, para apreender a si própria, a consciência tem de se dividir internamente entre uma “parte” observadora e uma “parte observada”. Essa divisão interior, intrínseca às capacidades reflexivas dos seres humanos, *não desaparece* na maior parte das vivências psicóticas de ruptura da autoidentidade. Ao contrário, o ato mental em que o sujeito toma a si próprio como objeto é, nesses casos, tão intenso e radical que sobrepuja o senso de si como sujeito, o qual permanece apenas na aguda consciência da própria submissão passiva a uma instância exterior (por exemplo, a máquina influenciadora).
7. Deixando-se momentaneamente de lado a pertinente discussão quanto à solidez dos diagnósticos psiquiátricos que as designam, pode-se encontrar, em algumas das mais frequentes formas de sofrimento psíquico grave na contemporaneidade, a mesma característica de uma loucura “apolínea”: a autoconsciência não é sobrepujada por impulsos dionisíacos, *mas angustiosamente exacerbada em hiper-reflexividade*. A insônia poderia ser elencada entre os exemplos desses “processos mentais irônicos” (Wegner, 2007) nos quais o sofrimento psíquico não deriva da dissolução da reflexividade, mas de sua prejudicial

Cuidado e alteridade fundamental: Foucault, um caricaturista?

Quais são as consequências ético-políticas do ceticismo de Foucault quanto à tradutibilidade da loucura na sociedade moderna? Atacada como “nihilismo de cátedra” (Merquior, 1987) ou defendida como crítica iluminista radical do iluminismo (Rouanet, 1987, pp. 147-228), tomada como uma mescla de “*insights* empíricos e confusões normativas” (Fraser, 1981) ou como uma abordagem cujo “criptonormativismo” (Habermas, 2000, p. 387) a destituiria das fundações mesmas de sua orientação crítica, a rica e multifacetada obra de Foucault continuará a alimentar toda uma indústria bibliográfica devotada à análise histórico-filosófica da modernidade. O que vale para a modernidade *in toto* se estende também, é desnecessário dizer, para a avaliação da psiquiatria moderna, em que frequentemente se instanciam versões particulares das posições que estruturam aquela contenda mais geral sobre o(s) legado(s) de Foucault. Por exemplo, do ponto de vista historiográfico, quão fidedignas são as afirmações constantes na *HL*? O debate é complexificado não somente devido à discordância quanto ao grau em que Foucault seguiu os rigores metodológicos da historiografia tradicional, mas também ao fato de que ele próprio, no que lhe seguiram vários de seus discípulos, sustentou com frequência que os propósitos do seu trabalho eram distintos dos que moviam a tradicional “história dos historiadores”. Diante das críticas severas de autores como Alain Ehrenberg e Pierre Henri-Castel à *HL*, por exemplo, Sass (2014) recorre a expedientes argumentativos um tanto similares àqueles outrora empregados por Rouanet (1987) para defender Foucault da acusação de “irracionalismo” lançada por Merquior (1987):

Foucault pode [...] ser visto como uma espécie de caricaturista; não um teórico interessado em dizer tudo da maneira mais judiciosa [...], mas, como Nietzsche, um escritor às vezes

inflação. O mecanismo é sabido: após perder a confiança na capacidade autônoma de seu corpo em mergulhá-lo no sono, o indivíduo com insônia, quando se deita, passa a monitorar atentamente seu estado físico e mental para saber se está se aproximando do sono. O problema é que esse monitoramento requer uma atitude de autoconsciência alerta que atrapalha, em vez de ajudar, suas chances de relaxamento, de modo que o esforço de domínio consciente sobre o sintoma alimenta o próprio sintoma. Um círculo de autorreflexividade também se apresenta em dolorosas experiências de transtorno obsessivo-compulsivo (TOC). A mente de tais indivíduos é assaltada por imagens terríveis, como a de seus filhos sendo torturados até a morte, por exemplo, ou uma fantasia de sexo com o demônio, no caso de uma pessoa intensamente devota. Naturalmente, a reação espontânea dos indivíduos afligidos por tais pensamentos é um esforço ativo para suprimi-los da mente. No entanto, para que a mente possa localizar o alvo da supressão, ela é obrigada a evocar o pensamento que o indivíduo quer suprimir (se eu disser a você: não pense em [...] um ELEFANTE ROSA VOANDO NO CÉU, o pensamento pipocará na sua mente). A consequência disso é um desesperador efeito-rebote: quanto mais o sujeito luta para afastar a imagem hedionda da sua mente, mais ela retorna para atormentá-lo.

atraído pelo enunciado extremo para trazer à tona verdades negligenciadas com demasiada frequência. Isto pode ter levado Foucault a exagerar o grau de opressão das normas e a natureza ideológica de nossas concepções de psicopatologia. Não é necessário, no entanto, tomar isto como uma negação a sério da inescapabilidade de normas ou da existência mesma do que é denominado de doença mental (Sass, 2014, p. 283).

Sass não confronta o fato de que, diferentemente de Nietzsche, várias das “caricaturas” apresentadas por Foucault são veiculadas no estilo da historiografia tradicional, isto é, na forma de asserções substantivas, apoiadas por evidências documentais relevantes, sobre processos sócio-históricos reais. Ao mesmo tempo, graças ao movimento duplo pelo qual Foucault se posta também como filósofo, as críticas empiricamente informadas às afirmações históricas contidas em seu trabalho, como as diversas objeções de historiadores profissionais às teses de sua *HL* (Merquior [1987, pp. 21-34]; Gutting [2005]), são frequentemente neutralizadas pelos seus defensores mais dogmáticos, quando necessário, pelo recurso à ideia de que ele levava a efeito uma historiografia “não tradicional”⁸ (e.g., Poster, 1989). Nada disso deve ser lido como negação do tremendo valor intelectual das problematizações político-filosóficas feitas por Foucault, valor demonstrado, entre outras coisas, pelo estímulo fecundo que seu trabalho deu a programas de pesquisa inteiros nas ciências sociais (tais como os estudos contemporâneos sobre as formas de subjetividade associadas à “governamentalidade” neoliberal, para dar somente um exemplo [Rose, 1999]). O crucial é sublinhar que esse reconhecimento não deveria servir de estratégia prévia de imunização à crítica empírica, como tantas vezes acontece na discussão da obra histórica substantiva de Foucault. O ponto é sensatamente reconhecido por Hacking (2002, pp. 47-53), pensador cujas próprias investigações foram, de resto, profundamente inspiradas pelo espírito inovador do autor francês.

Problemas similares afloram quando tratamos da dimensão ético-política do livro de Foucault. Como aconteceria depois com o “humanitarismo penal” fustigado em *Vigiar e punir*, muito da energia crítica que animava a *HL* era dirigido contra crenças autocomplacentes da psiquiatria moderna acerca do “progresso humanitário” embutido nas reformas institucionais capitaneadas por figuras como Pinel e Tuke.

8. Bourdieu situou Foucault entre os representantes do “efeito ‘logia” (2005, p. 48) na filosofia francesa, termo pelo qual o primeiro designava autores que, sem se converterem plenamente às ciências sociais, realizaram “reconversões pela metade” que facultaram a eles “acumular pelo menor custo as vantagens da cientificidade e as vantagens ligadas ao estatuto de filósofo” (*Idem*) – *casu quo*, a possibilidade de produzir diagnósticos históricos da sociedade moderna sem expor-se plenamente, no entanto, aos métodos de crítica e verificação empírica típicos da historiografia “tradicional”.

Se Foucault captura com sagacidade um bocado do que havia de hipocrisia institucionalizada no modelo de psiquiatria associado a tais personagens, sua intenção de chacoalhar os pressupostos autoindulgentes da razão moderna sobre seus progressos civilizatórios é tamanha que o leva a esposar teses que, para quaisquer outros propósitos que não o de uma crítica histórica do presente (digamos, na formulação de políticas públicas de atenção a pessoas com sofrimento mental grave), seriam simplesmente grotescas. Exemplos são as sugestões, espalhadas ao longo de toda a *HL*, de que os loucos acorrentados em celas na era “clássica” eram “mais livres” do que aqueles internados após as reformas “humanitárias” introduzidas por figuras como Pinel e companhia. Já que outrora não se tencionava uma reforma da sua consciência, diz Foucault, o louco acorrentado em sua cela permanecia, ao menos, livremente entregue à sua própria imaginação, ao passo que a liberdade em relação às correntes significava, na era pós-Pinel, ter também a mente alvejada pelos instrumentos de controle à disposição da psiquiatria:

Libertada das correntes que dela faziam um puro objeto olhado, a loucura perde, de maneira paradoxal, o essencial de sua liberdade, que é a liberdade da exaltação solitária (Foucault, 1978, p. 493).

Antes, “quanto mais o homem é coagido, mais sua imaginação divaga. Quanto mais estritas forem as regras às quais seu corpo está submetido, mais desregrados serão seus sonhos e suas imagens”.

Depois, descobre-se que “a liberdade aprisiona melhor a imaginação do que as correntes, uma vez que ela confronta sem cessar a imaginação com o real e dissimula os sonhos mais estranhos nos gestos mais familiares. A imaginação silencia na vagabundagem da liberdade” (*Idem*, p. 433).

Antes: “a cela, as correntes, o espetáculo contínuo, os sarcasmos constituíam para o delírio do doente uma espécie de elemento de sua liberdade”.

Depois: “aprimado de um modo mais real do que o poderia ser na cela ou pelas correntes, prisioneiro de nada além de si mesmo, o doente é apanhado num relacionamento consigo mesmo que pertence à esfera da falta, e num não-relacionamento com os outros que é da esfera da vergonha” (*Idem*, p. 490).

Será que Foucault efetivamente supunha que acorrentar os corpos dos loucos, deixando suas imaginações “livres” para vagarem por onde bem entenderem, seria um tratamento eticamente preferível às posteriores tentativas “humanitárias” de

9. Para uma crítica ao mesmo tempo histórica e normativa deste e de outros argumentos de Foucault, ver Gauchet e Swain (1999).

Pinel e Tuke em libertá-los das correntes, porém com vistas à reforma moralizante de suas “almas”? Felizmente, é quase certo que não, se aplicarmos ao tema da loucura a distinção que Luciano Oliveira (2016) propôs entre dois avatares de Foucault: o “sujeito epistêmico” que fustigou o “reformismo humanitário” de modernos sistemas punitivos (como havia feito antes com os psiquiátricos) e o “sujeito empírico” que militou politicamente pelos direitos de presos. As reformas penais “humanitárias” apreoadas por autores como Beccaria e Bentham foram submetidas, em *Vigiar e punir* ([1975] 1977), a uma ironia venenosa, retoricamente similar àquela que Foucault já havia destilado contra os advogados da “humanitarização” da psiquiatria moderna. Assim como contrastara suas descrições retoricamente fascinadas e exuberantes da loucura “não domesticada” com retratos ácidos de sua transmutação posterior em “doença mental” na modernidade, Foucault construiu seu livro sobre a história das prisões ancorado em uma contraposição similar entre o regime punitivo “pré-moderno” que operava em meados do século XVIII e o sistema penal “moderno” vigente em meados do XIX.

Na sua vontade de sacudir a suscetibilidade de leitores demasiado confiantes nas intenções humanitárias do moderno reformismo penal, a prosa de Foucault como que tenta infundir, nota Oliveira, uma espécie de “beleza trágica” na apresentação dos suplícios que vigoravam outrora (e.g., Foucault, 1977, pp. 20-21), beleza que se contrapõe às rotinas comezinhas e ao “tédio burocrático das [...] formas de punir” (Oliveira, 2016, p. 17) da moderna sociedade disciplinar. Isto dito, se os argumentos histórico-filosóficos de *Vigiar e punir* são bem conhecidos, menos conhecida é a militância de Foucault no tocante ao funcionamento efetivo dos sistemas prisionais em seu tempo. Como mostra Oliveira em detalhe (*Idem*), o Foucault cidadão e ativista em favor dos direitos dos presos não rejeitou, mas *encampou* as posições clássicas do humanitarismo penal contra a tortura, a pena de morte e, de maneira geral, os demais abusos éticos do sistema penal de seu tempo. A despeito da retórica provocativa sobre corpos acorrentados e imaginações livres (e vice-versa), é difícil supor que o mesmo não valeria, *mutatis mutandis*, para suas opiniões acerca do moderno aparato psiquiátrico.

O que diz o registro histórico? Diferentes observadores da cena intelectual francesa nos anos de 1960, como Dosse (2007, p. 215) e Eribon (2011, pp. 191-213), concordam quanto ao fato de que, a despeito do *frisson* em torno da ocasião em que o livro foi defendido como tese de doutorado, bem como dos elogios que a obra angariou de figuras como Braudel e Blanchot, *HL* não teve o impacto que Foucault vislumbrara para além dos muros da academia. A história da recepção do livro sofre um *tournant* decisivo, entretanto, com a tradução anglófona da sua edição de bolso (severamente abreviada), a qual saiu em 1965 prefaciada por Ronald Laing

e David Cooper. Embora a iniciativa editorial fosse propensa a enganar observadores estrangeiros quanto à posição de Foucault nos debates filosóficos na França, já que vinha publicada em uma série chamada “Estudos em Fenomenologia e Existencialismo”, seu principal efeito foi angariar a participação da obra de Foucault, como inspiração intelectual e aliada política, no movimento “antipsiquiatria” que Laing e Cooper estavam prestes a liderar na efervescente contracultura da década de 1960.

Na sua enorme biografia, Eribon (2011, pp. 207-213) se mostra, em princípio, muito mais interessado em sublinhar o quanto a interpretação de Laing e Cooper *diferia* das intenções originais de Foucault do que em acompanhar, com as devidas nuances, as transmutações (inegáveis) que a mensagem de Foucault sofreu na recepção anglófona mediada pelos futuros heróis da antipsiquiatria. Seja como for, o biógrafo francês pisa em terreno mais seguro quando sublinha o misto de simpatia e distância que marcou o engajamento de Foucault com movimentos antipsiquiátricos, uma militância crítica bem menos intensa do que a que ele dirigiria posteriormente às instituições prisionais¹⁰. Como aconteceria depois com a reforma psiquiátrica em diversos países, inclusive no Brasil, as propostas antimanicomiais de figuras como Laing e Cooper não significavam abandono de toda e qualquer intenção de atenção psicossocial aos loucos, mas *uma reorganização radical* dessa atenção, fundada em propostas como a derrubada dos muros asilares, a reinserção dos loucos na comunidade, um engajamento ativo e democratizado desses indivíduos no seu próprio cuidado etc. A despeito do quanto o filósofo francês pode ter sido mobilizado nesse esforço, Eribon tem razão em descrever tais propostas como, em última instância, “incompatíveis com as teses de Foucault”, manifestações de um “otimismo progressista [...] que ainda insistia em *negar a alteridade fundamental da loucura*” (2011, p. 210; grifos meus). A passagem é reveladora, depondo (a meu ver) menos a favor do

10. “Foucault assumirá o novo estatuto do seu livro. Ele se aproximará dos movimentos antipsiquiátricos após 1968 [...] ainda que frequentemente se incomodasse com o infantilismo de alguns de seus representantes mais extremistas. Tal aproximação se fará [...] essencialmente na esteira de uma outra preocupação de Foucault: quando ele funda o Groupe d’Information sur les Prisons (GIP) em 1971. Mas seu engajamento no ativismo militante que se desenvolverá em torno do manicômio nunca se revestirá das mesmas formas que ele dará às suas intervenções sobre a questão penitenciária. Ele nunca tomará parte verdadeiramente nesses movimentos e se contentará em acompanhá-los um pouco a distância, quando muito encorajando-os”. “Mesmo assim”, escreve Eribon, Foucault “conviverá com pessoas como Cooper ou Basaglia. Em 1976, ele convidará Cooper ao Collège de France para uma série de conferências [...]. Ele apoiará as traduções francesas dos livros de Thomas Szasz, fará parte de um grupo de crítica institucional fundado por psiquiatras italianos radicais e escreverá uma contribuição ao volume coletivo *Crimini di pace* em apoio a Basaglia em seus imbróglis com a justiça italiana. Outros participantes neste volume: Sartre, Goffman, Chomsky... Em todo caso, Foucault se reconheceu em alguma medida nesses combates, já que poderá, alguns anos depois, em um momento de balanços, creditar a ‘lutas locais e específicas’ os ‘importantes resultados obtidos na psiquiatria’” (Eribon, 2011, p. 212).

que contra o biografado em função do que já foi dito anteriormente: tudo se passa como se a proteção da “alteridade fundamental da loucura” rejeitasse, por humanismo ingênuo e “otimismo progressista”, não só a tradução epistêmica do discurso louco para a “normalidade” como até mesmo *a oferta de ajuda e cuidado frente aos sofrimentos dela derivados*.

Variiedades da experiência foucaultiana

Qualquer discussão de um tema substantivo na obra de Foucault, como é o caso com a interpretação da loucura, se bate com a questão: De qual Foucault estamos falando? Imbuindo seu pensamento com uma mobilidade inerente, precavendo-se de antemão contra solicitações “burocráticas” de que permanecesse o mesmo, ele não apenas mudou com frequência o rumo de suas investigações como reinterpretou, à luz dessas mudanças de rumo, o significado de seus esforços intelectuais anteriores. Conquanto o presente artigo se circunscreva à ideia da loucura como experiência vivida, sobretudo a partir dos primeiros trabalhos de Foucault sobre a temática, não podemos escapar tão facilmente, pois, à polissemia inerente aos usos da noção de “experiência” na obra do filósofo francês, polissemia que reflete não somente mudanças de orientação analítica nas distintas fases do seu percurso, mas também diferentes usos semânticos em uma só e mesma fase.

Eis o caso das obras do Foucault da década de 1960, bifurcadas entre a análise arqueológica das condições epistêmicas de possibilidade da experiência “normal”, de um lado, e a exploração filosófico-literária das transgressões propiciadas pela “experiência-limite”, de outro. A “paciente dissecação da experiência normal” (Gutting, 2002, p. 77) nos estudos arqueológicos da psiquiatria, da medicina ou das ciências humanas recuperava as instituições, práticas e discursos históricos contingentes que sustentavam a aparente naturalidade e autoevidência daquela experiência. Já os ensaios literários sondavam experiências transgressivas daquela “normalidade”, pois situadas no “exterior” (Blanchot) ou no “limite” (Bataille) dos regimes de conhecimento e das práticas institucionais que ancoravam a experiência (moderna) “normal”. Quando, certa feita, Foucault (2013, pp. 289-347) caracterizou suas obras como livros-experiência (*Idem*, pp. 289-90), seu entrevistador perguntou a ele sobre o que o separaria, então, da tradição fenomenológica na filosofia, para a qual a noção de “experiência” também era decerto centralíssima (*Idem*, p. 291). Anticonvencional e imprevisível como sempre, o autor não responde pelo caminho esperado: uma crítica “quase-estruturalista” ou “pós-estruturalista” dos laços da fenomenologia com uma problemática filosofia do sujeito, a qual obstaría uma investigação histórica das condições inconscientes de possibilidade da própria experiência consciente, como as estruturas epistêmicas ma-

peadas n' *As palavras e as coisas* ou os dispositivos de poder disciplinar esquadrihados em *Vigiar e punir*. Em vez disso, Foucault contrasta o foco da fenomenologia sobre as formas “cotidianas” da experiência vivida com “a ideia de uma experiência-limite [...] que arranca o sujeito de si mesmo” (*Idem*, p. 291), tal como tematizada por autores como Nietzsche, Bataille, Klossowski e Blanchot.

As reflexões de Foucault sobre a experiência-limite aparecem sobretudo em um punhado de ensaios de crítica literária dos anos de 1960 – os quais incluem também, por exemplo, seu pequeno livro sobre Raymond Roussel ([1963] 2003). Quão fortes teriam sido as reverberações das ideias elaboradas nesses escritos sessentistas sobre os trabalhos que Foucault publicaria nas décadas seguintes? As respostas são controversas. Segundo Rajchman (1985, p. 6), o abandono daquele gênero de ensaio pelo Foucault dos anos de 1970 e 1980 indica sua desilusão com a literatura de vanguarda como meio de acesso àquelas experiências-limite. Miller (1993), em contraste, sustenta que a noção de “experiência-limite” permaneceu a tal ponto central no pensamento de Foucault, ao longo de toda a sua trajetória, que ela forneceria a chave de compreensão do amálgama foucaultiano entre vida e obra, o princípio unificador subjacente a seu caminho notavelmente sinuoso¹¹. A interpretação correta me parece estar a meio caminho entre o oitavo de Rajchman e o oitenta de Miller: por um lado, é verdade que o abandono daquele gênero de ensaio literário por Foucault indica um decréscimo no seu investimento na literatura modernista como veículo da experiência-limite; por outro, apesar dos exageros reducionistas de Miller, não há dúvida de que a noção de “experiência-limite” (assim como a experiência-limite mesma) permaneceu central ao pensamento e à vida de Foucault.

Isto dito, Gutting (2002, p. 77) tem razão em salientar que aquela distinção traçada por Foucault entre sua abordagem à experiência, de um lado, e a tradição fenomenológica, de outro, é notoriamente insuficiente. Se certa concepção da insanidade (e.g., em *HL*), da morte (e.g., em *O nascimento da clínica*) ou da tortura (e.g., em *Vigiar e punir*) como experiências-limite oferecem as figuras de alteridade radical a partir das quais Foucault conduz suas investigações histórico-críticas, o foco crucial de tais investigações se dirige justamente às modalidades de experiência tidas por – e vivenciadas como – “normais”, “naturais” e/ou “autoevidentes”. No caso de *HL*, se

11. Miller (*Idem*) persegue os avatares desse tema tanto nos trabalhos de Foucault – dedicados que foram a questões como a loucura e a morte, a tortura e a sexualidade – quanto na própria vida do pensador – no seio da qual seu biógrafo localiza buscas contínuas por experiências-limite, como a alteração de estados de consciência propiciada pelo uso de drogas, a participação em atos sexuais sadomasoquistas ou a exposição ao risco de morte. Tanto a intenção unificadora de Miller quanto sua própria escolha da experiência-limite como princípio de unificação biográfica foram submetidas a um ataque acerbo por Eribon (1996, cap.1).

algum esforço em descrever a experiência vivida ou o discurso sem amarras da loucura “a partir de dentro” comparece em certos momentos, como nas passagens devotadas a Sade ou a Goya, não há dúvida de que a maior parte das referências de Foucault à “experiência da loucura” na mesma obra não dizem respeito à loucura “ela própria”, mas, ao contrário, às “grandes estruturas organizadoras” (1978, p. 355) pelas quais a *normalidade experiencia a loucura* a partir do exterior. Nessa mesma passagem sobre as estruturas modernas da experiência da loucura (*Idem*), por exemplo, as identificações da loucura com “erro e falta”, “impureza e solidez”, “afastamento do mundo e da verdade” e “prisioneira do mal” não são feitas pelo louco, mas antes atribuídas a ele por aqueles que experimentam a loucura “desde fora” (Foucault, 2013, p. 293; Gutting, 2002, p. 77). O que foi dito sobre a “experiência da loucura” também vale para as referências da fase arqueológica à “experiência médica”¹² ou à “experiência nua da ordem e de seus modos de ser”¹³. Mesmo que a “normalidade” autoevidente dessas experiências fosse perturbada pela demonstração de sua contingência e historicidade, em um procedimento crítico capaz de cavar espaço para modalidades de experiência que extrapolariam os limites daquela “normalidade”, a maior parte do esforço de Foucault se concentra, por isso mesmo, sobre a experiência normal, “quando muito oferecendo vislumbres distantes de experiências-limite prometidas” (Gutting, 2002, p. 77).

Compreendendo as ressignificações da noção de experiência em Foucault a partir do conhecidíssimo esquema das suas três fases, Lemke (2011) sustenta que a identificação da experiência a regularidades epistêmicas na fase arqueológica deu lugar à sua identificação com efeitos de poder na fase genealógica e finalmente, na derradeira fase da “hermenêutica do sujeito”, a um conceito tripartite de experiência como inter-relação dinâmica entre regimes de verdade, modalidades de poder e formas históricas de subjetividade. A despeito de tais inflexões conceituais, os impulsos críticos que subjazem aos trabalhos de Foucault permanecem similares nesses diferentes estágios. Ao demonstrar a historicidade contingente de formações discursivas centrais às maneiras pelas quais os habitantes da modernidade conferem inteligibilidade ao mundo, os estudos arqueológicos pretendiam *desnaturalizar* experiências modernas do real, levando à consciência crítica de que outros modos de inteligibilidade seriam possíveis. O mesmo procedimento de apreensão da contingência que subjaz à aparência de necessidade é estendido pelo autor francês aos regimes

12. “A pesquisa aqui empreendida [...] trata [...] de determinar as condições de possibilidade da experiência médica tal como a época moderna a conheceu” (Foucault, 1977, p. XVIII).

13. “em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser. No presente estudo, é essa experiência que se pretende analisar” (Foucault, 2000, p. XVIII).

de poder esquadrihados na etapa genealógica, assim como às formas históricas de subjetividade mapeadas na sua “hermenêutica do sujeito”. Como acontecia com o questionamento arqueológico de discursos modernos, o efeito de desnaturalização produzido pelos estudos do “segundo” e do “terceiro” Foucault também se orientavam, na contraparte positiva do seu programa crítico, a tornar factíveis e praticáveis outros regimes de poder e outras formas de subjetividade.

Conclusão: a (in)compreensível loucura do ser?

A via intermediária entre os polos igualmente insatisfatórios da compreensibilidade não problemática, de um lado, e da incompreensibilidade intransponível, de outro, é apenas um dentre outros “caminhos do meio” cruciais ao exame crítico da psiquiatria desde a perspectiva das ciências sociais. Do ponto de vista analítico, por exemplo, se é importante questionar o simplismo de certa psiquiatria inapta a apreender a complexidade da loucura como experiência vivida, inclusive no que ela pode apresentar de lucidez excepcional, é igualmente importante não desembocar em uma romantização da insanidade que seja insensível a tudo o que ela acarreta de dificuldade e sofrimento. De maneira análoga, sustentar que as categorias psiquiátricas não são somente instrumentos descritivos, mas rótulos “performativos” que impactam profundamente as pessoas por eles classificadas, não nos leva necessariamente à tese ingênua de que os percalços psíquicos enfrentados por essas pessoas simplesmente desapareceriam caso parássemos de usar termos psiquiátricos para designá-los. Finalmente, no que toca ao domínio ético-político, se é fundamental manter em vista os horrores históricos cometidos em nome da instituição psiquiátrica, essa consciência crítica também não precisa descambar para a suposição de que a psiquiatria seria simplesmente uma espécie de oferta sem demanda. A demanda existiu e continua a existir na forma das dores e sofrimentos, privações e provações experimentados por indivíduos afligidos por transtornos graves. Dessa forma, a mesma sensibilidade moral que alimenta o combate a tratamentos desumanos ou a patologizações injustificáveis tem de reconhecer que é igualmente desumano permanecer indiferente ao calvário de certas condições psíquicas, as quais clamam por intervenções terapêuticas de alguma natureza¹⁴ (Graham, 2010, p. 20).

14. A despeito dos hiatos entre projeto e realidade, não há dúvida de que, em países como Itália e Brasil, os defensores da reforma psiquiátrica compreenderam muitíssimo bem como as lutas necessárias por uma sociedade sem manicômios e, mais amplamente, pela superação da “lógica asilar” (Perrusi, 2010) não deveriam significar, de maneira alguma, o simples abandono de pessoas com sofrimento mental grave à sua própria sorte (Pitta, 2011; Amarante e Nunes, 2018).

Como acontece em incursões históricas e antropológicas por múltiplas formas de experiência humana, o desafio de se manter um senso simultâneo da diversidade na unidade e da unidade na diversidade também se apresenta, em sua dupla face analítica e normativa, no estudo da loucura. Por um lado, o respeito à diferença é um componente crucial de qualquer análise da loucura que pretenda escapar a medicalizações espúrias e reações opressivas. Por outro lado, é comum que a tentativa de respeitar o que é diferente na experiência insana termine descambando para o outro extremo: o pressuposto implícito ou explícito de que esta “alteridade fundamental” coloca o “louco” para além de uma comunidade partilhada de experiência e fala. Tal postura não incorre apenas no erro analítico de negligenciar o fato de que condutas sãs e insanas frequentemente se mostram muito mais próximas do que pareceriam a uma primeira mirada. Ela também corre o risco de excluir, na prática, o discurso de “loucos” interessados, por vezes desesperadamente, em comunicar suas experiências peculiares para que outros as compreendam. Ao apresentar seu ceticismo frente à intenção de buscar um sentido na experiência vivida e no discurso espontâneo da loucura ou, ainda, de “surpreendê-la [...] naquilo que nós mesmos articulamos”, Foucault o justificou mediante o lembrete crítico de “toda a rede de instituições que permite a alguém – [por exemplo] médico ou psicanalista – escutar [...] [a] palavra do louco” (1996, p. 12). Melhor seria pensar que a dissecação arqueológica e genealógica a que Foucault submeteu aquela rede de instituições representa não um abandono das intenções de tornar a loucura inteligível à “normalidade”, bem como a “normalidade” ciente da sua própria loucura, mas uma contribuição indispensável a esses dois esforços.

Referências bibliográficas

- AMARANTE, P. & NUNES, M. de O. (2018), “A reforma psiquiátrica no SUS e a luta por uma sociedade sem manicômios”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 23 (6): 2067-2074.
- APA. (2013), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5th edition. Washington, DC.
- BATAILLE, Georges. (2016), *A experiência interior*. São Paulo, Autêntica.
- BLANCHOT, M. (2005), *O livro por vir*. São Paulo, Martins Fontes,
- BOURDIEU, P. (2005), *Esboço de autoanálise*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DERRIDA, J. (1963), “Cogito et histoire de la folie”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68: 460-494.
- DERRIDA, J. (1994), “Fazer justiça a Freud: a história da loucura na era da psicanálise”. In: ROUDINESCO, E. et al. (org.). *Foucault: leituras da história da loucura*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, pp. 53-107.

- DOSSE, F. (2007), *História do estruturalismo (1): o campo do signo*. Bauru, Edusc.
- ERIBON, D. (2011), *Michel Foucault*. Paris, Flammarion.
- FOUCAULT, M. (1975), *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- FOUCAULT, M. (1977), *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, Forense.
- FOUCAULT, M. (1978), *História da loucura*. São Paulo, Perspectiva.
- FOUCAULT, M. (1995), "O sujeito e o poder". In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (1996), *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola.
- FOUCAULT, M. (1999), *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2000), *Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2002), *Ditos e escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2003), *Death and the labyrinth*. Londres; Nova York, Continuum.
- FOUCAULT, M. (2008), *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2013), *Ditos e escritos VI: Repensar a política*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- FRASER, N. (1981), "Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusions". *Praxis International*, 1 (3): 272-88.
- GAUCHET, M. & SWAIN, G. (1999), *Madness and democracy*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- GRAHAM, G. (2010), *The disordered mind*. Londres, Routledge.
- GUTTING, G. (2002), "Foucault's philosophy of experience". *Boundary 2*, 29 (2): 69-85.
- GUTTING, G. (2005), "Foucault and the history of madness". In: GUTTING, Gary (Org.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Nova York, Cambridge University Press, pp. 49-73.
- HABERMAS, J. (2000), *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes.
- HACKING, I. (2002), *Historical ontology*. Cambridge, Harvard University Press.
- HARVEY, David. (2001), *Condição pós-moderna*. São Paulo, Loyola.
- JAY, M. (2005), *Songs of experience*. Berkeley, University of California Press.
- LEMKE, T. (2011), "Critique and experience in Foucault". *Theory, Culture & Society*, 28 (4): 26-48.
- MACHADO, R. (2000), *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- MAY, T. (2005), "Foucault's relation to phenomenology". In: GUTTING, Gary (org.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Nova York, Cambridge University Press, pp. 284-311.
- MERQUIOR, J. G. (1987), *Foucault*. Berkeley; Los Angeles, University of California Press.
- MILLER, J. (1993), *The passion of Michel Foucault*. Nova York, Simon & Schuster.
- NIETZSCHE, F. (1992), *O nascimento da tragédia*. São Paulo, Companhia das Letras.

- PETERS, G. (2015), *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu*. São Paulo, Annablume.
- PETERS, G. (2017), *A ordem social como problema psíquico: do existencialismo sociológico à epistemologia insana*. São Paulo, Annablume.
- PERRUSI, Artur. (2010), “A lógica asilar acabou? Uma crítica da crítica à assistência psiquiátrica”. In: FONTES, Breno Augusto & FONTE, Eliane Monteiro (orgs). *Desinstitucionalização, redes sociais e saúde mental*. Recife, UFPE.
- PITTA, A. M. F. (2011), “Um balanço da reforma psiquiátrica brasileira: instituições, atores e políticas”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 16 (12): 4579-4589.
- POSTER, M. (1989), “Why not to read Foucault”. *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 3 (1): 155-160.
- RAJCHMAN, J. (1985), *Michel Foucault: the freedom of philosophy*. Nova York, Columbia.
- ROSE, N. (1999), *Governing the Soul*. Londres, Free Association Books.
- ROUANET, S. P. (1987), *As razões do iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SASS, L. (1992), *Madness and modernism*. New York, Basic Books.
- SASS, L. (1996), “The catastrophes of heaven: modernism, primitivism and the madness of Antonin Artaud”. *Modernism/Modernity*, 3: 73-92.
- SASS, L. (2014), “Recent French thought at the intersection of culture, subjectivity, and psychopathology”. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 21 (4): 279-284.
- SERRES, M. (1994), “The geometry of the incommunicable madness”. In: DAVIDSON, A. I. (org.). *Foucault and his interlocutors*. Chicago; Londres, Chicago University Press, pp. 36-56.
- TAUSK, V. (1992), “On the origin of the ‘influencing machine’ in schizophrenia”. *The Journal of Psychotherapy Practice and Research*, 1 (2): 185-206.

Resumo

A violência da (in)compreensão: notas sobre Foucault, psicanálise e a interpretação da loucura

A partir de um diálogo com Michel Foucault, o artigo aborda os aspectos analíticos e morais do problema da “compreensibilidade” da loucura. Os aspectos analíticos envolvem saber se a loucura é compreensível ou, pelo menos, quão compreensível ela pode ser tornada a um ponto de vista exterior. Os aspectos morais dizem respeito às atitudes normativas que é legítimo assumir em face de vivências, falas e práticas “loucas”, sobretudo quando estas se mostram opacas, ao menos a um primeiro olhar, diante de esquemas “normais” de interpretação. Entrecruzando a discussão está uma crítica – de alcance mais geral, porém também aplicável a Foucault – à tendência de certa filosofia, ciência social e psicanálise a negligenciar modalidades “apolíneas” de loucura em prol de suas formas “dionisíacas”, sejam as últimas patologizadas como “regressões” ou celebradas como subversões de dispositivos psíquicos de poder.

Palavras-chave: Loucura; Esquizofrenia; Hermenêutica; Michel Foucault; Apolo e Dioniso.

Abstract

The violence of (non-)understanding: notes on Foucault, psychoanalysis and the interpretation of madness

Based on a dialogue with Michel Foucault, the article tackles the analytical and moral aspects of the problem of the “understandability” of madness. The analytical aspects involve the issue of whether madness is understandable or, at least, to what extent it may be rendered understandable to an external point of view. The moral aspects concern the normative attitudes that one may legitimately assume in face of “mad” experiences, discourses and practices, especially when they appear opaque, at least at first glance, to “normal” schemes of interpretation. The discussion is intercrossed with a critique – of a more general scope, but also applicable to Foucault – of the tendency within certain currents of philosophy, social science and psychology to neglect “Apollonian” modalities of madness on behalf of its “Dyonisian” forms, be they pathologized as “regressions” or celebrated as subversive of psychic devices of power.

Keywords: Madness; Schizophrenia; Hermeneutics; Michel Foucault; Apollo and Dionisus.

Texto recebido em 20/11/2019 e aprovado em 23/2/2022.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.145263.

GABRIEL PETERS é professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e autor de dois livros: *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu* e *A ordem social como problema psíquico: do existencialismo sociológico à epistemologia insana*. Escreve com frequência no *Blog do Labemus – Laboratório de Estudos em Teoria e Mudança Social*: <https://blogdolabemus.com/>. E-mail: gabrielpeters@hotmail.com.



Uma travessia transatlântica

A primeira geração de mediadores e mediadoras da obra de Bourdieu no Brasil¹

Maria Eduarda da Mota Rocha*

<https://orcid.org/0000-0002-3683-6614>

Apresentamos aqui os resultados de uma pesquisa sobre a participação brasileira em uma rede científica criada em torno de Pierre Bourdieu e seus colaboradores, especialmente Monique de Saint Martin, nos anos de 1970 e 1980. A primeira onda de difusão da sua obra no país se deu a partir de dois ramos principais: um em São Paulo, liderado por Sergio Miceli, professor da Fundação Getúlio Vargas (FGV), e outro no Rio de Janeiro, sob a batuta de Moacir Palmeira no Museu Nacional. De um lado, Miceli utilizou Bourdieu para consolidar a sociologia da cultura no Brasil e, através dele, José Carlos Durand, Maria Rita Loureiro, Maria Andrea Loyola, Arakcy e Leôncio Martins Rodrigues, Afranio Catani, Roberto Grun terminaram construindo laços com aquela rede científica. De outro lado, no Museu Nacional do Rio de Janeiro, os trabalhos do sociólogo francês se tornaram referência fundamental para entender a reconversão das classes populares sobretudo no mundo rural. Naquele período, Moacir Palmeira e Lygia Sigaud orientaram uma série de pesquisas decisivas na formação de Afrânio Garcia Jr., Marie France Garcia-Parpet, José Sergio Leite Lopes, Maria Rosilene Alvim e Beatriz Heredia.

Partindo do problema da circulação internacional das ideias, destacaremos a maneira como os brasileiros e brasileiras se conectaram à rede formada em torno de Bourdieu no Centro de Sociologia Europeia (CSE) e no Centro de Sociologia

* Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil.

1. Pesquisa financiada pelo edital Capes/Print.

da Educação e da Cultura (CSEC). Essa articulação foi alimentada pelo duplo interesse, o dele próprio, de tornar a sua sociologia “menos parisiense”, e o de jovens pesquisadores e pesquisadoras buscando respostas para problemas de seus campos de investigação no Brasil.

Buscando entender o que significou aquela circulação internacional do ponto de vista dos agentes, identificamos questões relativas aos três momentos decisivos da trajetória dos que introduziram a sua obra no país: 1) as suas formas de inserção na rede, considerando as suas relações anteriores, os vínculos institucionais, os capitais mobilizados; 2) os indícios do processo de socialização dos(as) brasileiros(as) no grupo de Bourdieu formado no CSE e CSEC nas décadas de 1970 e 1980, os custos e os meios de incorporação da “maneira bourdieusiana de colocar os problemas”; 3) o momento de dissolução da rede, que parece corresponder ao passo decisivo do envelhecimento social dos(as) brasileiros(as), quando adquiriram postos importantes no Brasil e desenvolveram seus próprios programas de pesquisa, ao tempo em que Bourdieu se tornava um “pensador global”.

Para responder a essas questões, analisamos as cartas que Bourdieu trocou com cientistas sociais brasileiros, disponíveis nos seus Arquivos, entrevistas realizadas com membros da rede, além de outras disponíveis em revistas, livros e sites, os currículos publicados na plataforma Lattes do CNPq, além das palestras do Colóquio “Bourdieu et les Amériques” ocorrido em junho de 2019.

A partir dos anos de 1970, Bourdieu liderou um programa de internacionalização de sua abordagem sociológica utilizando a revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* e as estadias no CSE/CSEC como meios de construção de laços duráveis com profissionais que o procuravam em busca de uma formação. Ainda que não seja possível tratar aqui do lugar do Brasil nessa “Internacional Científica”, a importância desse intercâmbio é amplamente reconhecida (Sapiro et al., 2020; Garcia Jr., 2020). Ela pode ser atestada na precocidade da correspondência e no número de cartas trocadas com brasileiros e brasileiras registradas nos Arquivos. No período entre 1966 e 2001, de um total de 433 itens localizados concernentes à América Latina, 251 dizem respeito ao Brasil. Outro indicio importante é a publicação de artigos de autores brasileiros em *Actes*, que demandava, desses autores, um ajuste à sua forma de colocar os problemas de investigação. São 16 artigos de autores brasileiros publicados entre 1975 e 2011, alguns em coautoria com pesquisadores e pesquisadoras franceses, como o de Francine Muel Dreyfus e Arakcy Rodrigues, e os de José Sergio Leite Lopes e Jean-Pierre Faguer ou Sylvain Maresca. Por fim, o ritmo e o volume de traduções das obras de Bourdieu também é um indicativo do lugar especial do Brasil nesse intercâmbio. Fazendo uma análise da publicação dos seus livros entre 1958 e 2008, Sapiro e Bustamante mostram a posição do Brasil entre os países centrais nesse processo, com 25 volumes traduzi-

dos no período, enquanto Portugal, Argentina e México tiveram 9, 11 e 5 títulos respectivamente (2009, p. 12). A forte expansão do nosso sistema universitário dava sustentação a esses esforços de tradução, mas essa posição se explica menos pelo porte do nosso também frágil mercado editorial do que pela convergência de interesses que levou à formação da rede de colaboração que estamos analisando. Por isso, o que esses números refletem é também um conjunto de relações cuja história tentaremos esboçar brevemente, dividindo-a, para fins analíticos, em três momentos.

A conexão

Ao contrário de outros países da América Latina, o sistema de pós-graduação brasileiro se fortaleceu durante a Ditadura Militar instaurada em 1964, quando adquiriu condições institucionais e financeiras para o intercâmbio ampliado de pesquisadores com centros estrangeiros (Garcia Jr e Canedo, 2005; Cury, 2004; Souto Maior, 2005). Além disso, a perseguição dos aparelhos de repressão aos estudantes estimulava a saída do país. Por fim, havia também um longo histórico de colaboração entre a França e o Brasil no domínio das ciências humanas. A rede franco-brasileira formada em torno de Bourdieu se inseria, portanto, em uma extensa trajetória de colaboração e tinha lugar em um contexto institucional favorável. O interesse e os meios disponíveis do lado brasileiro encontravam, da parte de Bourdieu, uma clara motivação em testar o escopo de sua sociologia e difundir sua obra além do contexto francês. Essa receptividade, porém, não deve elidir o fato de que a iniciativa partiu dos brasileiros, como testemunhou Monique de Saint Martin² e como atestam os documentos.

De fato, Saint Martin foi um elo fundamental nessa conexão. Depois da primeira visita ao Brasil, em 1976, quando foi recebida por Miceli na FGV e por Palmeira no Museu Nacional, ela esteve mais dez vezes no país, trabalhando como uma emissária a sondar pesquisas que pudessem interessar a Bourdieu. Há indícios de sua participação na leitura dos textos em português enviados para *Actes* e na redação final das respostas de cartas que envolviam considerações sobre esses textos, já que nelas se vê marcado a lápis no canto superior “MSM”. Em alguns casos, seu trabalho de tradução e reescrita desses textos foi explicitado.

Até o final dos anos de 1960, o Brasil constava no universo de Bourdieu apenas através de um contato efêmero com a obra de Roger Bastide (Bourdieu, 1961) e da presença de Moacir Palmeira em seus seminários³. O brasileiro teve a oportunidade

2. Palestra de Monique De Saint Martin no Colóquio Bourdieu et les Ameriques. IHEAL, 6 de junho de 2019.

3. Confira a nota anterior.

de publicar o primeiro texto de Bourdieu no país, “Campo Intelectual e Projeto Criador”, que constava em um volume da revista *Les Temps Modernes* de 1966 organizado por Jean Pouillon, que ele havia conhecido durante sua estadia em Paris, quando fazia sua tese de doutorado. Em 1968, ele decidiu editar integralmente o volume como a coletânea *Problemas do Estruturalismo*, aproveitando seus contatos com a Editora Zahar do Rio de Janeiro.

Mas o momento decisivo da conexão de Bourdieu com o Brasil foi a carta que Sergio Miceli, aos 25 anos de idade, lhe escreveu em 12 de fevereiro 1970, propondo-se a traduzir e organizar os textos do primeiro livro inteiramente dedicado a seus artigos, publicado pela editora *Perspectiva* de São Paulo em 1974, intitulado *A Economia das Trocas Simbólicas*, que foi o pretexto inicial de uma relação duradoura que se tornaria a porta de entrada de outros membros na rede. Ali já se explicitava o interesse específico de Miceli na obra do futuro orientador de sua tese de doutorado, a sociologia da cultura:

Eu conheço a sua obra através dos meus cursos de sociologia da arte e da literatura muito antes de terminar a minha graduação na Faculdade. Eu a considero particularmente importante do ponto de vista da *definição rigorosa de um objeto específico e relativamente autônomo para uma sociologia da cultura*. Na minha opinião, o seu esforço para estabelecer um campo de investigação próprio e conveniente para os estudos culturais, melhor ainda, para *definir e circunscrever os agentes sócio-históricos, as instituições, os modos de comportamento, as representações mentais, as produções, apresenta o maior interesse para as análises culturais no Brasil*. Além disso, a sua obra me parece significativa porque ela tenta estabelecer o ritmo e o funcionamento do nível da produção cultural, seus elementos constitutivos e suas *formas históricas de agenciamento*. Minha formulação pessoal dessa problemática deve muito a suas obras e às de Francastel, Raymond Williams, Hoggart etc. (12/2/1970) (grifos e tradução meus).

Miceli estava engajado na reconstrução da sociologia da cultura em um contexto dominado pela crítica literária e pela filosofia estética, enquanto, nas ciências sociais, predominavam os temas do desenvolvimento, do trabalho e da educação. A aposentadoria compulsória dos principais expoentes da área pela Ditadura Militar acelerou a sucessão geracional e abriu alguma chance para novos objetos e perspectivas, mas a força do marxismo impunha muitas resistências.

Comparando as sugestões de textos dadas por Bourdieu para a coletânea, inspiradas em volume que estava sendo preparado para a editora Droz, de Genebra, (carta de 6/4/1970) e aqueles que foram de fato publicados, vemos a preocupação de Miceli em afirmar um autor até então muito pouco conhecido no Brasil, aproximando-o dos clássicos da sociologia, sobretudo Weber, demonstrando assim que “ele não era

um desvalido” (entrevista à autora, 23/9/2019). A sociologia weberiana da religião tem amplo destaque, como a matriz do conceito de ‘campo’, o principal instrumento para a análise da cultura. Isso é feito pela publicação do artigo “Gênese e estrutura do campo religioso”, que não constava entre os sugeridos por Bourdieu e no qual ele retoma a relação entre o surgimento de um corpo de especialistas imbuídos da gestão dos bens da salvação e a delimitação de um espaço dotado de normatividade própria (Bourdieu, 1974, p. 36). Mas é sobretudo na introdução “A força do sentido” que esse enquadramento da obra e sua aproximação com os clássicos ganha mais ênfase. Nela, Miceli filia Bourdieu às tradições que pensam a cultura como consenso, notadamente Durkheim, mas também como poder, polo conceitual em que situa Marx e Weber. Porém, é este último quem fornece o modelo para a compreensão da dinâmica interna do campo cultural através da disputa entre os seus agentes prototípicos, os sacerdotes, os profetas e os leigos. O texto foi a primeira cartada que habilitou precocemente Miceli como um dos principais especialistas em Bourdieu no Brasil e que, segundo ele próprio, o fez ganhar a confiança do seu futuro orientador (entrevista à autora, 23/9/2019).

Mais tarde, já na troca de cartas referente à organização da coletânea *Educação e Hegemonia de Classes* (1979) organizada por Lia Zanotta e José Carlos Durand, um colega de Miceli da FGV que ele havia apresentado a Bourdieu, o francês reagiria a essa associação estrita a Max Weber. Enumerando as ressalvas à introdução escrita por Durand em carta de 15 de março de 1978, ele disse:

- p. 12 e ss: me parece que você *subestima* (um pouco) o *peso do capital econômico* entre os diferentes fatores explicativos.
- p. 16 e ss: é talvez o que me incomoda mais, *não me parece exato dizer que minha concepção de estrutura de classe é ‘weberiana’*, mas isso seria muito longo para explicar... eu envio em anexo um texto talvez mais claro.
- p. 17: no campo da classe dominante, nem todas as frações *têm* o mesmo peso, *os grandes patrões da indústria ou do comércio ocupam as posições dominantes*, enquanto os professores ocupam as posições dominadas; os quadros dirigentes ocupam, de sua parte, as posições intermediárias (tradução e grifos meus).

Esses pontos de discordância podem ser decorrentes de uma diferença do recorte analítico, por um lado, e do viés interpretativo posto pelo campo intelectual brasileiro, por outro. A necessidade de aproximar a obra de Bourdieu da sociologia clássica levou ao realce dos traços weberianos de sua teoria, através do conceito de “capital cultural”, o que nuançava o fundamento econômico das classes sociais. A hegemonia do marxismo tornava a aproximação a Weber, visto como um “teórico do conflito”,

menos indigesta do que ao funcionalismo, visto como uma “teoria da ordem”, para usar um jargão do período (Ortiz, 2013). Mas há também uma questão concernente ao recorte analítico. O interesse de Miceli sempre esteve mais circunscrito às análises do campo cultural, ainda que na sua interface com o campo do poder. Ao contrário, o último ponto que Bourdieu destacava bem poderia ser um trecho de *A Distinção*, livro que estava finalizando naquele momento e no qual a lente se abre para pensar os intelectuais como fração dominada, não porque o campo cultural careça de autonomia, mas porque o escopo da análise é o espaço social como um todo, em que o capital econômico é a forma dominante de capital e todas as classes precisam entrar na equação.

A recepção da obra de Bourdieu que Miceli favoreceu no Brasil enfatizou a dinâmica interna do campo cultural. O atraso na publicação de *A Distinção* no país é sintomático, uma vez que o livro só saiu em 2007. É certo que Miceli fez reiterados esforços para editá-lo, mas encontrou enormes dificuldades devidas aos custos de um livro extenso, cheio de tabelas e gráficos (cartas de 21/5 e 2/12 de 1980). Ainda assim, também no Brasil já era o livro mais citado antes mesmo de ser traduzido (Campos e Szwako, 2020).

Mas a sociologia da cultura posta em marcha por Miceli reforçaria a dimensão do campo do poder, em um contexto de fraca autonomização do campo cultural, em que o Estado e as organizações políticas tinham um papel desmedido no financiamento das atividades intelectuais diante da fragilidade do mercado. Tal leitura da obra de Bourdieu se manifesta na tese de doutorado que ele orientou entre 1974 e 1978, sobre a relação entre os intelectuais e as classes dirigentes no período de 1920 a 1945, de intensa modernização da sociedade brasileira, com a racionalização do Estado, a expansão do mercado cultural e do sistema de ensino. Na mesma linha seguem os textos de seus colegas da FGV publicados em *Actes*, que trataram da especialização do trabalho de dominação simbólica em diferentes nichos da produção cultural, como a arquitetura e o pensamento econômico (Durand, 1991; Loureiro, 1995).

Coube a Miceli traduzir ou fazer traduzir e publicar vários textos de Bourdieu, a partir da experiência bem-sucedida da coletânea pioneira. Mas para entender o sucesso da via aberta por ele, é preciso se deslocar para o espaço de recepção. A sua sociologia da cultura se beneficiou do diálogo com uma problemática cara à tradição do “pensamento social brasileiro”: o papel dos intelectuais na construção da “identidade nacional”, uma obsessão em um país de origem colonial e independência tardia (Arruda, 2004). Esse problema havia sido tratado pela crítica literária de Antônio Candido e seus seguidores desde a *Formação da Literatura Brasileira*. Candido havia sido aluno de Roger Bastide, que havia feito esforços para afirmar a sociologia da arte no Brasil nos anos de 1940. Depois, com o retorno de Bastide para a França e

a proeminência do tema do desenvolvimento em uma área liderada por Florestan Fernandes, Candido migrou para a crítica literária. Mas, mesmo institucionalmente deslocado da sociologia, permaneceu sendo uma referência incontornável nos estudos sobre a cultura no Brasil. Não por acaso, foi ele que fez o prefácio da edição brasileira de 1979 do livro decisivo na trajetória de Miceli, sua tese de doutorado também editada na França em 1981 na Coleção *Brasília* da Maison des Sciences de L'Homme. O trabalho de Miceli contribuiu para a consolidação da sociologia da cultura no Brasil traçando os seus limites em relação à crítica literária inspirada em Candido. Ele o fez oferecendo o instrumental bourdieusiano para recolocar o velho problema do papel dos intelectuais na construção da nação em bases empíricas mais amplas, focadas não nas obras, mas no espaço social em que transitam seus produtores.

A tarefa de Miceli foi facilitada pelo acesso a recursos materiais, culturais e institucionais muito importantes. Desde o começo da carreira, manteve laços com o mercado editorial. Através de sua primeira esposa, Sonia Novinsky, ele se aproximou de Jacó Guinzburg, responsável pela Editora *Perspectiva* que publicou a coletânea com os textos de Bourdieu em 1974 (Muniz e Rodrigues, 2018). Havia também a sua experiência anterior como editor de uma revista científica na FGV, um tipo de capital cultural importante para os mediadores. Em outros momentos mais avançados de sua trajetória, Miceli manteve relações estreitas com outras editoras que lhe permitiram contribuir de forma decisiva para a publicação dos livros de Bourdieu (Muniz e Rodrigues, 2018), particularmente seu trabalho na direção da Edusp e sua colaboração com a Companhia das Letras.

É possível identificar algum tipo de participação sua na publicação dos seguintes livros:

- *A Economia das Trocas Simbólicas*, Perspectiva, 1974 (organização e tradução);
- *O desencantamento do mundo*, Perspectiva, 1979 (organização);
- *A Economia das Trocas Linguísticas*, Edusp, 1996 (organização e tradução);
- *As Regras da Arte*, Companhia das Letras, 1996 (indicação);
- *Liber I*, Edusp, 1997 (organização);
- *Meditações Pascalianas*, Bertrand Brasil, 2001 (tradução);
- *Esboço de Auto-Análise*, Companhia das Letras, 2005 (organização e tradução);
- *Sobre o Estado*, Companhia das Letras, 2012 (indicação, introdução).

Miceli também desempenhou um papel importante na construção de laços entre Bourdieu e a sociologia da educação no Brasil. Depois da tradução ruim de *La Reproduction* em 1975 pela Editora *Francisco Alves*, José Carlos Durand organizou a coletânea de textos sobre o tema em 1979 junto com Lia Zanotta que menciona-

mos e, mais tarde, Afranio Catani e Maria Alice Nogueira publicaram *Escritos de Educação* (1998), que foi reeditado dezesseis vezes. Durand havia sido seu colega na FGV e Catani havia trabalhado como assistente na pesquisa que resultou na sua tese de doutorado.

Já no Museu Nacional do Rio de Janeiro, a antropologia ampliava seus problemas de pesquisa para além das comunidades indígenas e os trabalhos de Bourdieu e Sayad sobre a Argélia forneciam instrumentos para entender a reconversão das classes sociais provocada pelo declínio da dominação tradicional no mundo rural (Sigaud, 1980; Garcia Jr., [1976] 1983; Garcia Jr., [1983] 1989; Leite Lopes, 1976). Essa chave de interpretação da obra de Bourdieu teve efeitos muito importantes no domínio da antropologia. Mas, do ponto de vista da divulgação da sua obra, seu impacto no conjunto das ciências sociais foi reduzido pela ausência de esforços editoriais comparáveis aos de Miceli. Palmeira participou da direção de uma coleção de textos importantes de ciências sociais na editora Zahar, mas não publicou outros trabalhos de Bourdieu porque o contato mais direto com o proprietário a partir de meados dos anos de 1970 era Gilberto Velho, que tinha outras prioridades mais consoantes à sua formação estadunidense (entrevista à autora, 4/10/2019). Mais tarde, no começo dos anos 1980, Afrânio Garcia Jr. indicou o livro *Questões de Sociologia* para a publicação pela editora Marco Zero e Marie France Garcia-Parpet fez a revisão da tradução (carta de 29/6/1982). Há indícios na correspondência de um esforço de ambos para a publicação de *O Senso Prático* e *A Nobreza de Estado* pela editora Hucitec, que não obteve êxito (carta de 2/1/1990).

O trabalho de tradução e de publicação é muito importante para a aquisição do posto de mediador. O caso de Renato Ortiz demonstra. Ele teve contatos muito menos regulares com Bourdieu, mas publicou em 1983 uma coletânea de seus textos na prestigiosa coleção “Grandes Cientistas Sociais”, dirigida por Florestan Fernandes na editora *Ática* de São Paulo. O volume deveria ser sobre Franz Fanon ou Georges Balandier, mas depois de alguma resistência de Fernandes, Ortiz conseguiu convencê-lo da importância daquele autor ainda pouco conhecido no Brasil (entrevista à autora, 28/9/2019). Ortiz também escreveu uma introdução célebre, mais centrada na sua teoria da ação e na maneira como ela tenta superar a polarização entre objetivismo e subjetivismo na sociologia, privilegiando o debate com Sartre. Esse enquadramento da obra de Bourdieu lhe permitiu se tornar uma referência importante sobre o autor francês. Entretanto, o texto não foi bem-recebido no círculo bourdieusiano (entrevista à autora, 28/9/2019).

Um outro trabalho de difusão importante é a entrevista que Maria Andrea Loyola fez com Bourdieu e que resultou em uma publicação no Brasil em 2002 e que foi utilizada em um documentário difundido também na França (Carles, 2001). Ela

concluiu sua tese de doutorado na Universidade de Nanterre, sob orientação de Alain Touraine em 1973. Em 23 de junho de 1978, recebeu uma carta convite de Bourdieu para uma estadia no CSE na qual ele mencionava a proximidade de suas pesquisas com as de seu grupo. Em 1982, ela publicou um artigo em *Actes* sobre as diferentes formas de tratar a saúde do corpo e da alma mobilizadas em um bairro pobre do Rio de Janeiro. Bourdieu fez um enorme esforço para prolongar sua permanência em Paris, considerando o risco que a Ditadura representava para ela no Brasil.

Já o pioneirismo de Moacir Palmeira na difusão da obra de Bourdieu se deu, curiosamente, através de sua tese de doutorado apresentada em 1971 na Universidade René Descartes orientada por François Bourricaud. Apesar de nunca ter sido publicada ou mesmo traduzida para o português, a tese teve uma grande influência sobre toda uma geração de pesquisadores e pesquisadoras, sobretudo no Museu Nacional, onde Palmeira traçou um programa de pesquisa sobre populações camponesas para estudantes do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) que estava sendo criado. O debate sobre o mundo rural brasileiro estava preso à polarização entre as categorias de feudalismo e capitalismo. A tese de Palmeira apontava para a necessidade de investigar aquela realidade através do método etnográfico, de maneira a superar uma categorização genérica construída com base no contexto europeu. Ele recorria ao conceito de “campo intelectual” no intuito de problematizar a adesão ingênua àquelas categorias para descrever a situação dos camponeses no Brasil e ao de “posição de classe” como uma alternativa não substancialista para a compreensão dessa situação (Palmeira, 1971).

Como professor e orientador, Moacir Palmeira introduziu o pensamento de Bourdieu no Museu Nacional e seu trabalho, junto com o de sua esposa Lygia Sigaud, guiou muitas pesquisas nos anos de 1970 sobre o declínio do modo de dominação tradicional, especialmente no Nordeste. Mas, apesar daquele contato inicial com o sociólogo francês, foi também Miceli quem pediu uma carta convite para ele visando uma estadia no Centro, em 17 de novembro de 1975. A esposa de Palmeira, Lygia Sigaud, era muito amiga de Miceli desde a graduação que cursaram juntos na PUC do Rio de Janeiro. Sigaud é um elo muito importante na rede, como relatou Monique de Saint Martin (entrevista à autora, 17/4/2019) e demais entrevistados, ainda que conste pouco na correspondência.

O trecho da carta que Miceli enviou a Bourdieu em 17 de novembro de 1975 evidencia que, já naquele momento, as articulações para trazê-lo ao Brasil contavam com a ajuda de professores da USP, provavelmente Leôncio Martins Rodrigues. O documento também mostra a proximidade entre os grupos do Rio e de São Paulo. Por fim, a referência ao texto sobre Heidegger ilustra o quanto as publicações constituíam um interesse comum que fortalecia a posição de intermediário privilegiado de Miceli.

No que concerne o projeto de sua visita ao Brasil, *eu pensei que a melhor estratégia seria conectar ao grupo um sociólogo da Universidade de São Paulo (o mesmo que patrocinou a visita de Touraine) e o grupo de sociólogos do Museu Nacional do Rio do qual faz parte nosso amigo Palmeira*. Se o cara da Universidade não conseguir aprovação do que nós combinamos junto ao grupo do qual ele faz parte, não faltarão outros. Além disso, outras pessoas poderão integrar o circuito, como por exemplo a psicóloga que já lhe enviou um convite. Se você concorda com tudo isso, me diga.

De outro lado, *seria necessário enviar a Moacyr Palmeira (cujo endereço é Rua Araucária, 159/apto 304 – Jardim Botânico – Rio de Janeiro/RJ – Brasil) a carta convite de que lhe falei*. Esta carta permitirá que uma instituição qualquer pague sua viagem no fim deste ano (basta fazer menção a uma estadia de dois meses).

Eu aguardo com impaciência *o seu texto sobre Heidegger*, bem como o próximo número de *Actes...* Esperando notícias suas, eu o saúdo muito afetuosamente.

Sergio M. (grifos e tradução meus).

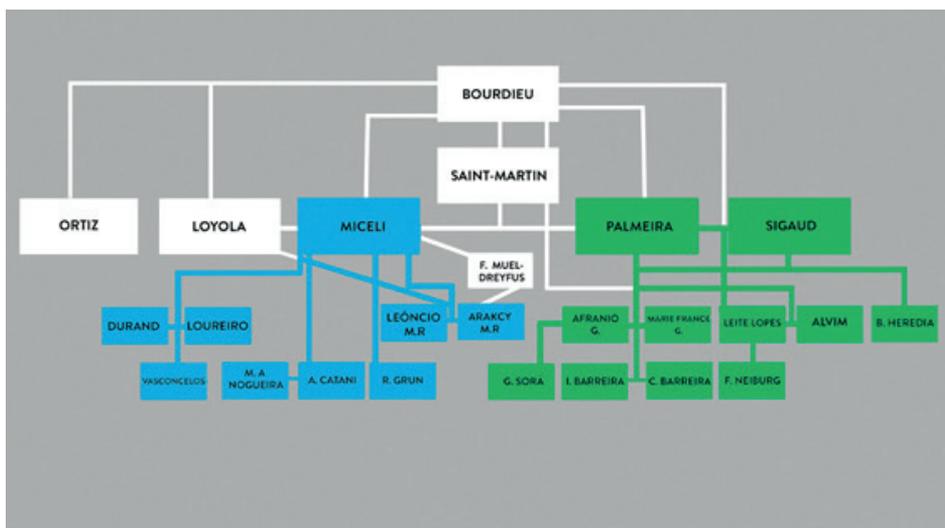
A carta convite que Bourdieu enviou a Moacyr Palmeira em 2 de dezembro de 1975 mencionava a interlocução anterior entre ambos, sobretudo nos dois meses que o brasileiro passou no Centro por ocasião da defesa da tese. A visita que se seguiu em 1976 também incluiu Sigaud e Leite Lopes. Deu-se, então, a conexão efetiva com a rede, sobretudo através de Saint Martin, que fez no mesmo ano sua primeira visita ao Brasil, sendo recebida no Rio e em São Paulo. A partir dali, vieram os convites para as estadias no CSE e para a publicação em *Actes*. Mas só no começo dos anos de 1980 é que de fato essa relação se aprofundou, principalmente com Afrânio Garcia Jr., Marie-France Garcia-Parpet, José Sergio Leite Lopes e Rosilene Alvim.

Uma coisa que salta aos olhos é a frequência de casamentos entre os participantes da rede, como nos casos de Afrânio Garcia Jr. e Marie-France Garcia-Parpet, Moacyr Palmeira e Lygia Sigaud, José Sérgio Leite Lopes e Rosilene Alvim, José Carlos Durand e Maria Rita Loureiro, Leôncio Martins Rodrigues e Arakcy Martins Rodrigues. O vínculo matrimonial aparece como uma forma de capital social muito importante para a construção do grupo. Nas correspondências, muitas interações entre Bourdieu e as brasileiras aparecem mediadas pelos maridos. Naquele ambiente universitário dos anos de 1970 e 1980, fortemente hierarquizado em termos de gênero, o habitus do líder, que manifestava “certa propensão para o orgulho e a ostentação masculinos” (Bourdieu, 2004, p. 96), não devia despertar muito incômodo, até porque seu controle estrito se exercia sobre os homens também. A distância respeitosa que a condição de mulheres casadas impunha à maioria das brasileiras da rede talvez fosse a razão maior dessa mediação pelos maridos, mas o fato é que elas raramente estabeleceram uma interlocução mais independente com ele, a julgar pelas cartas.

A principal exceção é Maria Andrea Loyola, cujo marido manteve-se distante por não ser da área das ciências sociais. Algumas cartas deixam entrever uma relação de muita confiança e gratidão pelo esforço que ele fez para prolongar sua estadia na França no começo dos anos de 1980. Loyola era responsável por uma das três linhas de pesquisa que ele listava quando concebia os projetos de cooperação com o Brasil⁴, a sociologia da saúde e do corpo, mas que foi praticamente subsumida aos outros dois eixos conduzidos por Miceli e Palmeira na reconstrução dessa memória. Isso se explica, em parte, porque ela esteve em intensa colaboração com os ramos paulista e carioca, mas também porque ela se deslocou para a saúde coletiva.

Tomando o final dos anos de 1980 como parâmetro e dando ênfase aos membros brasileiros da rede, podemos concluir a descrição de sua formação com uma apresentação gráfica de suas principais relações (Gráfico 1).

GRÁFICO 1



O difícil aprendizado

Conectar-se aos Centros era apenas o primeiro passo de um processo muito exigente. Não surpreende que muitas tentativas de vínculos não tenham frutificado. As estadias em Paris eram um momento de aquisição direta da “maneira bourdieusiana de colocar os problemas”, através dos seminários, das discussões dos textos, das conversas informais, nos quais as sanções positivas e negativas exerciam seus efeitos. Se

4. Cópias de dois relatórios de pesquisa apresentados ao CNRS disponíveis nos Arquivos Pierre Bourdieu.

o processo era tenso para qualquer participante, no caso dos brasileiros e brasileiras uma carga a mais se colocava em função da assimetria estrutural que marcava a sua inserção na rede, pela condição de pesquisadores de um país periférico. Nesse sentido, aproveitamos uma rara ocasião em que um conflito emergiu para tentar objetivar as diferentes posições, definidas em grande medida pela forma de lidar com essa assimetria que colocava Bourdieu em um alto patamar de superioridade, tão mais naturalizada quanto mais próximo ao centro da rede se estivesse. Além disso, a ocasião permite ver também como se desenhavam as disputas por essa proximidade.

O caso de Moacir Palmeira é interessante porque deixa ver os custos envolvidos na participação na rede em uma condição tão desigual e uma trajetória de alguém que, a certa altura, desinvestiu dessa relação. Depois do rápido encontro em 1976, Bourdieu lhe escreveu comentando dois artigos dele que havia avaliado para a publicação em *Actes*, afirmando o desejo de publicar um deles, mas demandando reformulações substanciais. Para a sociabilidade brasileira, a forma pode ter soado um pouco dura, mas o francês deixou claro que estava interessado no texto e em estabelecer uma colaboração regular com seu grupo (carta de 8/12/1976).

Apesar disso, não houve resposta. Moacir Palmeira já estava estabelecido o suficiente no Museu para empreender os esforços necessários às adequações exigidas tanto pela revista quanto para a adaptação aos Centros. Por outro lado, em meados dos anos de 1970, Bourdieu ainda não era o vulto que se tornaria nos anos de 1980 em âmbito internacional, e a relação custo-benefício no cálculo desse investimento deveria se colocar de maneira muito diferente. O silêncio de Palmeira pode então ser interpretado como desistência.

Dois anos depois, em 19 de julho de 1978, foi Bourdieu quem escreveu a Palmeira lamentando não ter publicado o artigo em número temático sobre os camponeses e sugerindo um pequeno seminário no qual os pesquisadores e pesquisadoras dos dois países apresentariam seus trabalhos visando uma colaboração duradoura. Ele mencionava o desejo de convidar Lygia Sigaud e Leite Lopes e perguntava, com o uso efetivo do sinal de interrogação, o que nem sempre acontecia nas cartas, uma sugestão de data e de outros nomes. Essa reunião estava sendo organizada por ele, Saint Martin e Miceli, e o título do encontro, “Cultura e classes sociais”, já era indicativo da centralidade do seu orientando nos rumos das discussões que se pretendia estabelecer.

A resposta de Palmeira em 28 de agosto de 1978 foi uma tentativa de alargar a participação do seu grupo, sugerindo incluir Afrânio Garcia Jr. e Beatriz Heredia, e especificar os seus próprios temas, disputando a proeminência dada à cultura pela proposta de Bourdieu. O episódio evidencia o quanto Miceli já estava ajustado à forma de trabalhar do Centro e à liderança incontestada de Bourdieu, devido a sua participação precoce para a preparação da tese que havia lhe rendido até aquele

momento duas estadias prolongadas, além do intenso contato que se seguiu tendo em vista também as publicações de seu orientador no Brasil.

Isso ficou mais evidente quando Bourdieu lhe delegou a tarefa de organizar e conduzir uma reunião preparatória em São Paulo. Naquela ocasião, o conflito veio à tona. Bourdieu havia solicitado que cada participante brasileiro enviasse um resumo do trabalho a ser apresentado em Paris, para elaborar a justificativa de novo pedido de apoio financeiro na França (carta de 31/5/1979). O grupo do Museu recusou-se a remeter antecipadamente o material porque essa solicitação foi entendida como a explicitação de uma posição subalterna diante dos franceses, já que tal exigência não se colocava para eles. A carta que Miceli enviou a Bourdieu em 2 de julho de 1979 narrando as tensões na reunião realizada em São Paulo evidencia sua visão dos motivos da disputa.

Caro Professor,

Eu lhe escrevo para falar da reunião que a gente fez na minha casa no sábado 30 de junho para acertar os detalhes de nosso encontro em Paris. Mas muitas coisas que eu não esperava e que me surpreenderam aconteceram naquele dia. De modo que eu posso dizer que *o grupo se dividiu radicalmente no momento da reunião*, de um lado, havia aqueles (Andrea, Arakcy, Durand e eu) que tinham entendido muito bem o espírito e a proposta da reunião de trabalho em Paris, e de outro, havia Moacyr e seus dois amigos do Museu Nacional (José Sergio e Afranio, [...]) que todo o tempo demandaram e exigiram uma melhor definição do espírito, dos objetivos, do estilo, dos procedimentos da reunião, *fazendo de conta que eles podiam mudar alguma coisa. [...]*” (tradução e grifos meus).

O trecho assinala um senso de realismo adquirido na passagem pelo Centro e no contato com Bourdieu, que conduzia de maneira muito estrita os trabalhos naquele espaço (Delsaut, 2005). Ao mesmo tempo, indica uma certa hesitação por parte do grupo do Museu em se submeter às regras do jogo, que seria vencida no caso de alguns de seus membros, mas não totalmente por parte de seus líderes Moacir Palmeira e Lygia Sigaud. Miceli atribuiu as cobranças ao fato de que Palmeira e seu grupo priorizavam a atividade política em detrimento do trabalho acadêmico. Mas a disputa pelo lugar de mediador principal junto a Bourdieu também é mencionada:

Além do mais, era tão evidente que eles haviam escolhido antes cada palavra que eles disseram na reunião que eu penso que *Moacyr se sente muito desconfortável de se unir a um projeto do qual ele não é o principal intermediário*. Em suma, eles me encheram o saco ao máximo e me pediram para lhe dizer que as pessoas aqui se sentiriam melhor se os pesquisadores franceses que participarão da reunião apresentassem também os textos como nós. Você vê, é bem o tipo

de demanda que eles me fizeram o tempo todo dizendo que acabou o “terceiro mundismo” intelectual etc, que não deveríamos nos prestar ao papel de pesquisador de terras distantes etc, etc, [...] (tradução e grifos meus).

Por fim, Miceli narra o desfecho: “Bom, finalmente todo mundo concordou que a única demanda de ‘nossa’ parte seria lhe solicitar um esforço para a ‘*diminuição das assimetrias*’, de modo que os participantes franceses devessem também apresentar os textos para que nós também pudéssemos fazer comentários”.

O uso das aspas marca a sua distância em relação à posição do grupo do Museu, o que significava a consciência dos ganhos que aquela relação, ainda que muito assimétrica, podia proporcionar. Todo o processo evidenciava os ajustes necessários, como uma espécie de pagamento antecipado, para a participação naquele círculo, tanto mais profundos quanto maior o grau de envelhecimento social do agente no campo acadêmico brasileiro. Por isso, o incômodo que ele provocou dependeu do momento em que cada pesquisador se encontrava em sua carreira e da clareza quanto aos lucros que poderiam advir da renúncia ao prestígio já alcançado no Brasil, para que se colocassem na posição de ‘aprendizes’. Apesar da resistência, o grupo do Museu insistiu na realização do seminário, em condições de uma “assimetria controlada”, mesmo quando Miceli sugeriu que talvez o melhor fosse desistir, como relatou a Bourdieu, antes de perguntar o que ele achava daquela situação.

Em 20 de julho de 1979, Bourdieu respondeu agradecendo e dizendo que, considerando as enormes dificuldades que encontrava para o financiamento da viagem, era melhor adiar o projeto e custear a ida dele, de sua esposa, de Maria Andrea Loyola ou de alguém do grupo do Rio que desejasse ir, (“Por exemplo, J. S. Leite Lopes”). Quanto ao teor do conflito narrado por Miceli, ele tentava contemporizar:

Eu entendo bem o seu desânimo; sua análise da situação me parece muito justa e infelizmente não há muito o que possamos fazer. *As demandas do grupo do Rio são compreensíveis*; no estado atual, não é fácil de dar uma resposta e, *para lhe falar francamente, eu não tenho vontade de entrar nesse jogo* (ainda mais que, como você sabe, nossa situação administrativa está muito difícil e nós temos toda a dificuldade do mundo para sobreviver pelo nosso próprio esforço) [...].

No topo da página da carta enviada a Miceli, anotado a lápis, lemos: “*nessas condições, adiar a reunião*”. Foi de fato o que aconteceu, mas sem outros registros nas correspondências. Sabemos, através de entrevistas, que um seminário ocorreu em 1981, no qual Moacir Palmeira, Lygia Sigaud, Afrânio Garcia Jr., Marie France Garcia-Parpet e Maria Andrea Loyola tiveram a oportunidade de discutir seus trabalhos com os membros do Centro e submetê-los para a publicação em *Actes*. A partir

daquele momento, no desenho da rede, os dois ramos se separaram e passaram a ter uma conexão mais independente.

Nas cartas, as sanções decorrentes da participação nesse espaço aparecem sobretudo através do trabalho de editoria de Bourdieu, pelo grau de intervenção nos textos avaliados. O nível de exigência da revista é um sintoma do tipo de investimento necessário para a participação na rede, o que afastava aqueles que estavam absortos em outros projetos. O preço implicado nessa conexão tampouco atraiu profissionais já bem postados em suas carreiras no Brasil⁵ e que tiveram contato com Bourdieu ou Saint Martin naquele período, como é o caso de Roberto Cardoso de Oliveira, Leôncio Martins Rodrigues ou Fernando Henrique Cardoso, que já iniciava sua transição para a carreira política e tinha uma ligação estreita com o concorrente direto de Bourdieu na França, Alain Touraine. FHC travou relações com Bourdieu a pretexto da solicitação que este lhe fazia, quando era presidente do Cebrap, para a prorrogação da estadia de Maria Andrea Loyola em Paris, mas se ateu a responder as solicitações que lhe foram feitas de maneira econômica (carta de 30/7/1980). Em alguma medida, é como se Moacir Palmeira e Lygia Sigaud também tivessem desinvestido dessa relação e, no caso de Sigaud, construído outros vínculos profissionais na França.

Os custos emocionais dessa socialização não parecem pequenos, a julgar pelo relato de Afrânio Garcia Jr, referente ao duplo esforço envolvido na adaptação ao Centro quando de seu primeiro pós-doutorado em 1983: por um lado, a compreensão das relações naquele espaço, já tensionadas entre o grupo de Bourdieu e de Boltanski; por outro, a imersão na obra de Bourdieu, de Sayad, nos textos publicados em *Actes*, para entender “a construção dos instrumentos sociológicos, compreender, por exemplo, que nos primeiros trabalhos sobre a Argélia, tratava-se de ‘ethos’, e que depois é que a palavra ‘habitus’ entrava, e compreender as polêmicas suscitadas”. (Gheorghiu, 2018, p. 36, tradução minha). Ele lembra que o suporte dos colegas dos Centros foi fundamental para sustentar o processo de readequação. Nesse sentido, os artigos

5. Aqui seria interessante, se houvesse espaço, discutir a hipótese da recepção pelas margens, sustentada por Bortoluci et al. (2015). De fato, os mediadores e mediadoras de Bourdieu estavam longe de qualquer consagração no campo acadêmico brasileiro quando empreenderam o trabalho de difusão de sua obra e encontraram resistências. Mas é preciso enfatizar a dimensão temporal na análise. Nossa pesquisa mostra que tal obra foi um recurso importante para jovens pesquisadores e pesquisadoras diretamente envolvidos na crescente especialização do trabalho das ciências sociais no Brasil, em um contexto de sucessão geracional acelerada, entre outros fatores, pela Ditadura Militar, o que permitiu a esses e essas profissionais avançarem muito rápido em suas carreiras. Também porque, para além das resistências explícitas, havia uma convergência de fundo entre os recursos teórico-metodológicos disponibilizados por aquela perspectiva e o estado do campo das ciências sociais no Brasil que apontava para aquela especialização.

publicados em *Actes* são indícios importantes do investimento e do reconhecimento obtido no grupo de Bourdieu. Afrânio Garcia Jr. é o brasileiro que mais publicou, e de forma contínua, totalizando quatro artigos.

A rede permitiu a construção de outras relações franco-brasileiras. Um caso emblemático foi a interlocução com Abdelmalek Sayad, reforçada nas suas duas estadias no Brasil, em 1990 e 1994. Ele foi acolhido pelo Museu, onde deu cursos sobre a migração como “um caso limite de reconversão social” (Garcia Jr., 2020), conceito que permitia reler em chave mais ampla toda a produção daquele grupo. Do ponto de vista das trocas estabelecidas naquelas duas ocasiões, fica evidente a força dos campos intelectuais nacionais sobre a forma como cada repertório é assimilado, bem como o esforço de deslocamento em direção a um certo internacionalismo. Nesse sentido, a Internacional Científica era, ela própria, uma estratégia de um grupo até então marginal no cenário da sociologia mundial, tentando testar e demonstrar a validade transnacional de seus instrumentos teóricos e metodológicos, com bastante sucesso, se pensarmos na consagração da cifra Bourdieu nos dias de hoje. Mas isso se fez pela inculcação de um habitus científico voltado à perspectiva comparativa, que se manifestou naquela ocasião pelo interesse imediato de Sayad em discutir as pesquisas em curso no Brasil (Garcia Jr., 2020).

Essa experiência mostra que as relações profissionais entre os(as) brasileiros(as) e os demais membros da rede se prolongaram muito depois da imersão nos Centros, mas é importante entender como a partir do final dos anos de 1980, a natureza dessa colaboração mudou à medida que Bourdieu se tornava cada vez mais ausente.

O fim de uma época

A consagração internacional de Bourdieu e dos primeiros mediadores e mediadoras no campo intelectual brasileiro marca uma nova fase nessas relações. As cartas posteriores a 1980 mostram a dispersão dos intercâmbios, com a aparição de novos colaboradores provenientes de outras universidades brasileiras e também de outros países da América Latina. No Brasil, outros centros de pesquisa surgiram no mapa, como o Ceará, o Rio Grande do Sul e Minas Gerais, através de Daniel Lins, Tomaz Tadeu Silva, Juremir Machado e Maria Alice Nogueira, alguns engajados em trabalhos de tradução. Moacir Palmeira e Afrânio Garcia Jr. apresentaram Bourdieu a Irllys Barreira e César Barreira, da Universidade Federal do Ceará, e eles fizeram pós-doutorado na EHESS entre 1989 e 1990, estabelecendo uma relação mais duradoura. Mas tanto aqui quanto em outros países, sobretudo a partir de meados da década de 1990, muitas cartas são apenas convites para visitas e entrevistas, da parte de pessoas sem contatos anteriores ou posteriores com Bourdieu. Ele havia se

tornado uma “abstração” (Delsaut, 2005, p. 177). Nesses casos, a obra parece chegar antes do autor e permanecer sem sua intervenção direta. Sua condição de “intelectual público” havia aberto uma outra frente de trabalho na mídia e a demanda por textos, entrevistas e mesmo visitas havia adquirido um caráter mais político. Ao mesmo tempo, sua saúde impunha limites cada vez mais palpáveis, o que se manifesta nas cartas já a partir de 1994.

No final dos anos de 1980, a relação com os antigos colaboradores brasileiros também parece mudar, por um lado, devido ao fim das condições de possibilidade de um grupo de trabalho como o que havia existido até então, por outro, porque os investimentos dos mediadores e mediadoras se deslocavam cada vez mais para o campo nacional, onde adquiriam uma posição importante em seus domínios de pesquisa. Desde o começo, Miceli parecia muito mais interessado nos rendimentos acadêmicos que ele poderia obter no seu país natal quando, por exemplo, disse a Bourdieu que ele devia saber o que significava a publicação de seu primeiro texto em *Actes* do ponto de vista de sua “posição interna” (carta de 14/12/1975). O sentido desses esforços também parecia evidente para Bourdieu que, em carta escrita para Monique de Saint Martin em 1976, afirmava sua aposta na revista como meio de apoiar Moacir Palmeira e os “dois Sergios” (Miceli e Leite Lopes) em suas carreiras no Brasil.

Da mesma forma como o momento da conexão não é o mesmo para os (as) profissionais do Rio e de São Paulo, o do afastamento também não é. Embora Miceli tenha continuado a trabalhar para publicar os livros de Bourdieu, a partir do começo dos anos de 1980 a força de seu próprio programa de pesquisa se impôs com o estudo sobre a *História das Ciências Sociais no Brasil*, (1989). Isso ajuda a entender porque ele recusou tantas vezes os convites de Bourdieu para publicar em *Actes* textos sobre o futebol, quando o francês se interessava pela sociologia do esporte, e também artigos baseados nas investigações que desenvolvia sobre o clero e os retratos da elite paulista no século XIX (cartas de 18/12/1980, 5/6/1981, 11/12/1987). Ainda assim, apesar do afastamento das duas trajetórias, os dois mantiveram laços estreitos até o final.

Já os pesquisadores e pesquisadoras do Museu fizeram o movimento contrário. Enquanto estiveram ocupados pelos projetos que sustentaram a consolidação do PPGAS do Museu Nacional, nos anos de 1970, não participaram intensamente da rede. Leite Lopes explica porque não aceitou o convite de Bourdieu para publicar um texto sobre sua dissertação em 1976, já que exigia a sistematização do trabalho sob a forma de um artigo, recusando-se a publicar um capítulo (carta de 8/12/1976), enquanto ele estava absorto na pesquisa sobre o Nordeste (entrevista à autora, 4/10/2019). Nos anos de 1980, depois de estadias na França, Leite Lopes, Alvim, Garcia Jr. e Garcia-Parpet encontraram pontos de convergência com as pesquisas que Bourdieu desenvolvia, o que se reflete nos textos que publicaram em *Actes*.

Mas ao contrário da sociologia dos intelectuais capitaneada por Miceli, os temas dos pesquisadores do Museu Nacional, ligados às transformações no mundo rural, depois do grande interesse despertado pelas greves rurais nos anos de 1980 (Leite Lopes In Perruso e Araújo, 2015), momento da redemocratização do país, terminaram se tornando um assunto de especialistas sem tanta repercussão em outras áreas. Esse fato é ligado a outra tendência reforçada pela Ditadura: a profissionalização dos cientistas sociais e o declínio de sua relação direta com a vida política. O tema das classes populares era importante para aqueles pesquisadores e para uma parte de seus leitores sobretudo por suas vinculações militantes, e eles viveram dilemas pessoais no momento da profissionalização, por exemplo, ao decidir deixar o país para fazer doutorado enquanto seus amigos eram ameaçados pelos aparelhos de repressão (Gheorghiu, 2018). Para pesquisadores de São Paulo, parece que essa decisão já havia sido tomada de antemão. Miceli e Durand contam que testemunharam muito cedo a violência policial na faculdade, no momento em que começavam a se aproximar de militantes de esquerda. O pouco engajamento político que eles podiam ter até então foi redirecionado ao trabalho acadêmico (entrevistas com Miceli e Durand, 30/9 e 27/9/2019). Maria Andrea Loyola sofreu perseguição política e sua ida para a França estava ligada a esse fato.

Comparativamente às escolhas de Miceli, focadas no campo intelectual brasileiro, a trajetória de Afrânio Garcia Jr. mostra a tomada de uma outra posição no campo dos possíveis, aquela que o converteria em mediador fundamental dos intercâmbios entre a França e o Brasil nas ciências sociais desde então. Nos anos de 1990, como sua esposa Marie-France Garcia-Parpet, ele decidiu retornar para a França e, com o apoio de Bourdieu e dos pesquisadores ligados ao CSEC, ele obteve por concurso um posto de “maître de conférences” na EHESS, fazendo a ponte entre os pesquisadores brasileiros e a sociologia francesa, em condições muito assimétricas que ele se esforça para contestar.

Sobre o campo intelectual francês, a rede franco-brasileira teve efeitos menos importantes, mesmo que ela faça parte da disputa pela autoridade acadêmica sobre esse “laboratório” (Martinière, 1982) que é o Brasil. A metáfora do “laboratório” revela a assimetria desses intercâmbios científicos. Ela traz a marca dos primeiros momentos dessa relação, por exemplo, a missão francesa que participou da criação da USP com jovens pesquisadores como Lévi-Strauss, Fernand Braudel e Roger Bastide. De retorno à França, os seus trabalhos suscitaram interesse da parte de estudantes franceses, mas, a partir dos anos de 1960, aumentou o número de doutorandos brasileiros que foram ao país estudar temas ligados ao Brasil (Martinière, 1982). No caso que analisamos, esses pesquisadores não estavam apenas interessados em aportar material de pesquisas empíricas, mas sobretudo em se apropriar dos instrumentos

bourdieusianos para a sua interpretação e, assim, recolocar em novas bases problemas da sociologia nacional. E mesmo que essa relação possa ter começado com o interesse de Bourdieu em testar aqueles instrumentos no “laboratório” brasileiro, alguns pesquisadores conseguiram afirmar a sua capacidade interpretativa e estabelecer laços mais horizontais com os outros jovens do grupo, inclusive os franceses e as francesas. Os testemunhos de Francine Muel Dreyfus e de Monique de Saint Martin durante o Colóquio de junho de 2019 sustentam essa interpretação.

A partir dos anos de 1980, as trajetórias de Bourdieu e de seus primeiros colaboradores começaram a se afastar e a divisão do trabalho que havia predominado dentro do grupo se tornou cada vez mais problemática (Delsaut, 2005). Quando ele se consagrou internacionalmente, essa divisão pesou sobretudo para os que não obtiveram o reconhecimento prometido inicialmente por aquela colaboração. A autoria individual tende a obliterar todo o esforço de construção coletiva envolvido na elaboração do conhecimento. Se, nos primeiros tempos, a formação e a promessa de reconhecimento futuro pareciam compensar o que cada um aportava ao coletivo, conforme o nome próprio de Bourdieu foi se consagrando internacionalmente e alguns de seus discípulos e discípulas não obtiveram muita visibilidade na esteira dessa consagração, as trajetórias se afastaram e alguns laços até se romperam. Suspensos os efeitos do carisma do líder sobre o grupo, o rígido controle que ele exercia sobre a distribuição dos créditos do trabalho coletivo e individual pode, então, parecer problemático. Mais ou menos reconciliados com a nova situação, os participantes da antiga rede parecem ter uma certa nostalgia que pode expressar a consciência do caráter singular daquela experiência. Em carta de 4 de setembro de 1995, Miceli fala em “recuperar o tempo perdido”, enquanto Garcia Jr. compara o ambiente mais competitivo da EHESS com o sentimento de pertencimento que os Centros lhe inspiravam (Gheorghiu, 2018). A distância se deve também ao fato de que o projeto de internacionalização havia se realizado e que Bourdieu estava cada vez mais “afogado”⁶ pelas demandas dispersas, muitas de interlocutores que ele nem conhecia pessoalmente.

6. “Submergé” é uma expressão que ele utiliza cada vez mais nas cartas a partir dos anos de 1990.

Referências Bibliográficas

- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. (2004), “Pensamento brasileiro e sociologia da cultura: questões de interpretação”. *Tempo Social*. São Paulo, 16 (1), junho.
- BASTIDE, Roger. (1971), *Arte e sociedade*. São Paulo, Companhia Editora Nacional/Edusp.
- BORTOLUCI, José H.; JACKSON, Luiz. C. & PINHEIRO FILHO, Fernando. A. (2015), “Contemporâneo clássico: a recepção de Pierre Bourdieu no Brasil”. *Lua Nova*, São Paulo, 94: 217-254.
- BOURDIEU, Pierre. (1961), “Roger Bastide, Les religions africaines au Brésil”. *Homme*, 1(1): 114-116.
- BOURDIEU, Pierre. (1968), “Campo Intelectual e Projeto Criador”. In: POUILLON, Jean et al. *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro, Zahar Eds.
- BOURDIEU, Pierre. (1974), *A economia das trocas simbólicas*. MICELI, Sérgio (org.). São Paulo, Perspectiva.
- BOURDIEU, Pierre. (1979), *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais*. MICELI, Sérgio (org.). São Paulo, Perspectiva.
- BOURDIEU, Pierre. (1983), *Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. ORTIZ, Renato (org.). São Paulo, Ática.
- BOURDIEU, Pierre. (1989), *Escritos de educação*. NOGUEIRA, Maria Alice & CATANI, Afrânio (orgs). Petrópolis, Vozes.
- BOURDIEU, Pierre. (2002), “Les conditions sociales de la circulation internationale des idées”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145, décembre, pp. 3-8.
- BOURDIEU, Pierre. (2004), *Esboço para uma auto-análise*. Lisboa, Edições 1970.
- BOURDIEU, P. & PASSERON, J. C. (1975), *A reprodução. Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora S.A.
- CAMPOS, Luiz Augusto & SZWAKO, José. (2020), “Biblioteca Bourdieusiana ou como as ciências sociais brasileiras vêm se apropriando de Pierre Bourdieu (1999-2018)”. *BIB*, São Paulo, 91.
- CANDIDO, Antonio. (2000), *Formação da Literatura Brasileira – momentos decisivos*. Belo Horizonte, Itatiaia.
- CARLES, Pierre. (2001), *La sociologie est un sport de combat*. Documentário.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. (2004), “Qualificação Pós-Graduada no Exterior”. In ALMEIDA, Ana Maria; CANEDO, Letícia; GARCIA JR., Afrânio & BITTENCOURT, Agueda (orgs). *Circulação Internacional e Formação Intelectual das Elites Brasileiras*. Campinas, Ed. da Unicamp.
- DELSAUT, Yvette. (2005), “Sobre o espírito da pesquisa – Entrevista com Pierre Bourdieu”. *Tempo Social*, São Paulo, 17 (1), junho. Tradução de Paulo Neves.
- DURAND, José Carlos. (1991), “Négociation politique et rénovation de l’architecture - Le Corbusier au Brésil”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 88: 61-77, jun.
- DURAND, José Carlos & ZANOTTA, Lia Machado. (1979), *Educação e hegemonia de classe*. Rio de Janeiro, Zahar.

- GARCIA JR., A. R. (1983), *Terra de Trabalho. Trabalho de Pequenos Produtores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GARCIA JR., A. R. (1989), *O Sul: Caminho do Roçado. Estratégias de Reprodução Camponesa e Transformação Social. I*. São Paulo/Brasília, Marco Zero/CNPq, UNB.
- GARCIA JR., A. R. (2020), “Migrantes internacionais como caso limite de agentes sociais impelidos à reconversão: debates teóricos e lições de Abdelmalek Sayad no Brasil”. In: BÓGUS, Lúcia; BAPTISTA, Dulce; PEREIRA, José Carlos Alves & DIAS, Gustavo (orgs.). *A contemporaneidade do pensamento de Abdelmalek Sayad*. São Paulo, Educ – Editora da PUC-SP.
- GARCIA JR., Afrânio & CANEDO, Letícia. (2005), “Bolsistas brasileiros e doutorados internacionais”. In: MARTINS, Carlos Benedito. *Diálogos entre o Brasil e a França – formação e cooperação acadêmica*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana.
- GARCIA, Marie-France. (1986), “La construction sociale d’un marché parfait”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 65, novembre. La construction sociale de l’économie. pp. 2-13.
- GHEORGHIU, Mihai. (2018), “Entretien avec Afrânio Raul Garcia Jr: Les frontières internationales des sciences sociales. Itinéraires d’un intellectuel collectif.” *Psihologia Socială*, Bucarest, 42, II.
- LEITE LOPES, José Sérgio Leite. (1976), *O Vapor do Diabo. O Trabalho dos Operários do Açúcar*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LEITE LOPES, José Sérgio Leite. (1988), *A Tecelagem dos Conflitos de Classe Na Cidade das Chaminés*, São Paulo/Brasília, Marco Zero/CNPq.
- LEITE LOPES, José Sérgio Leite. (2009), “A ponta do novelo: em busca da trajetória de Lygia Sigaud”. *Mana*, Rio de Janeiro, 15(1), abril.
- LOUREIRO, Maria Rita. (1995), “L’ascension des économistes au Brésil”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 108: 70-78, jun.
- LOYOLA, Maria Andrea. (2002), *Pierre Bourdieu*. Rio de Janeiro, Eduerj.
- MARTINIÈRE, Guy. (1982), *Aspects de la coopération franco-brésilienne: transplantation culturelle et stratégie de la modernité*. Grenoble/Paris, Presses universitaires de Grenoble/Ed. de la Maison des sciences de l’homme.
- MICELI, Sergio. (1974), “A força do sentido”. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- MICELI, Sergio. (1979), *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo, Difel.
- MICELI, Sergio. (1981), *Les Intellectuels et le pouvoir au Brésil*. Paris, Maison des Sciences de l’Homme, Presses Universitaires de Grenoble.
- MICELI, Sergio (org.). (1989), *História das Ciências Sociais no Brasil*. Vol. 1. São Paulo, Vértice/Idesp.
- MUNIZ JR., José de Souza & RODRIGUES, Lidiane Soares. (2018), “Entrevista com Sergio Miceli”. *Prismas*, Buenos Aires, 22(2).
- ORTIZ, Renato. (2013), “Nota sobre a recepção de Pierre Bourdieu no Brasil”. *Sociologia & antropologia*. Rio de Janeiro, 3(5): 81–90, junho.

- PALMEIRA, Moacir. (1971), *Latifundium et capitalisme au Brésil: lecture critique d'un débat*. Paris. Tese de doutorado em Ciências Humanas. Université René Descartes.
- PERRUSO, Marco Antonio & ARAÚJO, Mônica da Silva (orgs.). (2015), *Ciência e Política – memórias de intelectuais*. Rio, Mauad, Faperj.
- SAPIRO, Gisèle & BUSTAMANTE, Mauricio. (2009), “Translation as a Measure of International Consecration. Mapping the World Distribution of Bourdieu’s Books in Translation”. *Sociologica*, 2(3), maio-dezembro.
- SAPIRO, Gisèle; DENORD, François; DUVAL, Julien; HAUCHECORNE, Mathieu; HEILBRON, Johan & POUPEAU, Franck. (2020), *Dictionnaire International Bourdieu*. Paris, Editions CNRS.
- SIGAUD, Lygia. (1980), *Greve nos engenhos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- SOUTO MAIOR, Heraldo P. (2005), *Para uma História da Sociologia em Pernambuco: A pós-graduação*. Recife, Ed. Universitária da UFPE.

Resumo

Uma travessia transatlântica: a primeira geração de mediadores e mediadoras da obra de Bourdieu no Brasil

O artigo apresenta os resultados de pesquisa sobre a participação brasileira na rede científica criada em torno de Pierre Bourdieu e seus(uas) colaboradores(as), especialmente Monique de Saint Martin, nos anos de 1970 e 1980, nos centros de pesquisa que ele dirigia. Pensando a circulação internacional das ideias a partir dos agentes, identificamos questões relativas aos três momentos decisivos da trajetória dos que introduziram a obra de Bourdieu no Brasil: 1) as suas formas de inserção na rede, considerando as suas relações anteriores, os vínculos institucionais, os capitais mobilizados; 2) os indícios do processo de socialização dos(as) brasileiros(as) no grupo de Bourdieu formado no CSE e CSEC nas décadas de 1970 e 1980; 3) o momento de dissolução da rede, que parece corresponder ao passo decisivo do envelhecimento social dos(as) brasileiros(as), quando adquiriram postos importantes no Brasil e desenvolveram seus próprios programas de pesquisa, ao tempo em que Bourdieu se tornava um “pensador global”. Utilizamos para tanto, a análise de trajetórias baseada nas cartas que ele trocou com esses agentes, catalogadas nos seus Arquivos, além de entrevistas com os/as participantes da rede, os currículos Lattes e depoimentos disponíveis em revistas e livros.

Palavras-chave: Bourdieu; Brasil; Circulação internacional de ideias; Recepção; Trajetória.

Abstract

A transatlantic crossing: the first generation of mediators of Bourdieu's work in Brazil

The article presents the results of a research on Brazilian participation in the scientific network created around Pierre Bourdieu and his collaborators, especially Monique de Saint Martin, in the 1970s and 1980s, in the research centers he directed. Posing the problem of the international circulation of ideas from agents, we identified issues related to three decisive moments in the trajectory of those who introduced Bourdieu's work in Brazil: 1) their forms of insertion in the network, considering their previous relationships, institutional bonds, the mobilized capitals; 2) evidence of the socialization process of Brazilians in Bourdieu's group formed at the CSE and CSEC in the 1970s and 1980s; 3) the moment of dissolution of the network, which seems to correspond to the decisive step of the social aging of Brazilians, when they acquired important posts in Brazil and developed their own research programs, at the time when Bourdieu became a "global thinker". For this, we used the analysis of trajectories based on the letters he exchanged with these agents cataloged in his Archives, as well as interviews with network participants, resúmenes and testimonies available in magazines and books.

Keywords: Bourdieu; Brazil; International circulation of ideas; Reception; Trajectory.

Texto recebido em 5/10/2021 e aprovado em 12/11/2021.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.191190.

MARIA EDUARDA DA MOTA ROCHA é professora do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), egressa do Programa de Formação de Quadros do Cebrap e autora de *A Nova Retórica do Capital: A Publicidade Brasileira em Tempos Neoliberais* (Edusp, 2010, Prêmio Jabuti 2011, terceiro lugar na categoria Comunicação). E-mail: mariaeduarda.rocha@ufpe.br.



Relato pessoal ou primazia da estrutura?

Da história oral à história estrutural como modelo para a sociologia histórica

O caso da história institucional da USP¹

Maria Caraméz Carlotto*
<https://orcid.org/0000-0003-4383-9933>

Introdução

A história institucional é, sem dúvida, uma das áreas mais importantes e desafiadoras da sociologia histórica. Isso porque a reconstrução histórica da gênese e transformação de instituições sociais é objeto de enormes disputas, a começar por aquelas que buscam definir quais instituições merecem ter suas histórias contadas ou quem está autorizado a contar a “verdadeira” história de uma instituição, sobretudo quando ela mesma, pela sua importância social, está interessada em preservar certa versão da sua história.

Ao tentar reconstruir, sociologicamente, a história da Universidade de São Paulo (USP), deparei-me com esse e outros desafios postos para a sociologia histórica que tem, por objeto, instituições (Carlotto, 2014). Partindo do pressuposto de que reconstruir a trajetória de uma instituição – esforço que estou nomeando, aqui, de história institucional – não implica assumir, necessariamente, o ponto de vista dominante nessa instituição – que é chamado de “perspectiva institucional” ou “história oficial” –, desenhei uma metodologia de pesquisa que consistia em identificar os diferentes padrões de reconstrução histórica da USP, mostrando como

* Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil.

1. O presente artigo é uma versão modificada do primeiro capítulo da minha tese de doutorado (Carlotto, 2014). Uma versão ampliada foi apresentada no Grupo de Trabalho “Sociologia História: rumos e diálogos atuais” no 18º Congresso Brasileiro de Sociologia da SBS.

eles correspondem a diferentes posições sociais no interior da instituição². Esse exercício – de considerar a perspectiva histórica uma tomada de posição associada a um lugar específico na hierarquia institucional – permitiu evidenciar o valor de se adotar uma perspectiva estrutural para reconstruir a história institucional em detrimento de outras abordagens, em especial a que privilegia o relato pessoal e predomina na história oficial da USP. Assim, o objetivo principal deste artigo é apresentar uma leitura sociológica das diferentes histórias da USP, como parte fundamental do esforço de formulação de uma história estrutural da instituição. Subsidiariamente, pretende-se sistematizar uma proposta metodológica para a pesquisa crítica de instituições, em particular de universidades, que reconheça que tanto a história oficial quanto a sua suposta contestação crítica correspondem a visões de lugares sociais específicos no interior da instituição. Para tanto, divide-se em três partes, para além da introdução e da conclusão.

Na primeira, intitulada “História oficial: relato pessoal e perspectiva finalista”, apresento, em linhas gerais, o padrão de reconstrução histórica que predomina na historiografia oficial da USP, produzida a partir do polo dominante da instituição. Na segunda seção, chamada “A instituição vista a ‘certa distância’: da história oral à história estrutural”, resumo a discussão teórica que me permite contrapor a ideia de uma história estrutural à aposta na história oral, como forma de responder à tendência predominante na historiografia oficial da USP, marcada pela primazia dos relatos pessoais. Na terceira parte, “A história dos vencidos: em defesa do projeto ‘original’”, procuro identificar sociologicamente o padrão historiográfico oposto à história oficial, marcado pela crítica do desenvolvimento institucional da USP à luz dos conceitos filosóficos originais que teriam embasado o projeto de criação da USP em 1934, derrotado ao longo da sua implementação. Na conclusão, retomo o debate teórico e concluo delineando o que seria o terceiro e último padrão de reconstrução histórica da USP, que é, justamente, a história estrutural que fundamenta a operação realizada ao longo do presente artigo.

2. Para mais detalhes sobre a estrutura social da USP, ver o terceiro capítulo da minha tese de doutorado, intitulado “A transformação estrutural da USP: dominantes e dominados no contexto universitário” (Carlotto, 2014, pp. 295 ss). Nesse capítulo dedico-me a reconstruir o padrão de organização e de recrutamento das diferentes unidades de ensino e pesquisa da USP, procurando mostrar como a universidade se desenvolveu a partir de uma oposição essencial entre um polo profissional tradicional, constituído pelas unidades da USP mais antigas e voltadas às formações profissionais socialmente valorizadas, e um polo acadêmico-científico, composto pelas unidades voltadas à formação científica e pedagógica, fundadas sobretudo entre 1934 e 1968.

História oficial: relato pessoal e perspectiva finalista

Ao se propor a reconstruir a história de uma instituição, sobretudo daquelas socialmente valorizadas, o cientista social invariavelmente se depara com expressões mais ou menos acabadas da sua “história oficial”. Somatória de materiais produzidos diretamente pela instituição ou por pessoas e grupos encarregados por ela de recontar sua história, em geral por ocasião de datas comemorativas, a história oficial é parte da própria construção institucional.

Um dos seus traços mais marcantes é o predomínio de uma perspectiva finalista que concebe o desenvolvimento institucional como “um conjunto coerente e orientado que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma ‘intenção’ subjetiva e objetiva, [isto é,] de um projeto” (Bourdieu, 1986, p. 69). Não por acaso, portanto, ao enfatizar a intencionalidade, a história oficial confere uma forte primazia ao relato individual como fonte de reconstrução histórica.

No caso da USP, essa perspectiva finalista, que concebe a história como o resultado da ação consciente de homens que dirigem a instituição para um dado sentido, marca de modo significativo a sua história oficial. Em função disso, um traço característico dessa historiografia oficial é a primazia dada ao relato dos homens envolvidos com a direção da instituição, seja diretamente – sob a forma de memórias, diários, relatórios administrativos ou individuais de dirigentes – seja indiretamente – sob a forma de depoimentos dados por esses a encarregados por reconstruir a história da instituição. Em ambos os casos, são trabalhos escritos a partir de posições de poder e que repercutem, nas suas reconstruções históricas, as visões inerentes a esse lugar institucional.

Pode ser incluído nessa categoria o primeiro livro que se pretende “uma história da USP”, escrito pelo ex-reitor Jorge Americano, um catedrático da Faculdade de Direito com extensa carreira política que, logo após deixar a reitoria da USP em 1946, resolveu elaborar um compêndio de “dados, problemas e planos” para orientar “o trabalho dos futuros administradores da instituição” (Americano, 1947, p. 5). A reconstrução histórica proposta por Jorge Americano visava a legitimar o ideal de autonomia universitária, nos termos concebidos pelo ex-reitor, que liderou politicamente um amplo movimento que culminou na transformação da USP em autarquia estadual (Americano, 1947). Americano parte dessa perspectiva finalista – em que a autonomização da universidade nos termos propostos pela sua direção se torna um fim legítimo e natural – para celebrar uma série de fatos que assume, então, um sentido coerente.

Na mesma linha, estão as diferentes *Memórias* e *Recordações* do também ex-reitor Miguel Reale (1986a, 1986b, 1987 e 1994). O jurista que, por sua posição de lide-

rança na Ação Integralista Brasileira, conseguiu, durante o Estado Novo, tornar-se catedrático da Faculdade de Direito e membro do Conselho Administrativo do Estado³, também dedicou particular atenção ao episódio narrado por Jorge Americano, de concessão de autonomia universitária à USP em 1944, mas reivindicando para si o mérito da medida que elevou a USP ao estatuto de “autarquia estadual” (Reale, 1994, pp. 25-26).

Assim como esses, outros altos dirigentes da USP também escreveram sobre a sua história, seja sob a forma de cronologias institucionais, seja sob a forma de memórias pessoais. No primeiro caso, podemos incluir o artigo do ex-reitor da USP João Grandino Rodas, intitulado “História da Universidade de São Paulo” e escrito em parceria com Shozo Motoyama (Rodas e Motoyama, 2011). No segundo caso, estão as memórias do ex-reitor Hélio Lourenço de Oliveira, publicadas em volume de homenagem a ele (Oliveira, 1995), ou ainda o diário do ex-reitor Jacques Marcovitch, publicado com o título *Universidade viva, diário de um reitor* (2001). É nessa linha de trabalhos que se localiza, também, a obra intitulada *Universidade de São Paulo: súpula de sua história*, de Josué Camargo Mendes, que foi vice-reitor da USP de 1973 a 1977 (Mendes, 1977).

Também fazem parte da história oficial da USP o livro *Universidade de São Paulo: subsídios para uma avaliação*, organizado pela professora Eunice Lacava Kwaniscka, da Faculdade de Economia e Administração da USP, a pedido do engenheiro e então reitor Hélio Guerra Vieira (Kwaniscka, 1985). Ou, ainda, o volume preparado pela assessora da reitoria, Rosana Oba, chamado *Universidade de São Paulo: seus reitores e seus símbolos – um pouco da história* (Oba, 2006), publicado pela Edusp e prefaciado pelo governador Geraldo Alckmin. Esses dois livros testemunham claramente que a história oficial da USP é escrita não só por aqueles que ocupam diretamente cargos de direção, mas também por especialistas a quem os dirigentes delegam essa função.

Nesse sentido, vale notar que as duas obras mais significativas de “história oficial” da USP foram escritas justamente por autores que, sem assumirem diretamente altas posições de poder institucional, acabaram designados pela direção universitária para escrever a história da instituição. São elas: o compêndio *História da Universidade de São Paulo* escrito por Ernesto de Souza Campos (1954) e o volume *USP 70 anos, imagens de uma história vivida*, organizado pelo historiador Shozo Motoyama (2006). O primeiro foi redigido em 1954 a pedido do Conselho Universitário por ocasião da comemoração do IV Centenário da cidade de São Paulo e das duas décadas

3. Miguel Reale precisou mobilizar toda a sua influência pessoal e política para validar, junto ao governo federal, através do seu Conselho Nacional de Educação, o concurso que prestou para a Faculdade de Direito do Largo São Francisco, em 1941, que foi questionado e invalidado no âmbito da Faculdade de Direito (Reale, 1986b).

de fundação da USP. O segundo foi concluído em 2006, como forma de comemorar os setenta anos da USP, em mais um volume produzido pelo Centro Interunidades de História da Ciência, ligado à reitoria da USP.

O livro de Souza Campos, ao conceber a fundação e o crescimento da USP como um percurso coerente e bem-sucedido, reflete, sem mediações, o discurso socialmente enraizado do seu narrador, que fez toda a sua trajetória acadêmica na instituição cuja história relata e cuja direção, por muito tempo, integrou (Campos, 1954). Formado originalmente pela Escola Politécnica, Ernesto de Souza Campos ingressou, em 1913, na primeira turma da Faculdade de Medicina de São Paulo. Como aluno mais velho e oriundo de uma família influente de São Paulo, ganhou posição de destaque na nova faculdade, sendo escolhido pelo então diretor, Arnaldo Vieira de Carvalho, para tornar-se presidente do Centro Acadêmico Oswaldo Cruz (Caoc), depois da suspensão do primeiro ocupante do cargo, por motivos políticos, logo no primeiro ano de funcionamento da nova escola⁴. Seguindo uma trajetória “natural”, Campos tornou-se catedrático e diretor da Faculdade de Medicina da USP (FMUSP). Por sua participação nos órgãos dirigentes da Faculdade, assumiu a interlocução com a Fundação Rockefeller⁵, que financiou a construção do Hospital das Clínicas e da atual sede da FMUSP (Marinho, 2001). Com a fundação da USP em 1934, Campos passou a assumir posições de destaque na incipiente burocracia acadêmica, chegando a dirigir os trabalhos de planejamento e construção do *campus* da Cidade Universitária (Xavier, 1999), depois de ter sido diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras entre 1937 e 1938, quando os diretores eram nomeados pelo governador/

4. A história da greve estudantil de 1913 na Faculdade de Medicina de São Paulo, que resultou na expulsão do primeiro presidente do Caoc e de dezenas de outros estudantes, é muito significativa para a compreensão do funcionamento das faculdades tradicionais da USP na sua primeira fase. Ao iniciar suas atividades didáticas em 1913, por imposição da Lei Rivadavia Corrêa (1911), que reinstituiu o ensino livre, a Faculdade de Medicina não selecionava seus estudantes nem impunha um limite de vagas. Consequentemente, iniciou o primeiro ano de Medicina uma quantidade de alunos elevada para os padrões da época, muitos dos quais com uma formação considerada, pela direção da faculdade, aquém do esperado para um aluno de medicina. Entre esses “maus alunos” estavam muitos filhos de imigrantes, pois os relatos da época referem-se ao fato de que, nas provas, “o nosso idioma era horrivelmente maltratado” (Campos, 1954, p. 362). A solução para essa “má frequência” (Bourdieu, 1989, pp. 101 ss) foi aumentar as exigências do curso a fim de reprovar grande parte da turma. A consequência dessa reprovação em massa foi uma greve estudantil que levou ao fechamento da Faculdade e à suspensão – que, na prática, significou a expulsão – da grande maioria dos alunos da primeira turma de medicina, incluindo o então presidente do Caoc, Waldomiro Guilherme de Campos. Nesse contexto, Ernesto de Souza Campos foi escolhido para presidente do Caoc inicialmente pelo próprio diretor, Arnaldo Vieira de Carvalho, com quem tinha uma relação muito próxima.
5. No seu estudo sobre a atuação da Fundação Rockefeller na USP, Maria Gabriela Marinho afirma que Ernesto de Souza Campos, mais do que um interlocutor, era o verdadeiro “ideólogo dessa parceria, sobretudo a partir de sua adesão aos valores da cultura norte-americana, no bojo da qual a Fundação Rockefeller exerceu o papel de uma poderosa agência de promoção daquela organização social” (2001, p. 6).

interventor do estado (Antunha, 1971). Reconhecendo essa trajetória, em 1954, o Conselho Universitário decidiu atribuir ao “filho espiritual da Escola Politécnica e da Faculdade de Medicina” a tarefa de escrever a história da universidade de São Paulo (Leme, 1954, n.p.).

De fato, a relação de Ernesto de Souza Campos com a USP, particularmente com a sua Faculdade de Medicina, era ainda mais profunda do que a sua trajetória institucional inicialmente sugere. Seguindo a sua narrativa, descobre-se que o “grande historiador da USP” era filho de um “homem bom de São Paulo”, “republicano de primeira hora”, o médico Antônio de Souza Campos, senador da República durante o governo Floriano Peixoto (Campos, 1954, p. 345). Além de médico “de prestígio”, o senador era, ainda, “amigo dileto” de Américo Brasiliense de Almeida Mello, bacharel em direito que fundou o Partido Republicano Paulista e se tornou, por ele, presidente da província de São Paulo. Inserido nessa rede de relações políticas e sociais privilegiadas, o pai de Ernesto de Souza Campos teria desempenhado um papel importante na promulgação da lei n. 19 de 1891, que criou, no papel, a Academia de Medicina e Farmácia de São Paulo. Ao contar a história da relação de seu pai com Américo Brasiliense e a Faculdade de Medicina, Ernesto de Souza Campos conclui:

Esta digressão, irreprimível nota sentimental e simultaneamente homenagem a dois homens bons de São Paulo, tem o objetivo de trazer nosso testemunho pessoal sobre o interesse que o presidente Américo devotava à criação da sua projetada “Academia de Medicina e Farmácia” (Campos, 1954, p. 345; grifos meus).

O relato histórico presente no livro de 1954 é todo ele marcado por um tom de “testemunho pessoal” de um membro da elite paulista, orgulhoso desse pertencimento. Não por acaso, ocupam um lugar central na obra de Campos as pequenas biografias, sempre de caráter consagrador, pelas quais o autor reconstrói as personagens heroicas que, segundo ele, protagonizaram a história da USP e das suas unidades constitutivas, revelando, por detrás de suas atitudes “nobres” e “altivas”, uma vertiginosa cadeia de ascendência aristocrática. Ao longo das mais de quinhentas páginas que compõem o luxuoso volume de 1954, reimpresso integralmente e em alto padrão em 2004, são constantes as referências à grandeza de São Paulo e de sua elite dirigente, da qual a fundação da USP constitui, para o autor, “exemplo máximo”⁶.

6. É nessa chave, por exemplo, que Souza Campos descreve o principal assessor de Arnaldo Vieira de Carvalho, o médico Ovídio Pires de Campos: “No seu amor por São Paulo, no seu discreto orgulho de descendente de autêntica família bandeirante, revelava-se, sempre, o homem cioso da grandeza do seu berço. Essa grandeza não a queria assentada apenas no poderio econômico. Desejava-se projetada para o alto, no esplendor de uma civilização realçada por esplêndida cultura” (Campos, 1954, p. 347). Com

Diferentemente do que pode parecer à primeira vista, o estilo historiográfico de Campos não representa a expressão despropositada de um elitismo pessoal ou de um arcaísmo descontextualizado. Tampouco o pressuposto finalista e o tom consagrador resultam do caráter amador da história escrita pelo engenheiro-médico. Ao contrário, durante a redação da sua *História da Universidade de São Paulo*, Ernesto de Souza Campos ocupava o cargo de presidente do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP), instituição cuja sede, ainda hoje, preserva o seu nome. E, de fato, todos os elementos distintivos do estilo historiográfico do IHGSP encontram-se presentes na obra de Ernesto de Souza Campos: o recurso a pequenas biografias como estratégia de consagração de grupos da elite local, o modelo bandeirante como exaltação da grandeza paulista e, particularmente, a idealização do passado colonial que tem, como contrapartida, a projeção de um futuro igualmente idealizado, necessariamente “civilizado”, “branco” e “moderno”. A intenção, no caso específico da obra de Campos, é construir uma narrativa histórica para a USP que fosse capaz de forjar uma tradição⁷ que não se limitasse apenas a ressignificar o passado, mas também que determinasse, de antemão, todo o futuro, na forma de um devir inevitável.

É, portanto, à luz dessa corrente e dos seus temas, estilos e pressupostos que se deve compreender, em um primeiro momento, o trabalho histórico de Ernesto de Souza Campos. Longe de representar um erro ou um desvio, a *História da Universidade de São Paulo* escrita por Souza Campos reflete essa “forma bem específica de se fazer história”, “pautada em nomes e personagens”, como forma de consagração e legitimação das “elites agrárias” (Schwarcz, 1993, pp. 109-110). Esse discurso historiográfico encerra, como Lilia Schwarcz sugere, verdadeiros “sistemas de classificação” que orientam a construção de uma história épica e otimista, na qual o passado idealizado se presta à projeção de um futuro “insofismavelmente branco” e, portanto, moderno e civilizado (1993, pp. 132-137).

Mas além de incorporar os traços distintivos da historiografia paulista da primeira metade do século XX, a obra de Souza Campos não deve ser considerada um “desvio”

as mesmas tonalidades, narra a criação da USP e da sua unidade central, atribuindo tal decisão a outro “grande paulista”: Armando Salles de Oliveira (Campos, 1954, p. 425).

7. É significativo, nesse sentido, que o livro de Ernesto de Souza Campos sobre a USP se abra com a reprodução de símbolos que buscam definir uma “tradição uspiana”, tais como a imagem colorida do brasão d’armas da universidade seguido da sua explicação, uma versão da flâmula oficial da Universidade, a foto em preto e branco da medalha feita pela USP em comemoração ao quarto centenário da cidade de São Paulo, e um desenho da torre do relógio, “símbolo da cidade universitária da USP”, seguido pelo poema em prosa intitulado “A torre e o sino”, escrito pelo próprio autor e em que se lê: “A Torre é a síntese. O Sino é a alma. Expressam pela imagem e pela vibração a estática e a dinâmica da Universidade – a forma e o espírito. [...] *Eis a abertura do nosso ensaio histórico, situando, na Torre e no Sino, a mística sublime de um símbolo*” (Campos, 1954, n.p.; grifo meu).

também porque expressa de modo paradigmático o padrão que prevalece em parte importante dos trabalhos sobre a história da USP: a descrição de uma trajetória coerente e bem-sucedida cujo sentido, pressuposto já no ato de fundação das escolas profissionais no século XIX, desdobra-se a cada momento da vida institucional. O autor reconstrói a história da USP, portanto, a partir da história das suas unidades profissionais isoladas, todas elas, segundo ele, portadoras de um mesmo objetivo: contribuir para o desenvolvimento do estado bandeirante e a felicidade, prosperidade e bem-estar do seu povo (Campos, 1954)⁸. Para Souza Campos, esse projeto inerente à fundação da universidade era o ideal paulista de ensino superior, que já se expressara na Faculdade de Direito, criada ainda no período imperial, desdobrando-se nas sucessivas faculdades profissionais que vão integrando o ensino superior paulista para, “no momento certo”, congregarem-se na Universidade de São Paulo.

Do ponto de vista da forma, o compêndio de Ernesto de Souza Campos sobre os vinte anos e o livro de Shozo Motoyama sobre os setenta anos da USP se aproximam muito. Ambos são volumes extensos, publicados em edição luxuosa, de caráter comemorativo, e repletos de imagens e ilustrações simbólicas de edificações e personagens considerados importantes para a história da instituição, marcadamente seus dirigentes, representados por pinturas oficiais a óleo dispostas ao longo de ambos os livros. Além disso, o fato de tanto a obra de Campos quanto a de Motoyama terem sido apresentadas pelos reitores da época – Ernesto Moraes Leme e Suely Vilela – só reforça o caráter de história oficial e consagradora que as distingue.

Essas semelhanças de forma correspondem, como é possível supor, a aproximações de conteúdo entre os dois trabalhos. Apesar da variação de estilo, é possível dizer que a estrutura geral da narrativa histórica de Motoyama é a mesma da que organiza a de Souza Campos: os dois trabalhos assumem um mesmo caráter teleológico ao postularem um sentido único que, incorporado de modo consciente por uma elite local engajada na construção do ensino superior paulista, determina o “passado, presente e futuro” da USP (Motoyama, 2006).

Mas, ao contrário de Souza Campos, que remete tal fundação ao período colonial, Motoyama a localiza diretamente na Primeira República, que abriu espaço para o “empreendedorismo” da elite liberal paulista, treinada e socializada nas Arcadas da Faculdade de Direito. Esses “aprendizes do poder” (Adorno, 1988), atuando com outros “construtores da modernidade” (Motoyama, 2006, p. 93), iriam, a partir da concessão de autonomia estadual pela República em 1889, fundar instituições de

8. Esta análise mais detalhada da obra de Ernesto de Souza Campos se deve, sobretudo, ao fato de essa obra ter se constituído, ao longo do tempo, como uma das principais, senão a principal referência para a história da Universidade de São Paulo escrita em diferentes perspectivas (Antunha, 1971; Fernandes, 1984; Fétizon, 1986; Kwaniscka, 1985; Limongi, 1989; Lopes e Santos, 2005; Motoyama, 2006).

ensino e pesquisa que dariam suporte aos processos de industrialização e de urbanização que despontavam no estado de São Paulo. Nesse sentido, depois de constatar que o Brasil praticamente não criara instituições de ensino superior entre o Império e a República, o autor afirma:

A exceção ficava por conta do estado paulista porque, após a Proclamação da República, o governo bandeirante fundara a Escola Politécnica (1893), a Escola de Farmácia e Odontologia (1898), a Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz” (1901), a Faculdade de Medicina (1912), entre outros. Essas entidades contribuíram enormemente para a riqueza e a grandeza de São Paulo (Motoyama, 2006, p. 21).

É nessa chave, de uma instituição fundada pelo processo de desenvolvimento paulista e para ele voltada, que Motoyama interpreta toda a história da USP, cuja origem remonta, assim como postulado por Campos, à criação das suas escolas profissionais tradicionais, em particular as Faculdades de Direito, Engenharia e Medicina. A coerência dessa história é dada, portanto, pela realização de um mesmo “projeto original”, qual seja: o de um conhecimento a serviço da modernização paulista que, não obstante conduzida por um grupo da elite local, beneficia a nação brasileira em seu conjunto.

Assim como no caso da obra de Souza Campos, a perspectiva inerente ao livro de Motoyama não deve ser lida como erro ou desvio. Nesse sentido, é importante notar que a obra sobre os setenta anos da Universidade de São Paulo foi produzida no interior do Centro Interunidades de História da Ciência (CHC) que, fundado em 1988 como órgão ligado à reitoria, é, até hoje, oficialmente encarregado por escrever a história da ciência e da tecnologia no Brasil e, principalmente, no estado de São Paulo, testemunhando o processo de profissionalização e institucionalização da chamada história oficial das instituições de ciência e tecnologia. Nesse sentido, reflete a visão dessa historiografia da ciência e tecnologia inspirada pelo determinismo tecnológico que termina por naturalizar o papel do conhecimento e da técnica no desenvolvimento social (Forman, 2007).

Em suma, os trabalhos de história oficial analisados nesta seção, a despeito das suas diferenças internas, assumem uma mesma perspectiva historiográfica ao eleger o discurso dos dirigentes universitários como fonte privilegiada, tendo em vista legitimar a criação da USP como um projeto da elite paulista que se desdobra desde a criação das escolas profissionais tradicionais de onde, vale notar, a maioria desses dirigentes provém (Carlotto, 2014).

Em alguns casos, a primazia do relato pessoal é incontornável porque reconstrução histórica e memória individual se confundem. Em outros, porém, trata-se

de uma escolha metodológica consciente, de inscrever a historiografia institucional na tradição da “história oral”, como forma privilegiada de escrita histórica. É este o caso, por exemplo, do historiador Shozo Motoyama, que opta deliberadamente por “deixar os próprios atores e atrizes, desse drama chamado universidade, falarem por si mesmos” (Motoyama, 2006, p. 68).

Ao reconstruir o argumento presente nas duas principais referências (Thompson, 1992; Prins, 1992) mobilizadas por Motoyama (2006) para inserir seu trabalho na tradição da “história oral”, nota-se que o grande objetivo dessa corrente historiográfica forjada no pós-guerra era defender, por influência direta da antropologia e da sociologia⁹, a possibilidade de uso de registros orais como fonte para a reconstrução histórica. Conferindo lugar de destaque às representações subjetivas da história, a corrente da história oral, ao mesmo tempo que democratizava a reconstrução histórica – ao dar voz a quem tradicionalmente não tinha voz –, também terminava por enfatizar a vivência subjetiva dos processos históricos, em uma espécie de fenomenologia histórica.

Assim, Paul Thompson, considerado um dos grandes expoentes do movimento da história oral, sustenta que a recusa dos “historiadores tradicionais” em reconhecer os relatos individuais como fonte legítima para a historiografia deve-se essencialmente à opção teórica e política por escrever uma história ligada à perspectiva dos dominantes (1992). Nesse sentido, a estratégia de dar voz aos silenciados pela historiografia tradicional tornava-se um instrumento de crítica do comprometimento dos historiadores com o exercício da dominação.

Assumindo esse sentido político e epistemológico original, o recurso a fontes orais representou, na prática, a ampliação dos horizontes da história com a inclusão de novos temas e problemas. Essa abertura de campos de investigação está particularmente ligada à emergência, por exemplo, de uma historiografia feminista e pós-colonial na segunda metade do século xx (Patai, 2010; Vansina, 1985). Mas a principal contribuição da história oral, segundo Thompson, é de natureza metodológica. O recurso ao relato individual confere à narrativa histórica uma maior confiabilidade, uma vez que, se a maioria dos registros escritos mobilizada pelos historiadores “tradicionais” reflete o ponto de vista da autoridade, a história oral permite um julgamento mais imparcial ao evocar suas testemunhas também entre as classes subalternas (Thompson, 1992, p. 26).

O historiador Gwyn Prins – também citado por Motoyama como referência para o seu trabalho – promove uma defesa menos enfática e mais criteriosa do registro

9. Paul Thompson, considerado por muitos como o grande teórico da história oral, começa a trabalhar com registros falados no Departamento de Sociologia da Universidade de Essex na década de 1960 (Thompson, 1992).

falado como fonte historiográfica (1992). Para ele, as fontes orais também apresentam limitações que é preciso considerar, sem prejuízo de reconhecer que os historiadores, particularmente os das sociedades modernas, industrializadas e alfabetizadas, são em geral excessivamente céticos quanto à validade das fontes orais para a reconstrução do passado pelo seu caráter supostamente “fluido” e “subjetivo” (Prins, 1992, pp. 163-165). Esse preconceito, ancorado na experiência intelectualizada, impediu os historiadores de tratarem o registro oral como fonte de pesquisa válida, limitando, assim, o alcance das suas reconstruções históricas.

Tanto na argumentação de Paul Thompson quanto na de Gwyn Prins, a questão essencial é legitimar os registros orais como fontes para o trabalho historiográfico. No entanto, para além dessa defesa puramente metodológica, encontramos um pressuposto teórico mais profundo: o de que a reconstrução dos discursos subjetivos – sob a forma do relato pessoal – permitiria restituir o lugar quase absoluto das representações individuais excluídas pelo historiador no seu trabalho de objetivação histórica. Para essa perspectiva claramente fenomenológica, é como se a verdade dos acontecimentos históricos estivesse guardada na percepção íntima dos indivíduos que os vivenciaram – pressuposto que explica, por exemplo, o subtítulo da obra de Motoyama, “USP 70 anos: imagens de uma história *vivida*”. É, portanto, a experiência individual, singular, única que transformaria os indivíduos em portadores dos sentidos e dos significados dos acontecimentos históricos.

A instituição vista a “certa distância”: da história oral à história estrutural

De uma perspectiva sociológica, em geral, e de uma sociologia histórica estrutural, em particular, a defesa metodológica do registro falado como fonte de pesquisa, operada pelo movimento da história oral, soa um tanto quanto desnecessária, uma vez que o relato pessoal – em especial, as narrativas de história de vida, os registros subjetivos dispersos e as entrevistas mais ou menos estruturadas – já é amplamente legitimado como instrumentos de pesquisa na sociologia. Do mesmo modo, parece ingênua a aposta de que a subjetividade individual seja portadora da verdade histórica, ainda que as representações subjetivas constituam objeto privilegiado da sociologia.

É nesse sentido que, ao criticar a perspectiva memorialista predominante na historiografia das grandes escolas francesas, Pierre Bourdieu ressalta que o grande problema desses testemunhos pessoais não é, como argumentam os historiadores “tradicionais”, o seu caráter “fluido” ou “subjetivo”, mas a incapacidade dos analistas, particularmente daqueles responsáveis pela reconstrução histórica, de objetivar as condições sociais em que tais narrativas são produzidas (Bourdieu, 1989). Em outras palavras, o problema não estaria no relato pessoal em si, mas na falta de vigilância

epistemológica ao utilizá-lo. Isso porque tanto os formuladores diretos desses discursos quanto os analistas que os mobilizam para reescrever a história institucional permanecem inconscientes dos interesses e sentidos específicos de que são portadores, e que se explicam justamente pela relação social determinada que esses sujeitos estabelecem com a instituição cuja história relatam (Bourdieu, 1989, pp. 185-186).

Para Bourdieu, portanto, a questão essencial não é negar a validade do registro falado, do relato pessoal ou da memória subjetiva como instrumentos de reconstrução histórica, mas interpretá-los a partir do *lugar* em que são enunciados, sendo esse *lugar* pensado como uma *posição social* (Bourdieu, 1984, 1986 e 1989). Assim, é da *primazia das posições sociais* que parte a história estrutural, como uma expressão específica da sociologia histórica.

A proposta de realizar uma história estrutural do ensino superior foi desenvolvida de modo sistemático por Pierre Bourdieu nas duas obras que dedicou ao tema nos anos 1980: *Homo academicus*, publicada em 1984 e que trabalha a transformação do campo acadêmico partindo da análise da transformação das faculdades de letras e ciências humanas, e *La noblesse d'État*, publicada em 1989 e centrada mais especificamente no campo das grandes escolas francesas. Em ambas, o autor defende a história estrutural do ensino superior como uma forma privilegiada de elucidar o sentido das transformações no interior desse campo (Bourdieu, 1984, pp. 176 ss; 1989, pp. 279 ss).

A opção de Bourdieu de nomear a sua história de “estrutural” não implica, no entanto, uma filiação direta ao estruturalismo, particularmente o de inspiração linguística que, nas ciências sociais, encontrou expressão acabada na antropologia de Claude Lévi-Strauss (Bourdieu, 1980, pp. 9 ss). Na verdade, os anos 1970 marcam um progressivo afastamento de Bourdieu em relação ao estruturalismo, o qual foi motivado por uma crítica sistemática que, originalmente metodológica, resultou em inflexões teóricas importantes, tal como explicitado em *Le sens pratique*, obra que antecede diretamente os estudos bourdieusianos sobre o ensino superior francês (Bourdieu, 1980; 1984; 1989).

O cerne da crítica dirige-se à “redução estruturalista” que, ao determinar a ação social a partir da estrutura, definia os sujeitos como simples autômatos. Não obstante essa crítica, Bourdieu não deixa de reconhecer, e ressaltar, a contribuição essencial do estruturalismo: ter introduzido nas ciências sociais o método relacional de pensar que, rompendo com toda a forma de substancialização e funcionalismo, caracteriza cada elemento do sistema a partir da relação que ele estabelece com outros, dela extraindo o seu significado e a sua função (Bourdieu, 1980, p. 11). É esse pensamento relacional assumido pela perspectiva estrutural que confere primazia à estrutura social, pensada como um conjunto de posições hierarquizadas às quais correspondem condições materiais, simbólicas e políticas essencialmente distintas

e, mais do que isso, desiguais. Assumir esse pressuposto estrutural não implica, no entanto, recair no determinismo cego que nega, como mero erro, as representações subjetivas e imediatas do mundo.

Assim, é importante frisar que o afastamento de Bourdieu em relação à perspectiva fenomenológica, na qual podemos incluir o movimento da história oral, é acompanhado de um distanciamento simétrico em relação ao estruturalismo determinista. Portanto, o esforço para superar tanto o subjetivismo fenomenológico que pressupõe a pura liberdade dos agentes, quanto o objetivismo estruturalista que se reverte em determinismo mecanicista, sustenta a teoria da ação que fundamenta, por sua vez, uma história estrutural do ensino superior (Bourdieu, 1980; 1984; 1989).

Esse duplo afastamento confere enorme versatilidade à perspectiva de Bourdieu, que possibilita que o analista privilegie a primazia do relato individual ou da estrutura segundo uma leitura metodológica do seu contexto particular de investigação. Isso porque essas tendências retiram a sua força específica da relação particular que o pesquisador estabelece com os objetos que se propõe a analisar. Nesse sentido, o problema que se coloca para o sociólogo que pretende estudar o ensino superior em geral, e o campo universitário em particular, é oposto ao que se impõe, por exemplo, ao etnógrafo que busca compreender formas de organização social que inicialmente desconhece. Se no esforço etnográfico o maior desafio é superar a *distância* que impede o analista de acessar as representações subjetivas que possibilitam e decorrem do engajamento prático, na análise do mundo acadêmico é o excesso de *proximidade* que induz o analista a aceitar tacitamente os sentidos imanentes a esse mundo, particularmente a valorização de uma história finalista voltada à exaltação das realizações individuais. A valorização do relato individual, vale dizer, é atitude típica de um universo social como a universidade, que se move em torno do objetivo de inscrever, na história, as contribuições particulares de natureza intelectual, tal como expresso na aspiração, da qual praticamente ninguém escapa, de “construir um nome” (Bourdieu, 1984, p. 11).

Assim, no caso em que a relação de pesquisa é de imersão, a do analista que pretende entender o próprio universo universitário, o movimento metodológico tem que ser essencialmente reflexivo e de afastamento: não se trata de problematizar a distância social que o impede de apreender as categorias inerentes ao engajamento prático, mas é o próprio engajamento prático que impede a construção de uma distância capaz de viabilizar a apreensão minimamente objetiva do objeto – a universidade, no caso.

É nesse contexto que a reconstrução das hierarquias sociais que estruturam o espaço universitário torna-se tão relevante. A análise estrutural permite, através da reconstrução das diferentes posições sociais, construir uma posição analítica capaz de enxergar a universidade a “certa distância” e, a partir disso, romper com a *illusio*

essencialmente subjetivista que marca a historiografia dominante sobre essa instituição (Carlotto, 2014; 2018). É justamente essa ruptura que possibilita à análise estrutural ir além do “recito anedótico dos fatos e dos gestos dos agentes singulares, célebres ou desconhecidos, ao qual se sacrifica de boa vontade a história, nova ou velha” (Bourdieu, 1984, p. 12).

Essa tendência de valorização de realizações e interpretações individuais – visão encantada do mundo acadêmico que inspira grande parte das histórias da universidade – torna-se ainda mais explícita quando o objeto é a trajetória das instituições socialmente dominantes, como é inegavelmente o caso da USP. Tomadas isolada e independentemente das relações objetivas que as definem, essas instituições motivam “discursos de celebração declarados ou disfarçados [...] que são uma das manifestações mais evidentes dos efeitos de consagração conferidos pela agregação dos corpos de elite” (Bourdieu, 1989, p. 185).

É para contornar tanto as armadilhas do engajamento do/a pesquisador/a com o seu objeto quanto os equívocos historiográficos dos que privilegiam “fatos e feitos” (Carlotto, 2014) que a análise precisa reconstruir as estruturas sociais que determinam as posições determinantes do espaço acadêmico para, a partir disso, dar sentido aos diferentes padrões historiográficos que predominam no interior da instituição. Assim, o esforço de construir uma história estrutural pressupõe, em primeiro lugar, romper com as reconstruções históricas parciais que hegemonomizam a historiografia da instituição. Mas essa ruptura não significa mera negação. Ao contrário, o abandono de percepções “encantadas” do mundo acadêmico precisa ser acompanhado pela restituição metodológica dessas mesmas percepções que, excluídas como meras referências bibliográficas, devem reaparecer na análise como parte do objeto. As reconstruções históricas parciais, formuladas a partir de posições bem definidas do espaço social, devem ser consideradas, assim, como elemento constitutivo do problema de investigação, enquanto práticas produtoras de sentido que expressam visões e representações que ajudam a produzir e reproduzir as estruturas de que são produto, por meio de processos de legitimação e naturalização. Mas a análise estrutural pressupõe, como foi dito, um esforço essencialmente relacional, de modo que o conteúdo profundo da historiografia oficial da USP, formulada a partir das posições dominantes da instituição, só se revela plenamente quando relacionado com as visões que emanam das posições institucionalmente dominadas.

A história dos vencidos e a normatividade filosófica do projeto “original”

Ao construir uma análise relacional da historiografia sobre a Universidade de São Paulo, é preciso reconhecer que ela não se resume ao conjunto de trabalhos escritos

a partir de posições de poder, sob a forma de uma história oficial. Uma linha distinta de reconstrução histórica merece destaque, justamente por ter sido produzida em um lugar institucional diametralmente oposto: o dos estudos acadêmicos em filosofia e história da educação oriundos da Seção de Pedagogia da antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (FFLC-USP). Os dois trabalhos mais significativos dessa linha são a tese de livre-docência de Heládio Gonçalves Antunha intitulada *Universidade de São Paulo: fundação e reforma* (1971) e a tese de doutorado em três volumes de Beatriz Alexandrina de Moura Fétizon chamada *Subsídios para o estudo da Universidade de São Paulo* (1986).

Não por acaso, esses trabalhos desenvolveram-se no âmbito da cadeira de Filosofia e História da Educação. Criada com o Instituto de Educação em 1933, incorporada à USP em 1934 e transformada em Seção de Pedagogia da FFCL-USP em 1938, essa cadeira transformou-se, a partir da Reforma Universitária de 1968, na atual Faculdade de Educação da USP, onde está concentrada toda a atividade de formação de professores para o ensino básico e médio, por meio das licenciaturas e do curso de pedagogia. Como procurei mostrar em trabalhos anteriores (Carlotto, 2014, 2018), os cursos de formação de professores, ao lado dos de caráter estritamente técnico, criados a partir dos anos 2000, são os que atraem os alunos de perfil socioeconômico mais baixo da USP quando comparados com cursos de perfil mais científico – academicamente dominantes – ou, principalmente, profissionais tradicionais – politicamente dominantes. É deste lugar, acadêmica e politicamente dominado, que saem os trabalhos que analiso nesta seção.

Ao contrário das obras de história oficial, redigidas quase que exclusivamente por ocasiões comemorativas e publicadas em edições esmeradas e luxuosas com amplo apoio institucional, os estudos ligados à área da educação foram escritos originalmente como teses acadêmicas e não alcançaram uma publicação posterior de destaque: a livre-docência de Heládio Antunha foi divulgada apenas em 1974 como documento de trabalho na coleção “Documentos e Estudos” do Centro Regional de Pesquisas Educacionais do Inep, sem alcançar grande distribuição, ao passo que o doutorado de Beatriz Fétizon nunca chegou a ser publicado¹⁰. Essa fragilidade editorial testemunha o fato de que tal linha de interpretação histórica pode ser lida, em grande medida, como uma “história dos vencidos”.

Em termos gerais, o traço distintivo dessa perspectiva subjugada é o seu caráter marcadamente idealista. O termo *idealista*, nesse caso, não assume um sentido

10. É interessante notar, ainda, que, enquanto os livros de Ernesto de Souza Campos (1954) e Shozo Motoyama (2006) se encontram disponíveis em todas as bibliotecas da USP e têm destaque nas salas de altos dirigentes entrevistados ao longo da pesquisa (Carlotto, 2014, p. 118), as obras de Beatriz Fétizon (1986) e Heladio Antunha (1971) estão acessíveis apenas na biblioteca da Faculdade de Educação.

filosófico forte, buscando identificar uma historiografia cujo problema principal é analisar a realização de uma “ideia de universidade”, conscientemente postulada pelos formuladores e reformadores da USP nos momentos essenciais de consolidação do seu projeto.

Para compreender o significado dessa historiografia marcadamente filosófica é preciso analisar, na chave de uma história estrutural, o lugar específico dos estudos educacionais no âmbito da USP e como esse lugar determina seus traços essenciais. Como os próprios autores ressaltam (Antunha, 1971, pp. 98-100; Fétizon, 1986, p. 450) e como uma linha subsequente de trabalhos desenvolve (Andrade, 1989; Bontempi Junior, 2007 e 2011; Tomazetti, 1998; Carlotto, 2014), os estudos de educação realizados inicialmente na Seção de Pedagogia da FFCL-USP e, posteriormente, na Faculdade de Educação da mesma universidade ocupam, como dito, um lugar inferior tanto na hierarquia de poder institucional, associada principalmente ao prestígio social das diferentes profissões universitárias, quanto na hierarquia essencialmente acadêmica, marcada pela escala de prestígio científico. Conforme o próprio Heládio Antunha argumenta, a incorporação do Instituto de Educação pela USP em 1934 transformou um curso de aperfeiçoamento de professores, originalmente de nível secundário, em ensino pedagógico de nível superior, elevando à categoria de docentes universitários, portadores dos direitos vitalícios da cátedra, antigos professores secundários, muitos dos quais sem nem mesmo possuir diploma de nível superior. O resultado desse processo foi a formação de uma faculdade que não gozava do mesmo prestígio das suas congêneres de caráter mais tradicional¹¹. Isso porque:

Embora fosse também uma escola superior profissional, o seu caráter misto (normal e superior), a sua situação de transitoriedade e o tipo de profissional que se propunha formar (e que indiscutivelmente não eram, na época, tão conceituados) não lhe permitiram ombrear-se com outras escolas superiores de São Paulo (Antunha, 1971, p. 98).

De fato, praticamente todos os trabalhos dedicados à análise das condições sociais que determinaram a fundação da USP ressaltam a importância da dualidade que, desde a sua origem, opôs o padrão de ensino das faculdades *profissionais tradicionais* ao projeto de universidade apoiado pelo novo *Instituto de Educação* (Cardoso, 1982; Fernandes, 1975 e 1984; Hey e Catani, 2006; Limongi, 1988 e 1989; Miceli,

11. É interessante como Fernando Limongi demonstra que, não obstante essa posição mais baixa na hierarquia de prestígio profissional, o Instituto de Educação ocupou um lugar de destaque na criação e organização da USP (1989, pp. 154-145).

1989; Nadai, 1981). Segundo esses autores, a raiz dessa oposição é claramente social, remetendo, portanto, para fora da universidade que surgia. Dessa perspectiva interpretativa, foi uma configuração socialmente específica que levou setores educados, porém política e economicamente dominados da sociedade paulista das décadas de 1920 e 1930, a projetar a criação de instituições de ensino superior voltadas à formação de uma elite propriamente intelectual.

Essa configuração social se delineava a partir do fechamento dos canais de participação política, consequência da profissionalização do Partido Republicano Paulista, e da ascensão econômica dos setores imigrantes, em especial de origem italiana, ambos processos que rebaixavam social e politicamente as camadas médias urbanas de São Paulo. Diante disso, esse grupo passou a se autoproclamar membro de uma “elite cultural”, distante tanto dos “políticos profissionais” quanto dos “imigrantes materialistas” (Limongi, 1989). Essa estratégia de diferenciação implicou um esforço pela criação de novas posições sociais, fundadas na expansão da educação prolongada e do mercado de trabalho cultural e de bens imateriais que essa expansão incentivava. A construção desse “novo lugar social” pressupunha a afirmação de “uma escala de valores [...] própria, em que o poder e o dinheiro [fossem] termos acessórios e subordinados” (Limongi, 1989, p. 123). É por isso que a criação de novas instituições de ensino superior, voltadas à valorização da cultura “pura” e do conhecimento “desinteressado”, assume um lugar tão importante para esse grupo, afinal é um movimento que “traz consigo a inegável tentativa de autovalorização de camadas intelectuais dedicadas ao ensino, projetando para si próprios um mundo em que possam estar protegidos das exigências e azares do mercado” (Limongi, 1989, p. 149). Desse modo, a reforma educacional defendida por essa elite culturalmente favorecida, mas política e socialmente ofuscada, levou à criação tanto do Instituto de Educação em 1933 quanto da USP em 1934, abrindo caminho para uma concepção elitista de sociedade, de educação e de política que preservou quase intactas as desigualdades educacionais do país, na mesma medida em que difundiu uma defesa intransigente da meritocracia como princípio de organização social.

Essas instituições, por responderem aos interesses específicos desse grupo, de afirmação do valor intrínseco do conhecimento e da cultura, terminavam por assumir um modelo ideal de funcionamento essencialmente distinto das escolas profissionais tradicionais, dedicadas à diplomação das elites política e economicamente dominantes e, logo, pautadas por uma concepção utilitarista de saber especializado (Nadai, 1981).

É a partir dessa interpretação que se torna possível compreender por que a concepção da USP, tendo como centro uma Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras voltada ao “desenvolvimento da cultura filosófica, científica, literária e artística” (USP,

1934, p. 1), contou com tanta resistência por parte das faculdades profissionais já consolidadas. De fato, a incorporação das faculdades profissionais tradicionais “ao projeto [de criação da USP] não parece ter sido objeto de negociações e contatos estreitos. Quaisquer que tenham sido estes contatos, é certo que da parte destas não há sequer um comprometimento anterior com a ideia” (Limongi, 1989, p. 135). Em contrapartida, o projeto da USP foi ativamente apoiado pelo grupo organizado em torno do Instituto de Educação de São Paulo.

Em suma, os primeiros anos de funcionamento da USP foram marcados por uma disputa entre esses dois polos opostos – um de caráter mais profissional, outro de perfil mais acadêmico – pela definição dos termos em que a nova universidade passaria a funcionar, sendo unânime a leitura de que as faculdades profissionais conseguiram impor, ao fim e ao cabo, o seu modelo de universidade pautado no isolamento institucional, na seletividade do recrutamento e na valorização do poder político no interior da estrutura decisória da instituição (Carlotto, 2014; 2018).

É à luz dessa derrota dos grupos ligados à reforma educacional – que está na origem da USP – que se deve ler a história da USP escrita a partir da hoje denominada Faculdade de Educação. Essa historiografia se expressa na especial atenção dada à ideia filosófica de universidade que teria embasado o projeto original da USP. A partir da identificação desse “modelo coerente e consciente” de universidade (Antunha, 1971, p. 5), a pesquisa histórica se concentra nos momentos em que ele é implementado ou transformado, ou seja, na fundação e na reforma da USP, em 1934 e 1968 respectivamente. Outra consequência dessa ênfase nas concepções filosófico-pedagógicas de universidade sobre o modelo de reconstrução histórica é que o escopo da pesquisa tende a se restringir à fase “propriamente universitária” da USP, que começa a partir da fundação da sua unidade “verdadeiramente universitária”, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (Antunha, 1971, p. 4).

Assim, ao contrário da história oficial que busca as raízes da USP no papel precursor das escolas profissionais tradicionais, os princípios normativos assumidos pelos estudos em filosofia e história da educação enfatizam a fundação da universidade propriamente dita, em 1934, o que leva à condenação, implícita ou explícita, da dinâmica isolada das escolas profissionais tradicionais, bem como do sentido utilitário do conhecimento por elas produzido. Passa para o primeiro plano, portanto, a valorização do caráter “desinteressado” dos estudos universitários e o papel “integrador” da FFCL, célula *mater* da instituição e na qual os estudos educacionais buscavam consolidar-se.

Esse conjunto de proposições presentes no trabalho de Antunha aparece de modo ainda mais claro na tese de doutorado de Beatriz Alexandrina de Moura Fétizon, defendida na Faculdade de Educação da USP em 1986. Não por acaso,

a autora dedica as mais de trezentas páginas do primeiro volume da sua tese à reconstrução das concepções filosóficas de universidade a partir do surgimento da instituição no século XII. Então, a autora desenvolve, ao longo do seu segundo volume, as ideias liberais que orientaram o “modelo originário” da USP (Fétizon, 1986, pp. 383-398). Dessa ênfase no projeto original da USP, resulta uma restrição à sua “história propriamente universitária”, que atrela o percurso da instituição ao da sua Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Assim como no trabalho de Antunha, os princípios normativos dessa leitura histórica levam Fétizon a condenar explicitamente o isolamento e o pragmatismo das escolas profissionais tradicionais, responsáveis, segundo ela, por “alguns dos mais duradouros problemas da universidade que se criava” (1986, p. 414). A periodização histórica proposta pela autora também segue de perto a ênfase de Heládio Antunha no que ele considera os dois momentos centrais da história da USP, quais sejam: a fundação da universidade a partir de um modelo conceitual idealizado e a sua reforma nos anos 1960 (Antunha, 1971, p. 3; Fétizon, 1986, p. 399).

Oblitera-se, com essa construção, que os princípios filosófico-pedagógicos que orientaram a fundação da USP correspondem, na verdade, a uma visão de mundo inerente à posição social do grupo responsável pela concepção original da USP, conforme sugerem as análises históricas de orientação estrutural que, a despeito das suas diferenças internas, compartilham um mesmo pressuposto analítico, a saber: que existe uma correspondência mais ou menos direta entre posições sociais e as visões e representações de universidade inerentes a essas posições.

Conclusão

A visão que predomina nos trabalhos de história oficial escritos a partir do polo social e institucionalmente dominante da universidade é, portanto, diametralmente oposta àquela que marca o polo antagônico, formado pelos estudos de filosofia e história da educação oriundos da antiga Seção de Pedagogia da FFCL-USP. Se um polo remonta a origem da USP à criação das escolas profissionais da primeira República, o outro enfatiza o papel determinante da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, fundada com a universidade em 1934. Se um extremo destaca o caráter útil dos saberes produzidos pela USP para o desenvolvimento do estado de São Paulo, o outro enfatiza a natureza desinteressada do conhecimento universitário, ligada à sua condição de saber com pretensão universal. Enquanto um valoriza a associação entre a universidade e os interesses econômicos, o outro considera a autonomia como valor máximo da instituição. Se um extremo sublinha a *expertise*, a técnica e a tecnologia, o outro elogia a ciência, a arte e a filosofia. Enquanto um polo naturaliza

a desagregação pela sanção da máxima de que “no universo da cultura, o centro está em toda a parte”¹², o outro repisa o problema da integração como fundamento da experiência universitária.

Do ponto de vista da análise sociológica, interessa notar que, além de modelos distintos de interpretação histórica, estamos diante de padrões diferentes de atuação intelectual: as obras ligadas à história oficial da USP apareceram, quase sempre, por ocasião de datas comemorativas, tendo sido publicadas com amplo apoio institucional, particularmente por parte da reitoria. A esse apoio institucional soma-se o patrocínio privado de bancos, empresas e associações de classe¹³. Esse suporte institucional e financeiro resulta em edições extensas e luxuosas, repletas de imagens e fotografias coloridas que funcionam como recursos meramente ilustrativos. A impressão é sempre de alto padrão e a circulação no mercado editorial, por isso mesmo, relativamente restrita. Tudo isso sugere que o papel essencial desses volumes não é funcionar como instrumento de pesquisa ou obra de referência – o que pressuporia edições mais acessíveis e de fácil manuseio –, mas como objetos de valor simbólico ou decorativo, particularmente no contexto da administração universitária¹⁴. Já os trabalhos realizados no âmbito da cadeira de Filosofia e História da Educação, como visto, foram produzidos como teses acadêmicas em educação, não chegando a alcançar publicação comercial, tendo, portanto, um impacto relativamente restrito ao campo dos estudos educacionais.

Nesse sentido, o esforço analítico realizado neste artigo permitiu revelar a diferença fundamental que existe entre a interpretação histórica de vencedores e vencidos, ou antes, de dominantes e dominados no interior da instituição. De um lado, uma visão pragmática de conhecimento associada ao polo dominante da instituição, formado pelas faculdades profissionais tradicionais pré-universitárias e nas unidades delas derivadas. Representando um lugar estruturalmente dominante, essas unidades acumulam, no âmbito da USP, um poder institucional quase hegemônico¹⁵. De outro lado, temos uma história atravessada por um ideal desinteressado de ciência,

12. A frase é do ex-reitor Miguel Reale, que, durante o seu segundo mandato na reitoria da USP, mandou escrevê-la no chão da praça central da cidade universitária, em torno da Torre do Relógio, onde permanece até hoje.

13. Para citar alguns exemplos: o livro de Shozo Motoyama sobre a história da USP teve patrocínio do Banco Itaú e da Companhia Brasileira de Alumínio (Motoyama, 2006). O livro de Ana Luiza Martins e Heloisa Barbuy contou com o apoio da Bolsa de Mercadorias e Futuros (Martins e Barbuy, 1998). O livro de Shozo Motoyama e Marilda Nagamini sobre a Escola Politécnica recebeu financiamento da Associação Brasileira de Cimento Portland (Motoyama e Nagamini, 2004).

14. Durante as entrevistas com dirigentes universitários realizadas ao longo desta pesquisa, observei que, em praticamente todas as salas de trabalho situadas em órgãos de gestão acadêmica, era possível encontrar esses livros ilustrativos, no geral em posição de relativo destaque.

15. Na minha tese de doutorado desenvolvo uma análise detalhada dessa correlação (Carlotto, 2014).

educação e cultura inerente ao polo dominado, representado pela seção de pedagogia que deu origem à Faculdade de Educação da USP. Essa estrutura geral da USP é, inseparavelmente, social e acadêmica (Carlotto, 2014; 2018).

Como indicado ao longo deste artigo, essa oposição essencial só se revela se, a partir da construção da estrutura social, pudermos analisar a USP “a certa distância”. A noção de distância, nesse caso, opera quase como uma metáfora do processo de objetivação da estrutura social que busca revelar o sentido mais profundo dessas representações simbólicas do mundo social. É esse movimento de objetivação que caracteriza, em linhas gerais, o terceiro e último padrão de reconstrução histórica da USP: a história estrutural (Carlotto, 2014; 2018).

Formulado no âmbito das ciências humanas, originalmente agrupadas na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e hoje concentradas na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, esse padrão se caracteriza, em termos gerais, pela ênfase explicativa, pelo rigor metodológico e, sobretudo, pelo pressuposto de que as concepções de universidade que marcam as disputas internas à USP se explicam, em grande medida, pela posição social dos diferentes setores engajados nesses conflitos. Dentre as ciências humanas, foram as ciências sociais, em particular a sociologia, que procuraram escrever com mais sistematicidade essa história da USP pautada por esse ideal de “distância”¹⁶.

Esse reconhecimento da perspectiva objetivamente proporcionada pela “distância” está no centro da análise de Antonio Candido sobre as condições histórico-sociais que possibilitaram a Sergio Miceli desenvolver uma análise capaz de “desmistificar” os intelectuais brasileiros atuantes nas décadas de 1920 e 1940, na sua relação com a classe dirigente nacional: “Numa palavra, Miceli já dispõe de uma perspectiva temporal, que permite certo afastamento e, portanto, o olhar sem paixão e quem sabe ‘sem piedade’” (Candido, 2001, pp. 72-73).

O comentário de Antonio Candido é mobilizado, aqui, pelo fato de voltar-se para a obra de Sergio Miceli que, em um esforço claramente reflexivo, analisou as condições materiais que condicionaram o desenvolvimento de uma perspectiva de tipo estrutural pelas ciências sociais da USP na primeira metade do século XX. Nesse sentido, Miceli permite identificar com maior precisão o lugar social da terceira linha principal de reconstrução da história da USP, formada pelos estudos histórico-estruturais que se ligam, em grande medida, a essa tradição (Arruda, 2005 e 2010;

16. Essa “distância” deve ser pensada em termos metodológicos, e não políticos. Ela representa, portanto, um esforço de distanciamento do objeto pela mobilização de métodos e instrumentos de análise que possibilitem romper com as percepções e visões determinadas diretamente pela experiência nesse mundo, não um distanciamento prático, como possível sinônimo de “neutralidade”, das disputas materiais e simbólicas que se travam no interior da política universitária.

Cardoso, 1982; Fernandes, 1975 e 1984; Hey e Catani, 2006; Garcia, 2001; Limongi, 1989; Miceli, 1989; Pontes, 1998; Nadai, 1981).

Na sua análise sobre *Os condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais no Brasil* entre 1930 e 1964, Miceli apresenta uma ampla explicação de por que, na tradição sociológica uspiana, predominou justamente uma abordagem voltada às “condições estruturais” (1989, p. 93). Nesse sentido, a partir do seu desenvolvimento universitário, as ciências sociais em São Paulo foram marcadas por um padrão de recrutamento distinto do que caracterizava, até então, outros setores do ensino superior, como as faculdades profissionais, consequência da abertura da carreira de cientista social a mulheres e a filhos de imigrantes, incluindo os de origem japonesa, árabe e judia (Miceli, 1989, pp. 74-80). Essa distância social em relação às faculdades tradicionais, marcadas por um recrutamento mais seletivo, foi reforçada pelo estabelecimento de “procedimentos, exigências e critérios acadêmicos de avaliação, titulação e promoção” (1989, p. 81) até então inexistentes nesses outros espaços, sobretudo a partir da influência de professores estrangeiros que contribuíram para a profissionalização do trabalho intelectual. Tudo isso concorreu para consolidar um padrão de pesquisa e trabalho marcado por uma considerável margem de autonomia, em que a escolha de temas e problemas de investigação respondia antes a uma hierarquia científica do que a uma escala de relevância político-social.

O interesse da análise de Miceli, nesse caso, reside na forma sistemática como o autor analisa as condições materiais, intelectuais e institucionais que possibilitaram à ciência social uspiana desenvolver uma abordagem estrutural marcada essencialmente por um “esforço de objetivação”, inerente à sua “mentalidade cientificista”.

Apesar de o trabalho de Miceli ter feito de modo mais sistemático a análise das condições sociais do desenvolvimento da perspectiva estrutural das ciências sociais da USP, ele não foi o primeiro a seguir por essa vereda. Na verdade, merecem destaque os trabalhos pioneiros de Florestan Fernandes, que, justamente, foi o primeiro a identificar que a USP era uma universidade cindida em dois grandes polos: um política e economicamente dominante, formado pelas faculdades profissionais tradicionais pré-universitárias, e outro academicamente dominante, mas política e economicamente dominado, formado pela então FFCL. É nessa polaridade que Fernandes ancora a sua leitura sobre a situação da USP e a disputa pela reforma da universidade nos anos 1960 e, mais tarde, nos anos 1980 (Fernandes, 1975; 1984).

Portanto, fica evidente que essa perspectiva estrutural não assume uma feição única. Entre as tintas estruturalistas que caracterizavam as pesquisas da escola paulista de sociologia dos anos 1950 e a teoria bourdieusiana, que passa a influenciar parte importante dos trabalhos dessa escola a partir dos anos 1980, existe uma sucessão de críticas internas, rupturas e distanciamentos. Ainda assim, é possível reconhe-

cer – sobretudo em relação às outras tradições de reconstrução histórica analisadas anteriormente – uma linha de continuidade na ênfase dada à identificação e à análise das estruturas sociais, também nomeadas “condicionantes”, “determinantes” ou “constrangimentos”, que definem os limites e possibilidades da ação social e, com ela, do desenvolvimento institucional.

Essa ênfase se manifesta particularmente nas análises histórico-estruturais sobre o ensino superior em geral e sobre a USP em particular, feitas sobretudo a partir da cadeira de Sociologia I, hoje organizada no Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. O rigor teórico-metodológico que marca esses trabalhos explica o fato de eles ocuparem uma posição academicamente dominante em relação a outros estudos dedicados à história da USP. Isso se expressa, de novo, no padrão de publicação dos trabalhos de história estrutural da USP, radicalmente distinto das duas linhas de interpretação histórica analisadas neste artigo: todas as principais obras de tipo estrutural foram lançadas em livro por editoras acadêmicas de ampla circulação e considerável prestígio, algumas delas alcançando mais de uma edição, o que testemunha o fato de serem vistas como “literatura de referência” na área. O perfil da sua publicação é típico dos livros universitários: edições em formato pequeno, de fácil transporte e manuseio, impressas exclusivamente em preto e branco e em papel padrão. No lugar das fotos e imagens, tabelas e quadros. Ao invés de apresentação de dirigentes e empresários, prefácios e agradecimentos tipicamente acadêmicos.

Em termos mais concretos: Florestan Fernandes lançou sua primeira coletânea de artigos sobre a universidade – *Universidade brasileira: reforma ou revolução?* – pela editora Alfa-Ômega (1975), dedicada à publicação de trabalhos acadêmicos, em especial os ligados ao campo de esquerda. Anos depois, lançou outro volume dedicado exclusivamente à USP e publicado pela editora Brasiliense em 1984. Sergio Miceli coordenou a coleção “História das Ciências Sociais no Brasil” em dois volumes, em que foram publicados tanto o seu trabalho sobre o padrão de desenvolvimento das ciências sociais (1989) quanto o artigo de Fernando Limongi sobre *os Mentores e clientelas da Universidade de São Paulo* (1989). Esse último texto sintetiza a dissertação de mestrado de Limongi, defendida na Unicamp em 1988. Essa coleção, que reúne cientistas sociais de reconhecido mérito acadêmico, gerou enorme repercussão na área, alcançando, por isso, duas edições. A primeira saiu em 1989 pela editora Vértice com apoio do Idesp e da Finep. A segunda edição, revisada, foi lançada em 2001, pela editora Sumaré. Irene Cardoso publicou o seu livro *Universidade da comunhão paulista* pela editora Cortez em parceria com a Autores Associados, tornando-se uma referência praticamente obrigatória sobre a história da USP. Elza Nadai publicou sua tese de doutorado defendida no Departamento de História da USP e intitulada *Ideologia do progresso e ensino superior (São Paulo 1891-1934)* pela Edições Loyola

em 1987. Todas as editoras citadas são originalmente de São Paulo, dedicando-se à publicação de trabalhos especializados no âmbito das ciências humanas¹⁷.

A sociologia histórica de tipo estrutural, que este artigo atribuiu inicialmente a Pierre Bourdieu (1984 e 1989), encontra, portanto, um desenvolvimento particular no contexto brasileiro, que define uma ordem própria de objetos e problemas, à qual o presente trabalho se filia. No cerne deste esforço está uma perspectiva teórica que busca identificar uma correspondência entre a estrutura mais ampla da sociedade brasileira e as posições significativamente distintas no interior da universidade, a partir das quais se definem os seus conflitos essenciais, que incluem a disputa por escrever o passado.

17. Segundo Sergio Miceli, a existência de um mercado editorial de ciências sociais relativamente mais consolidado em São Paulo, com a presença de editoras acadêmicas, contribui para explicar a forma específica da produção intelectual nesse contexto (1989, p. 94ss).

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Sérgio. (1988), *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- ALCKMIN, Geraldo. (2006), “História de quem fez história”. In: OBA, Rosana. *Universidade de São Paulo, seus reitores e seus símbolos. Um pouco da história*. São Paulo, Edusp, pp. 13-14.
- AMERICANO, Jorge. (1947), *A Universidade de São Paulo: dados, problemas e planos*. São Paulo, Empresa Revista dos Tribunais.
- ANTUNHA, Heladio Cesar Gonçalves. (1971), *Universidade de São Paulo: fundação e reforma*. 252f. São Paulo, tese de doutorado em Educação, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.
- ARRUDA, Maria Armanda Nascimento. (2010), “A sociologia de Florestan Fernandes”. *Tempo Social*, 22: 9-27.
- ARRUDA, Maria Armanda Nascimento. (2005), “Empreendedores culturais imigrantes em São Paulo de 1950”. *Tempo Social*, 17: 135-158.
- BONTEMPI JÚNIOR, Bruno. (2007), “O ensino e a pesquisa em história da educação brasileira na cadeira de filosofia e história da educação (1933-1962)”. *História da Educação*, 21: 79-105.
- BONTEMPI JÚNIOR, Bruno. (2011), “Do Instituto de Educação à Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo”. *Cadernos de Pesquisa*, 41 (142): 188-207.
- BOURDIEU, Pierre. (1980), *Le sens pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. (1984), *Homo academicus*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. (1986), “L’illusion biographique”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62-63: 69-72.
- BOURDIEU, Pierre. (1987), “Variations et invariants. Éléments pour une histoire structurale du champ des grandes écoles”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 70: 3-30.
- BOURDIEU, Pierre. (1989), *La noblesse d’état*. Grandes écoles et esprit de corps. Paris, Les Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*. Paris, Éditions du Seuil.
- CAMPOS, Ernesto de Souza. (1954), *A história da Universidade de São Paulo*. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- CANDIDO, Antonio. (2001), Prefácio. In: MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 71-75.
- CARDOSO, Irene. *A universidade da comunhão paulista*. São Paulo, Cortez, 1982.
- CARLOTTO, Maria. (2014), *Universitas semper reformanda? A Universidade de São Paulo e o discurso da gestão à luz da estrutura social*. 570f. São Paulo, tese de doutorado em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- CARLOTTO, Maria. (2018), A universidade vista ‘a certa distância’: a estrutura social da USP e sua representação simbólica. *Política & Sociedade*, 17 (38): 224-255.

- FERNANDES, Florestan. (1975), *Universidade brasileira: reforma ou revolução*. São Paulo, Alfa-Ômega.
- FERNANDES, Florestan. (1984), *A questão da USP*. São Paulo, Brasiliense.
- FÉTIZON, Beatriz Alexandrina de Moura. (1986), *Subsídios para o estudo da Universidade de São Paulo*. São Paulo, tese de doutorado em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 3 vols.
- GARCIA, Sylvia Gemignani. (2001), *Destino ímpar: a formação de Florestan Fernandes*. São Paulo, Editora 34.
- HEY, Ana Paula & CATANI, Afrânio. (2006), “A USP e a formação de quadros dirigentes”. In: MOROSONI, Marília (org.). *A universidade no Brasil: concepções e modelos*. Brasília, Inep, pp. 295-312.
- KWANISCKA, Eunice Lacava. (org.). (1985), *Universidade de São Paulo: subsídios para uma avaliação*. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- LEME, Ernesto Moraes. (1954), “À guisa de prefácio”. In: CAMPOS, Ernesto de Souza. *História da Universidade de São Paulo*. São Paulo, Universidade de São Paulo, n.p.
- LIMONGI, Fernando. (1988), *Educadores e empresários culturais na construção da USP*. 1988. 279f. Campinas, dissertação de mestrado em Ciência Política, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- LIMONGI, Fernando. (1989), “Mentores e clientelas na Universidade de São Paulo”. In: MICELI, Sergio. (org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo, Vértice/Editora Revista dos Tribunais/Idesp, 1989, vol. 1, pp. 111-186.
- LOPES, Ivanir Ferreira de Souza & SANTOS, Thaís Helena dos. (orgs.). (2005), *USP 70 anos imagens e depoimentos*. São Paulo, Universidade de São Paulo/Coordenadoria de Comunicação Social.
- MARCOVITCH, Jacques. (2001), *Universidade viva, diário de um reitor*. São Paulo, Mandarim.
- MENDES, Josué Camargo. (1977), *Universidade de São Paulo, súmula da sua história*. São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia; Academia de Ciências do Estado de São Paulo.
- MICELI, Sergio. (1989), “Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais”. In: MICELI, Sergio (org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo, Vértice/Editora Revista dos Tribunais/Idesp, pp. 72-110.
- NADAI, Elza. (1981), *Ideologia do progresso e ensino superior (São Paulo 1891-1934)*. 1981. 417f. São Paulo, tese de doutorado em História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- OBA, Rosana. (2006), *Universidade de São Paulo seus reitores e seus símbolos. Um pouco da história*. São Paulo, Edusp.
- OLIVEIRA, Hélio Lourenço de. (org.). (1995), *USP 1968-1969: Hélio Lourenço de Oliveira*. São Paulo, Edusp.
- PATAI, Daphne. (2010), *História oral, feminismo e política*. São Paulo, Letra e Voz.

- PONTES, Heloísa. (1998), *Destinos mistos. Os críticos do grupo Clima em São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- PRINS, Gwyn. (1992), “História oral”. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo, Editora da Unesp, pp. 163-198.
- REALE, Miguel. (1986a), “Recordações da Universidade de São Paulo”. *Revista da Universidade de São Paulo*, 3: 91-101.
- REALE, Miguel. (1986b), *Memórias: destinos cruzados*. São Paulo: Saraiva, 1986b, vol. 1.
- REALE, Miguel. (1987), *Memórias: a balança e a espada*. São Paulo, Saraiva, vol. 2.
- REALE, Miguel. (1994), “Minhas memórias da USP”. *Estudos Avançados*, 8 (22): 25-46, 1994.
- RODAS, João Grandino & MOTOYAMA, Shozo. (2011), História da Universidade de São Paulo. *Educação Brasileira: Revista do Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras*, 33 (66): 11-48.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. (1993), *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.
- THOMPSON, Paul. (1992), *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- TOMAZETTI, Elisete. (), “A disciplina filosofia da educação entre os anos 40 e 70 em algumas universidades brasileiras”. I Conferência Internacional de Filosofia da Educação Diversidade e Identidade, 1998, Porto. Diversidade e Identidade. *Actas da 1ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*. Porto, Universidade do Porto, 1: 519-28.
- UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. (1934), *Decreto de fundação*. USP.
- VANSINA, Jan. (1985), *Oral tradition as history*. Oxford, Marston Book.

Resumo

Relato pessoal ou primazia da estrutura? Da história oral à história estrutural como modelo para a sociologia histórica – o caso da história institucional da USP

O presente artigo pretende analisar, sociologicamente, a historiografia sobre a Universidade de São Paulo, destacando os padrões de escrita e publicação das diferentes “histórias da USP” e mostrando como cada um deles corresponde a uma posição social distinta no interior da instituição. Contrapõe-se particularmente a história oficial, escrita desde posições privilegiadas de poder e marcada pela primazia do relato pessoal e finalista, à história dos vencidos, de cunho filosófico, marcada pela defesa do projeto “original” da USP, ancorado na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Por fim, mostramos como a história estrutural, que permite realizar a operação analítica central do artigo, também corresponde a uma tradição historiográfica própria, ligada às ciências sociais, em especial à sociologia, que também tem um lugar próprio na instituição.

Palavras-chave: Universidade de São Paulo; Sociologia histórica; História oral; História estrutural; História institucional.

Abstract

Personal report or primacy of structure? From oral history to structural history as a model for historical sociology – the case of USP's institutional history

The present article intends to analyze, sociologically, the historiography about the University of São Paulo, highlighting the writing and publication patterns of the different “USP’s history” that corresponds to a different social position within the institution. In this sense, the “official history” of USP, written from privileged positions and marked by the primacy of personal and finalist reports, contrasts with the “history of losers”, of a philosophical nature, marked by the defense of USP’s “original” project, anchored at the Faculty of Philosophy, Sciences and Letters. Finally, we show how the structural history, which allows the central analytical operation of the present article, also corresponds to a specific historiographical tradition, linked to the social sciences, especially sociology, which also has its own place in the institution.

Keywords: University of São Paulo; Historical sociology; Oral history; Structural history; Institutional history.

Texto recebido em 12/1/2021 e aprovado em 20/9/2021.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.180874

MARIA CAMEZ CARLOTTO é doutora em sociologia pela Universidade de São Paulo, USP, professora do Centro de Engenharia e Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal do ABC, UFABC, onde atua no Bacharelado em Ciências e Humanidades, Bacharelado em Relações Internacionais e no Programa de Pós-graduação em economia política mundial. E-mail: maria.carlotto@ufabc.edu.br.



A busca ecumênica de apoio aos adeptos dos cultos afro-brasileiros vitimados por intolerância¹

André Ricardo de Souza*

<https://orcid.org/0000-0001-5224-3117>

Introdução

O crescimento acentuado da intolerância tem sido algo bastante notório no Brasil, mostrando-se com diferentes faces de modo a abranger relações étnico-raciais e de gênero, posicionamentos político-partidários e também em termos de identidade religiosa. Tal fenômeno se traduziu em aumento da violência, revelada de modo mais agudo nos casos de assassinato e agressão física envolvendo, sobremaneira, negros, moradores de grandes periferias urbanas, mulheres, pessoas com sexualidade tida como desviante, militantes de partidos de esquerda² e adeptos dos cultos afro-brasileiros. Este artigo enfoca o último desses segmentos listados, dando mais atenção à busca de enfrentamento do problema através da interlocução entre seguidores de tradições religiosas diferentes. A pesquisa foi feita entre 2018 e o primeiro semestre 2021, mediante análise bibliográfica e documental de modo a abranger também notícias relevantes publicadas em noticiários de circulação nacional, assim como pesquisa de campo em Salvador e no Rio de Janeiro, contemplando entrevistas com lideranças das organizações ecumênicas investigadas.

* Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil.

1. Pesquisa feita mediante bolsa de produtividade em pesquisa do CNPq.

2. Um caso emblemático foi, em 14 de março de 2018, o assassinato da vereadora carioca Marielle Franco, do Partido Socialismo e Liberdade – Psol (Schwarcz, 2019, p. 149).

Abordar a intolerância sofrida pelos membros das religiões de matriz africana remete à reflexão sobre a história do país, bastante marcada pela escravidão (Fernandes, 2017), algo que ocasionou, em grande medida, a discriminação racial e a desigualdade social contemporâneas. As expressões de fé dos afrodescendentes, vale lembrar, foram enquadradas no Código Penal de 1890 não como religiosas, mas sim como ameaças ao exercício legal da medicina e à ordem pública. Alcinados de “feiticeiros”, seus adeptos foram criminalizados e policialmente reprimidos nas quatro décadas seguintes (Maggie, 1992). Posteriormente e até os anos 1960, tais grupos foram sujeitos a dispositivos específicos de regulação, abrangendo ainda intervenções policiais e judiciais, assim como a abordagem de jornalistas e intelectuais em prol do reconhecimento de seu estatuto religioso (Giumbelli, 2003; Oro e Bem, 2008). Sob o efeito da “fábula das três raças” (Matta, 1981), ensejadora da combinação entre sincretismo e a ideia da democracia racial, tais grupos prosseguiram padecendo do não reconhecimento efetivo da existência do racismo e da intolerância religiosa no país (Miranda, 2010, pp. 129-130).

Cabe dizer, porém, que o problema da intolerância religiosa não é uma exclusividade nacional, sendo mais sério em outros países, principalmente do Oriente Médio, entre cristãos e muçulmanos³. Esse tipo específico de intolerância ocorre em relação a quem não adere a “uma verdade revelada” e professa o que é considerado o seu contrário. Ela se dá sob diferentes formas de violência – física, verbal e simbólica – praticada por grupos religiosos que se definem, em certa medida, pela forte oposição a outros. O tema vem sendo sistematicamente abordado por jornalistas e ativistas⁴, além de cientistas sociais da religião (Birman, 2006; Oro, 2007; Silva, 2007a; Fernandes, 2015; Vital da Cunha, 2015; Fonseca, *et al.*, 2016; Miranda *et al.*, 2017; Passos, 2017; Miranda e Boniolo, 2017; Valois, 2018).

3. Vale lembrar, no entanto, uma escalada europeia. Em 2006, o jornal dinamarquês Jyllands-Posten fez um concurso de charges de Maomé gerando revolta no mundo islâmico. No mesmo ano, a satírica revista semanal parisiense *Charlie Hebdo* republicou tais charges, recebendo ameaças por isso, sendo que em 2012, ela publicou suas próprias charges do mesmo tipo. Três anos depois, a revista teve doze membros, incluindo chargistas, assassinados por dois jovens franceses muçulmanos de origem argelina. Em 16 de outubro de 2020, uma daquelas charges com Maomé nu e uma estrela no ânus foi mostrada por um professor de ensino fundamental em aula sobre liberdade de expressão, sendo ele decapitado, em seguida, por um jovem islâmico russo, morto pela polícia. Treze dias depois, outro rapaz, desta vez tunisiano, assassinou com faca, dentro da basílica Notre-Dame de Nice, três pessoas, incluindo uma mulher brasileira.

4. São exemplos: 1) *Mapa da intolerância religiosa no Brasil – 2011: violação ao direito de culto no Brasil* https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Mapa_da_intolerancia_religiosa.pdf, consultado em 20/7/2020; 2) *Guia de luta contra a intolerância religiosa e o racismo* (segunda edição, revista e atualizada, 2019) http://www.pordentrodaafrica.com/wp-content/uploads/2019/01/GUIA-DE-LUTA-CONTRA-A-INTOLERA%CC%82NCIA-RELIGIOSA-E-O-RACISMO_Versa%CC%83o-Final.pdf, consultado em 10/10/2020.

Embora o marco em termos de legislação contrária à intolerância religiosa seja a emenda 3218 da Constituição Federal de 1946⁵, foi somente a partir da Constituição de 1988 que a questão passou, no aspecto legal, a ser tratada concretamente no país, contemplando, de fato, também as religiões de matriz africana. Isso porque em seu artigo 5º, inciso VI, a carta magna assegura o livre exercício religioso e, consequentemente, a proteção a locais de culto e liturgia. Em 1989, foi sancionada a lei federal 7.716/89, que criminaliza o preconceito de raça e cor, sendo que, no ano seguinte, a Lei Caó – de autoria do falecido deputado negro do Partido Democrático Trabalhista (PDT) Carlos Alberto Caó de Oliveira – teve acrescentado em seu artigo 20º a criminalização também do preconceito de religião, etnia e procedência nacional (Miranda *et al.*, 2017). A liberdade de crença e de expressão religiosa também é prescrita em artigos e incisos do Estatuto da Criança e do Adolescente, assim como do Estatuto do Idoso e do Código Penal. O artigo 208 deste teve a previsão de pena ampliada a partir da lei nº 9.459 de 13 de maio de 1997, data simbólica por remeter à Abolição da Escravatura (Moura, 2018, pp. 109-110)⁶. Porém, os conflitos de religião prosseguiram, em grande medida, sendo negligenciados nas delegacias de polícia, pelo fato de estarem “camuflados” em outros tipos de conflito, tipificados por agentes da segurança pública e do Judiciário como intrigas entre vizinhos (Pessoa, 2009; Lima *et al.*, 2013; Rangel, 2013).

Como forma de enfrentamento do problema no país, além das mudanças de legislação, houve, em 2010, a incorporação do quesito *intolerância religiosa* no atendimento do Disque 100, canal de denúncias existente desde 2003 na Secretaria Especial de Direitos Humanos, ligada à presidência da República e que depois se tornou Ministério dos Direitos Humanos⁷. Até 2014, haviam sido registradas 216 denúncias desse tipo (uma a cada três dias), sendo a maior parte (35%) envolvendo adeptos das religiões afro-brasileiras cujo contingente compõe apenas 0,3% da população nacional, conforme ainda o censo demográfico de 2010. Entre janeiro de 2015 e junho de 2017, o número de acusações havia saltado para 1486 – aumento de 688% em relação ao período anterior, portanto, uma denúncia a cada

5. De autoria do célebre escritor baiano Jorge Amado, ligado ao candomblé, que havia sido eleito deputado federal pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB) no período democrático pós-Estado Novo.
6. A lei pune, com penas de até cinco anos de reclusão – além de multas – os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, de cor, etnia, religião ou procedência nacional.
7. Tal ministério foi formado por Fernando Henrique Cardoso em 1997, sendo depois denominado como Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República e de Secretaria Especial de Direitos Humanos. Embora sendo secretaria, tinha estatuto de ministério. Em 2015, a pasta dos Direitos Humanos foi unificada com secretarias setoriais pela então presidente Dilma Rousseff, formando o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos. Atualmente, no governo de Jair Bolsonaro, se chama Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.

15 horas – sendo que a proporção de adeptos de candomblé e umbanda atingidos aumentou para 39%.

Um levantamento mais amplo e apurado foi feito entre 2011 e 2015 gerando o *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015)*, publicado em 2016 pela então Secretaria Especial de Direitos Humanos do Ministério da Justiça e Cidadania. A análise de tal documento, por sua vez, veio a se somar a outras contribuições na composição de uma publicação, em 2018, do mesmo órgão e intitulada: *Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil: pesquisas, reflexões e debates*. No texto, há uma relevante delimitação do objeto abordado:

O conceito utilizado na pesquisa é de que a intolerância e a violência religiosas representam o conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a diferentes crenças e religiões e às pessoas que as professam, podendo em casos extremos tornar-se uma perseguição e incluir atos de agressão física. [...] já violência e a perseguição por motivo religioso costumam ser caracterizadas pela ofensa, discriminação e até mesmo por atos que atentam à vida. [...] conjunto de periódicos nacionais, revistas e portais da internet, representando 65 veículos de comunicação; 2) Processos de justiça [...] de 61 tribunais; 3) Dados institucionais: informações de Ouvidorias, dados de instituições ligadas ao poder público municipal, estadual e federal, e que também incluiu dados de delegacias de política especializadas na temática da intolerância e do racismo. (Fonseca, 2018, pp. 23-24).

Entre os “tipos de violência por motivação religiosa” os principais elencados naquela pesquisa foram:

1. Violência Psicológica por Motivação Religiosa – caracteriza-se por qualquer conduta que causa danos emocionais e diminuição da autoestima [...]; 2. Violência Física por Motivação Religiosa – caracteriza-se por qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal [...]; 3. Violência Relativa à Prática de Atos/Ritos Religiosos – caracteriza-se pela proibição de ritos, orações e oferendas. (Fonseca, 2018, p. 32).

Naquele período de cinco anos, conforme o levantamento feito, houve ao todo 965 registros de intolerância religiosa no Brasil, sendo 42% deles nos jornais, 41% em ouvidorias e 17% em processos judiciais, de modo que ocorreu, em média, um caso distinto a cada dois dias. Tendo havido 49 registros em 2011 e aumento no número deles a cada ano, chegou-se a 2015 com 313, portanto, um crescimento de nada menos que 640%. Quanto à distribuição geográfica, verifica-se a grande predominância do Rio de Janeiro – terceiro estado mais populoso do país – com 28% dos registros, seguido por São Paulo (primeiro em população) com 16% e Bahia (quarto

mais populoso) com 7%. Tais dados, somados à gravidade verificada de alguns casos, denotam o negativo destaque fluminense, seguido do baiano no cenário nacional, algo que é enfocado, mais adiante, no presente artigo.

Quanto à filiação religiosa das vítimas naquele período – aí considerando-se também os dados do Disque 100 – 30% eram adeptas dos cultos afro-brasileiros, que, como dito, compõem um contingente de apenas 0,3% da população do país – ainda conforme o IBGE – tendo havido, portanto, uma sobrerrepresentação de nada menos que 1000% no conjunto dos atingidos. O segundo grupo mais vitimado foi o dos evangélicos, cujo número de registros (20%) é realmente proporcional a seu tamanho demográfico: 22,2%. Já no caso do terceiro grupo (o dos católicos) ocorreu o oposto dos afro-brasileiros, com apenas 10% dos registros para um segmento que compõe 64,6% na população nacional, gozando dos privilégios da condição majoritária.

Tais dados explicitam a condição realmente difícil dos minoritários adeptos dos cultos de matriz africana em contraposição aos ainda bastante prevalentes católicos, embora não sejam estes os maiores responsáveis por casos de intolerância, mas sim os intermediários evangélicos pentecostais, que são bastante refratários, cabe dizer, ao sincretismo e ao ecumenismo.

Onde o problema é mais agudo

Os conflitos relacionados à intolerância religiosa começaram a ganhar visibilidade na década de 1980 (Silva, 2007b), com vitimação maior dos adeptos do candomblé e da umbanda. Conforme o *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015)*, eles são os mais atingidos por agressão física e verbal, enquanto os católicos padecem mais de violação patrimonial traduzida em depredação de templos e imagens de santos. Os dados de jornais e ouvidorias mostraram que em 70% dos casos de violência atingindo pessoas não há informações sobre os agressores, sendo que naqueles em que há, 20% são evangélicos. Já os afro-brasileiros, no levantamento total, só aparecem em 2% dos casos como responsáveis pela agressão, estando 98% das vezes na condição de vítimas (Fonseca, 2018, pp. 36-40).

Segundo esse relatório, o estado do Rio de Janeiro, que tem 8% da população nacional, responde pela maior incidência de casos de intolerância religiosa no país: 28% do total, sendo que a proporção de evangélicos no território fluminense é 29,3%. Anteriormente a tal publicação, em 2014, os dados exclusivos do Disque 100 já haviam apontado que mais de um quarto das denúncias de intolerância religiosa (26,2%) se referiam ao território fluminense, estando São Paulo em segundo lugar, com 19,5%. O Rio se destaca nacionalmente nesse quesito, não só pela quantidade de casos, mas também, como dito, pelo simbolismo e a gravidade de alguns deles.

Um que chamou atenção, tendo grande cobertura da imprensa, foi o da menina, então com onze anos e adepta do candomblé, Kaylane Campos, atingida na cabeça por uma pedra na Vila da Penha, subúrbio carioca, ao sair de uma cerimônia no terreiro em 16 de junho de 2015. O fato mobilizou diversos atores religiosos em manifestação de solidariedade, propiciando certo debate público sobre a defesa dos direitos humanos (Fernandes, 2015).

A referência aos direitos humanos neste debate sobre a condição dos adeptos das religiões de matriz africana remete à emergência, desde os anos 1960, das chamadas teologias pluralistas e progressistas, que destacam a relação entre a transcendência divina e a busca de resistência ao sofrimento humano considerado injusto, pois causado por discriminação e perseguição (Santos, 2013, pp. 106-107). Tais teologias orientam relevantes iniciativas ecumênicas e inter-religiosas referentes à questão. Este foi o caso da Consulta sobre a Cultura Negra e a Teologia na América Latina, promovido pela Regional Latino-Americana da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo – ASETT (Santos, 2009, pp. 156-157):

[...] a luta de libertação, pela defesa da democracia e Direitos Humanos tem que implicar, para ser consequente, a luta contra o racismo como uma de suas metas fundamentais. Enquanto não for assim, qualquer luta conterà potencialmente em seu seio o germe de um novo confronto (ASSET, 1986, p. 55).

Ao nos debruçarmos sobre a realidade dos ataques evangélicos a adeptos dos cultos afro-brasileiros, devemos refletir a respeito de outras questões teológicas ou de crenças envolvidas, buscando compreender, sociologicamente, um pouco mais a aversão daqueles em relação a estes. Nesse sentido, uma figura mítica ou doutrinária tem protagonismo: o Diabo, que, na formação das religiões afro-americanas, foi sintetizado sobremaneira com o orixá iorubano Exu, interpretado como a divindade regente de entidades espirituais homônimas, também em versão feminina, chamada de Pombagira (Souza; Abumanssur; Leite Jr., 2019). O pentecostalismo de cura divina já apontava como fator crucial no alívio das doenças a luta contra o oponente divino, identificado com as entidades espirituais do candomblé e da umbanda (Rolim, 1990). Mas as denominações neopentecostais levaram ao extremo a ênfase no Diabo, sendo um marco nessa trajetória a publicação, em 1988, pelo fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) – nascida no Rio de Janeiro – Edir Marcedo, do livro *Orixás, caboblos e guias: deuses ou demônios* (Mariano, 2003, p. 30; Silva, 2007a, p. 228; Almeida, 1996).

O combate evangélico, sobremaneira neopentecostal, ao Diabo acarreta perseguições e ataques aos adeptos das religiões afro-brasileiras nas formas de: invasões e

depredações de terreiros, insultos e também agressões (Mariano, 2003; Gonçalves, 2007a). Vale dizer que, antes, as denominações do pentecostalismo clássico e de cura divina se restringiam ao âmbito discursivo, sem alcançar tal patamar de violência. Ao longo da trajetória da Iurd, a maior denominação neopentecostal, buscou-se deliberadamente a eliminação de grupos de culto afro-brasileiro e a conversão de seus adeptos (Silva, 2007a; Almeida, 2009, p. 74), sendo este um dos fatores de seu crescimento (Mariano, 1999) e algo que levou à grande redução dos terreiros de umbanda nos subúrbios cariocas, território onde esta religião havia surgido no início do século XX (Prandi, 2013).

O confronto envolvendo evangélicos e adeptos das religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro ganhou características mais contundentes e também violentas na década de 1990, em algumas favelas, com destaque para a do Acari, onde policiais começaram a atacar símbolos litúrgicos daquela tradição, associados a traficantes de drogas, substituindo-os por escritos e signos bíblicos e estabelecendo um “domínio armado”. Posteriormente, tais símbolos cristãos foram adotados pelos próprios traficantes, dando ao domínio armado outras feições (Vital da Cunha, 2014, p. 71 e 2015).

Passadas duas décadas, a violência simbólica e física em relação às unidades de culto afro-brasileiro e seus adeptos se intensificaram no Rio. Alguns dos ataques foram registrados em vídeos por seus próprios autores que os veicularam nas redes sociais, com destaque para sacerdotes do candomblé quebrando imagens e objetos de culto sob violentas ameaças. Os relatos abrangem também grupos armados com pedras e pedaços de madeira que se dirigem a terreiros, intimidando e constringendo pessoas que os frequentam⁸.

Além da cidade do Rio, outros lugares onde o conflito desse tipo vem se dando também com frequência são a Baixada e o Norte Fluminense, sobremaneira e respectivamente: Duque de Caxias, Nova Iguaçu e Campos dos Goytacazes⁹. E fora

8. Conforme matéria do portal de notícias UOL: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/09/13/em-serie-de-ataques-no-rj-homens-obrigam-maes-de-santo-a-quebrarem-terreiros-veja.htm>, consultado em 9/8/2020. Nesse sentido, vale lembrar que o grupo de jovens iurdianos chamado Gladiadores do Altar foi alvo, em 2015, de manifestação de adeptos de cultos afro-brasileiros junto ao Ministério Público no Rio de Janeiro e em São Paulo por acusação de prática intolerante e violenta: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/03/1607108-religoes-de-raiz-africana-pedem-investigacao-de-grupo-gladiadores-do-altar.shtml>, consultado em 10/8/2020.
9. A Baixada Fluminense concentra quase um terço dos terreiros afro-brasileiros do estado. Segundo a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), nesta região houve 55 casos de agressão a tais templos em 2019, sendo vinte em Duque de Caxias, quinze em Nova Iguaçu e dez em São Gonçalo. A Comissão apontou também quinze casos em Campos dos Goytacazes. Tais ataques estão, em grande parte, diretamente relacionados ao crime organizado, sendo investigados pela Delegacia de Crimes Raciais e Delitos por Intolerância (Decradi), que foi criada em 2018.

do Estado do Rio de Janeiro, o problema tem acontecido relevantemente na Região Metropolitana de Salvador, sobretudo na capital e no município de Lauro de Freitas.

Na capital baiana, ocorreu um marco na história da intolerância religiosa no país. Em outubro de 1999, o jornal *Folha Universal*, da Iurd, publicou uma foto da negra sacerdotisa candoblecista do terreiro Abassá de Ogum, Gildásia dos Santos e Santos, conhecida como Mãe Gilda, com uma tarja preta nos olhos e a reportagem: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A publicação ofensiva teve bastante repercussão e ensejou um processo judicial junto com mobilização de outras comunidades de candomblé e entidades ecumênicas de apoio. O ocorrido contribuiu muito também para o agravamento da doença cardíaca da vítima, que veio a falecer de enfarto em 21 de janeiro do ano seguinte. Em 2004, aquela data foi instituída em Salvador pelo prefeito Antônio Imbassahy, do Partido da Frente Liberal, como Dia de Luta Contra a Intolerância Religiosa, sendo nacionalizada, três anos depois, pelo então presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores, a partir da lei federal 11.635/2007 (Miranda *et al.*, 2017, p. 9).

Além de reunir dados, a CCIR se constitui, de fato, como uma importante organização na efetiva atuação contrária à demonização dos cultos afro-brasileiros, colocando-se também à disposição para o auxílio a adeptos de outras vertentes religiosas, quando estes também se mostram perseguidos¹⁰. A Comissão foi formada em 2008 por membros dos cultos afro-brasileiros cobrando de autoridades públicas que a liberdade religiosa integrasse formalmente planos: nacional e estadual, assim como de plataformas eleitorais de candidatos. Inicialmente, parte de seus membros, que eram também ativistas de movimentos negros, vinculavam fortemente o problema da intolerância religiosa com o do racismo. A busca de parcerias com representantes de outros grupos religiosos – judeus, muçulmanos, católicos e batistas, entre outros – e órgãos públicos, em prol do atendimento das demandas, fez com que, após intensos debates, alguns militantes de movimentos negros saíssem da Comissão (Miranda, 2010; Miranda E Boniolo, 2017, p. 92).

Liderada pelo babalô Ivanir dos Santos, de 66 anos, que tem constante presença na grande imprensa tratando do tema, a CCIR se dedica bastante à organização de dois eventos anuais, sendo o maior deles denominado “Cominhada de Combate à Intolerância Religiosa”, que vinha sendo realizado, desde 2008, em setembro¹¹, na praia de Copacabana, palco dos ritos afro-brasileiros e dos grandes festejos da virada de ano. Militantes de movimentos sociais e partidos políticos participam

10. Cabe lembrar que também entre evangélicos há pessoas que se declaram vítimas de intolerância religiosa, sendo algo mais frequente no ambiente escolar (Fonseca, 2018, p. 43).

11. Não tendo ocorrido em 2020 devido à pandemia de Covid-19, não havia, até a escrita deste texto, previsão para 2021, pelo mesmo motivo.

da Caminhada. A outra atividade, bem menos politizada e chamada “Cantando a gente se entende”, vinha acontecendo desde 2013 no bairro central da Cinelândia e no parque Madureira, periferia norte, em parceria com o Centro de Articulação de Populações Marginalizadas e artistas, também televisivos e de renome, que participam, muitas vezes, explicitando sua identidade religiosa. Considerado uma “confraternização cultural e inter-religiosa”, o evento acontece sempre em 21 de janeiro (Miranda e Boniolo, 2017, p. 98). Mas em 2021, ainda devido à pandemia, deixou de ocorrer.

Observa-se uma expressiva atuação dessa entidade inter-religiosa carioca, liderada por sacerdote negro do candomblé, na denúncia e combate às práticas de intolerância, que combina elementos racistas, havendo significativa articulação para além dos limites religiosos, contemplando indivíduos com renome no meio artístico, de modo a conferir certa visibilidade social ao trabalho realizado.

Busca de resposta a partir de algumas igrejas e a ação no Rio de Janeiro

A instituição de referência para o chamado movimento ecumênico internacional é o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), criado em 1948 e composto, naquele momento, por 147 denominações presentes em 44 países, com exceção da Igreja Católica (Andreola e Ribeiro, 2005; Muñoz, 2014, p. 91). Atualmente, 349 instituições religiosas de 110 territórios nacionais compõem o CMI. A abertura para o ecumenismo ocorreu mais lentamente na Igreja Católica, cuja inflexão se deu no Concílio Vaticano II (1962-1965). Ainda em 1965, a Igreja Romana adotou o estatuto de observadora no CMI, compondo um grupo de trabalho com elementos do próprio CMI (igrejas-membro e entidades ecumênicas parceiras) e representantes de comissões e pastorais católicas (Abumanssur, 1991).

O movimento ecumênico também é organizado em escala continental através de organizações como o Conselho Latino-Americano de Igrejas (Clai). Fundado em 1982, esse órgão reúne mais de cem denominações-membros de todos os países do continente, e sua unidade regional no Brasil é composta por nove igrejas. Fazem parte do Clai também onze instituições, sobremaneira ecumênicas, entre entidades da sociedade civil e universidades.

A mais importante organização integrante do Clai no país é o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic), que foi constituído também em 1982 a partir da mobilização das igrejas protagonistas: Católica Apostólica Romana (Icar) e Evangélica de Confissão Luterana do Brasil – IECLB e Metodista¹². Atualmente,

12. Tendo sido a denominação que mais contribuiu na articulação inicial do Conic, em 2006, a Igreja

conta com seis denominações: Icar, IECLB, Sirian Ortodoxa de Antioquia (Isoa), Episcopal Anglicana do Brasil (Ieab), Presbiteriana Unida (IPU) e Aliança dos Batistas do Brasil (ABB).

Um documento considerado referência para essa organização nacional ecumênica é o *Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso: recomendações sobre a prática do testemunho*, publicado em 2011. O texto foi elaborado pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, ligado ao Vaticano e ao Programa de Diálogo Cooperação Inter-religioso do Conselho Mundial de Igrejas (DCI-CMI), que têm uma trajetória de interlocução institucional. Tal cooperação gerou como resultado a prescrição de: Casamento Inter-religioso (1994-1997), Oração Inter-religiosa (1997-1998) e um programa chamado Religiosidade Africana (2000-2004). O documento é resultado de três consultas, tendo sido a primeira em Lariano, Itália (2006), a segunda em Toulouse, França (2007) e a terceira e definitiva em Bangkok, Tailândia (2011). No texto é dito que:

Conscientes das tensões entre as pessoas e as comunidades de diferentes crenças religiosas, e das interpretações diferentes do testemunho cristão, o Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso (PCDI), o Conselho Mundial das Igrejas (CMI) e, a convite deste, a Aliança Evangélica Mundial (WEA) reuniram-se várias vezes durante cinco anos para refletir e preparar o presente documento, que contém uma série de recomendações sobre como levar adiante o testemunho cristão no mundo (página 1).

Em 2013, o Conic adotou uma postura mais propositiva em prol do diálogo inter-religioso, portanto, para além das igrejas cristãs que o compõem e de todas as demais, tendo isso decorrido, em boa medida, devido ao posicionamento da pastora luterana da IECLB Romi Márcia Bencke, que, um ano antes, havia se tornado secretária-geral da entidade. Tal inflexão se traduziu em solidariedade bem maior a adeptos dos cultos afro-brasileiros vitimados por intolerância, como foi o caso dos membros de um terreiro de Salvador incendiado em 2015 e visitado no mesmo ano, sendo que, ao final de 2016, recebeu novamente a visita de Bencke como participante de ato celebrativo inter-religioso, levando uma carta do então presidente do Conic, o cardeal arcebispo de Salvador e ex-presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) dom Sérgio da Rocha. A carta expressava repúdio à agressão sofrida por aquela comunidade religiosa baiana (Conic, 2017, p. 21).

Metodista o deixou, tornando-se bem menos aberta à interlocução com outras denominações, embora muitos membros de sua base ainda façam o oposto.

Atualmente, esse conselho ecumênico nacional está subdividido em dezenove unidades¹³. Uma delas é o Conic Rio, que abarca a região metropolitana fluminense. Formada em 2002, essa unidade ecumênica regional chegou a reunir as seguintes igrejas: Icar, IECLB, Ieab, IPU, Igreja Cristã de Ipanema (ICI), Batista de Portas Abertas (IBPA) e Palavra Viva (IPV). Junto com a CCIR, o Conic Rio integra o Conselho Estadual de Defesa e Prevenção da Liberdade Religiosa (Coneplir), sendo este composto por representantes do governo fluminense, bem como de diferentes tradições religiosas e entidades laicas da sociedade civil. No âmbito de tal conselho vem sendo discutidos os casos de ataques a adeptos e terreiros das religiões afro-brasileiras, na perspectiva de buscar formas de coibir essa prática.

A unidade de culto afro-brasileiro atingida cujo caso mais repercutiu foi o terreiro de candomblé conduzido pela sacerdotisa Conceição de Lissá, existente desde 2001 em Duque de Caxias. Em 26 de junho de 2014, após sofrer sete atentados – abrangendo disparos por armas de fogo contra o local e queima de três veículos de diferentes frequentadores –, o templo foi destruído através de um incêndio criminoso¹⁴. Em todos os ataques não houve tentativas de roubo, algo que explicita o caráter persecutório das ações. O incidente sensibilizou a pastora luterana da IECLB, Lusmarina Campos Garcia, militante do diálogo inter-religioso desde a ECO-92¹⁵. Após esse marcante evento no Rio, ela foi residir no exterior, tendo retornado ao Brasil em 2012, quando se integrou ao Conic Rio¹⁶.

Lusmarina, que foi presidente da unidade fluminense do Conic entre 2013 e 2015, manifestou-se em solidariedade ao terreiro incendiado de Caxias durante a Caminhada de Combate à Intolerância Religiosa, em 21 de setembro de 2014, conclamando: “Eu quero dizer pra todos esses religiosos violentos que o mundo de Deus é plural e que, se em nome de Cristo eles destruíram, em nome de Cristo nós

13. Alguns se situam em cidades da mesma unidade federativa, estando distribuídos por: Amazonas, Bahia, Brasília, Distrito Federal, Espírito Santo, Mato Grosso, Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco, Rio de Janeiro e Rio Grande do Norte

14. Cabe dizer que, também em 6 de setembro de 2020, outro templo de culto afro-brasileiro, desta vez da umbanda e situado na vizinha cidade de Nova Iguaçu, veio a ser incendiado, com repercussão na imprensa. Ver <https://ultimosegundo.ig.com.br/policia/2020-09-08/terreiro-de-umbanda-e-incendiado-em-nova-iguacu-rio.html>, consultado em 8/10/2020.

15. Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, conhecida também como Rio-92, evento que ensejou um grande encontro de representantes de diversas tradições religiosas, bastante além do cristianismo e em prol do “cuidado da Terra”, sendo, portanto, uma referência na história macroecumênica (Teixeira, 1993).

16. Entre outras atividades militantes, a pastora participou de cerimônia ecumênica em São Bernardo do Campo em 6 de abril de 2018, na véspera da prisão do ex-presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, e também, exatamente quatro meses depois, da audiência pública no Supremo Tribunal Federal (STF), argumentando em prol da descriminalização do aborto, algo que a fez, mais uma vez, receber ameaças de agressão e morte.

vamos reconstruir o terreiro!”. Houve pronta adesão à proposta, e ela então passou a mobilizar as denominações-membros desse conselho ecumênico de igrejas para a arrecadação de recursos em prol da reconstrução do terreiro incendiado em Duque de Caxias. Para isso teve como grandes aliados a anglicana reverenda Inamar Souza e o pastor Edson Fernando de Almeida, líder da ICI. Tanto o pastor quanto sua denominação tiveram origem na IPB, sendo que a ICI se autodefine como uma “comunidade cristã ecumênica, plural, livre de denominações e autônoma”.

Ocorre, porém, que, entre 2015 e 2017, a campanha em prol do terreiro destruído acabou sendo posta de lado em face dos conflitos internos do Conic Rio. Estes se acentuaram mediante posicionamentos político-ideológicos antagônicos em relação ao processo que levou à destituição da então presidente da República, Dilma Rousseff, em 2016 e seus desdobramentos. De um lado ficou um grupo com pensamento político de esquerda que chamava o *impeachment* presidencial de golpe parlamentar, caracterizado pela ênfase na defesa dos direitos humanos e no diálogo inter-religioso, constituído por: Iceleb, Ieab e ICI. Do outro, estava a ala conservadora com perfil político de direita, composta pelo então presidente da entidade ecumênica, o padre católico Fábio Luiz de Souza, e os pastores representantes de: IPU, IBPA e IPV. Em outubro de 2017, o pastor luterano José Prelicz assumiu a presidência, tendo como vice Inamar Souza, da Ieab. Isso veio marcar uma nova fase na entidade, coincidindo com a grande aversão nacional a Michel Temer, substituto de Dilma no governo do país, algo que contribuiu para o apaziguamento interno.

Houve a retomada da coleta de recursos para a reconstrução do terreiro, de modo que um mês depois, durante um simbólico café da manhã em Duque de Caxias, Lusmarina Garcia e Inamar Souza entregaram a Conceição de Lissá a modesta quantia de 12 mil reais. Como um gesto de solidariedade, as pastoras também ajudaram a limpar o terreno, e o recurso arrecadado foi empregado na reconstrução prioritária da cozinha, local importante para os ritos do canandomblé, sendo que as pastoras preservam a amizade com a sacerdotisa afro-brasileira.

Por iniciativa de Lusmarina, a partir dessa experiência, o Conic Nacional instituiu o Fundo de Solidariedade para o Enfrentamento de Violências Religiosas, fazendo em seu *site* na internet e em determinados eventos a divulgação da conta bancária para doações. A pastora lamenta o fato de veículos de imprensa não divulgarem a conta, como se imaginava que aconteceria, para o impulsionamento da campanha. Porém, mais frustrante que isso, para ela, se tornou a condição do Conic Rio, que voltou a se dividir após a renúncia de Prelicz e a posse de sua vice, a pastora Inamar Souza. A grande prevalência de representantes católicos, liderados pelo padre Fábio Souza, e o seu desacordo pessoal com as orientações nacionais desse conselho ecumênico constituem o maior problema. Tal impasse, evidentemente, impede avanços em

termos da prática ecumênica em sentido mais amplo, de solidariedade aos adeptos dos cultos afro-brasileiros.

Verifica-se um embate entre visões diferentes de ecumenismo, estando de um lado certa perspectiva mais ousada e caracterizada, tanto por politização de esquerda quanto por ampliação da abrangência da atuação, para além de igrejas cristãs, enquanto, de outro, há predomínio de uma perspectiva mais teológica e política conservadora, privilegiando o majoritário catolicismo. Os conflitos decorridos acabam por inibir novas e maiores ações em favor de integrantes das religiões de matriz africana em condição vulnerável.

Jovens e entidades ecumênicas na Bahia

Com relativo pouco tempo de existência, há uma peculiar organização inter-religiosa caracterizada pela participação exclusiva de jovens: a Rede Ecumênica da Juventude (Reju). O passo inicial na formação dela foi a 1ª Expedição Ecumênica da Região Sudeste, realizada em 2007 na cidade fluminense de Rezende (Colet, 2016, p. 13). Reúne cerca de cento e cinquenta jovens, de diferentes unidades federativas das cinco regiões do país. Influenciada pelo cristianismo da libertação (Löwy, 2000), ela é constituída – em ordem de participação, por protestantes (principalmente luteranos), candomblecistas e católicos, tendo, portanto, composição bastante diferente da demográfica do país. Está subdividida em treze regionais¹⁷. Eis algumas atividades relevantes já realizadas pela Reju: 1- Publicou em 2011 uma Campanha Nacional contra a Intolerância Religiosa; 2- Assumiu, em 2012, a coordenação do Plano de Comunicação do Conselho Nacional da Juventude (Conjuve); 3- No mesmo ano, participou da “Cúpula da Justiça Social e Ambiental”, que ocorreu junto com a Conferência da ONU (Rio + 20); 4- Atuou em 2013 na Campanha Nacional Contra a Redução da Maioria Penal (Macedo, 2015; Colet, 2016).

Sem contar com uma sede e espaços físicos próprios para reuniões, tampouco pessoa jurídica, e tendo uma forma de organização típica da juventude, a Reju faz uso intensivo das redes sociais, muito disseminadas no meio estudantil. Atravessando, por vezes, refluxo – algo relacionado, em certa medida, com o limite fixado da faixa etária de seus integrantes: até 32 anos de idade¹⁸ –, ela vem, desde 2017, passando por uma reorganização interna. Essa rede juvenil conta com o apoio de relevantes

17. São eles Bahia, Distrito Federal, Espírito Santo, Goiás, Pará, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Roraima, Santa Catarina e São Paulo. Em cada uma há um jovem de referência, responsável pela chamada articulação regional. Depois de São Paulo, a Bahia é o estado onde existe mais participação de jovens.

18. Inicialmente, era 29, passou para 20 e, desde 2017, é 32, havendo já indicação para elevar para 35 anos.

entidades ecumênicas, com destaque para o Conic, além da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (Cese) e o Koinonia Presença Ecumênica e Serviço. Em termos de recursos para a realização de suas atividades, a maioria provém da Cese, sediada em Salvador. Há também uma relação estreita com a Pastoral Popular Luterana (PPL), à qual muitos jovens integrantes são ligados.

Contando com uma presença expressiva de adeptos do candomblé, principalmente na Bahia, a Reju, evidentemente, se engaja bastante no enfrentamento da intolerância religiosa. A rede participa ativamente das atividades organizadas pelo CCIR no Rio de Janeiro e promove – anualmente também, desde 2014 – uma campanha nacional chamada “Eu visto branco”, feita sempre nos dias em torno de 21 de janeiro. Em 2018, o subtema dela foi “Extermínio da juventude negra”; no ano seguinte foi: “O amor joga fora todo o medo”; em 2020, foi “Pela liberdade de fé e o Estado laico de fato”; e no ano seguinte: “Pela liberdade de fé”. Através do *site* da Reju e das redes sociais, postagens de fotos e mensagens são feitas, estimulando as pessoas a usarem roupa branca durante a campanha, em prol da paz e também em solidariedade aos adeptos dos cultos afro-brasileiros, conforme destaca Naiara Soares, de Salvador. Com 23 anos, ela é candomblecista, estudante de administração, auxiliar administrativa e coordenadora (“facilitadora”) nacional dessa rede, na qual se inseriu em 2015.

A cada 21 de janeiro, essa rede de jovens também participa de significativos atos públicos no Rio de Janeiro, bem como em Belo Horizonte, Recife e, principalmente, Salvador, no espaço de terreiros do candomblé. Além das entidades ecumênicas citadas, especificamente, a campanha “Eu visto Branco” conta com a divulgação de outras importantes organizações desse tipo: Clai, Fórum Ecumênico Brasil (FE-ACT) e Fundação Luterana de Diaconia (FLD).

Também a partir de 2017 – após um encontro nacional da FE-ACT, realizado no Rio –, a Reju passou a associar o enfrentamento da intolerância religiosa à denúncia do extermínio de jovens negros, sendo parte deles adeptos das religiões afro-brasileiras. No mesmo ano, ocorreu em Salvador o estadual Encontro Inter-religioso de Juventude, abordando o mesmo tema e tendo como lema: “A bala não escolhe a sua fé”. No evento, destacaram-se relatos de cariocas militantes dessa causa, e uma palestra do teólogo negro e pastor batista Ronilso Pacheco repercutiu bastante. Naiara relembra que, antes daquele encontro, houve bastante comoção em 2015, quando o marido de uma sacerdotisa de candomblé, da ilha de Itaparica, foi assassinado durante uma discussão entre vizinhos motivada por intolerância religiosa. Além de mobilizar membros da Reju, tal ocorrido fez surgir a Rede de Juventude de Terreiros, existindo estreita relação entre ambas as redes. Naiara dos Sanos ressalta ainda o suporte dado para essa mobilização por parte da Koinonia, entidade na qual

ela trabalhou por sete anos, até 2019, e que, ao lado do FE-ACT Brasil, deu grande impulso para o surgimento da rede ecumênica juvenil.

Por fim, o Koinonia é uma organização que realiza ações em seis estados¹⁹ e foi formada em 1994 como uma derivação do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi), entidade relevante do movimento ecumênico nacional que existiu desde 1974 até aquele ano. Conta com recursos de cooperação internacional oriundos de: Pão para o Mundo (Alemanha) e Ministérios Globais da Igreja Metodista Unida (Estados Unidos). Entre os 47 indivíduos associados, há católicos, protestantes históricos e também candomblecistas; já em termos de entidades-membro, os destaques são de: Cese e a Associação das Comunidades Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro. Dedicar-se, sobremaneira, ao suporte para o trabalho dos chamados educadores populares, voltados a segmentos populacionais vulneráveis, tais como comunidades negras tradicionais, urbanas e rurais (quilombos e terreiros de candomblé), estímulo à pequena agricultura familiar e atividades com jovens de baixa renda. Como parte de seu eixo de ação “Ecumenismo, Superação da Intolerância Religiosa e Justiça de Gênero”, desempenha tarefas de enfrentamento da intolerância religiosa e também de gênero e sexualidade, na perspectiva da defesa dos direitos humanos e da prática de um “amplo ecumenismo inclusivo”.

A assessora de projetos do Koinonia em Salvador é a historiadora Ana Emília Martins Gualberto, uma mulher de 43 anos que foi presbiteriana antes de se tornar candomblecista e trabalha na entidade há vinte e um anos. Ela relata que os casos de intolerância religiosa aumentaram bastante na Bahia, sobremaneira na capital e no município vizinho Lauro de Freitas, salientando, porém, que o que mais cresceu foi a visibilidade deles, sendo a impunidade ainda muito alta.

Em termos de atividades apoiadas pelo Koinonia para enfrentamento do problema, ocorre, há quinze anos, a Caminhada de Terreiros no bairro Engenho Velho da Federação. No dia 21 de janeiro de 2019, a entidade organizou uma semana de atividades para homenagear Mãe Gilda²⁰, em parceria com a Cese, o Ministério Pú-

19. Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Minas Gerais, Pernambuco e Alagoas. Há três escritórios fixados, respectivamente, nas capitais: Rio, São Paulo e Salvador, sendo a sede na primeira destas.

20. Essa organização ecumênica deu bastante apoio ao terreiro da falecida sacerdotisa, inclusive convenendo a Associação de Advogados dos Trabalhadores Rurais (AATR), que não lidava com questões religiosas, a assumir a causa, levada adiante, tal como o terreiro, pela filha dela, mãe Jaciara dos Santos. Também o busto em homenagem a Mãe Gilda, fixado em frente a seu templo no bairro de Itapoã, foi alvo duas vezes de vandalismo, respectivamente, em 4 maio de 2016 e 15 julho de 2020. <https://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1767901-busto-de-mae-gilda-e-alvo-de-vandalismo-em-itapua> acesso em 10 de junho de 2020. <https://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/2132843-busto-de-mae-gilda-volta-a-ser-alvo-de-vandalismo-em-itapua> acesso em 17 de julho de 2020.

blico²¹ da Bahia e outros terreiros, além do Abassá de Ogum. Houve debate na sede da Igreja Anglicana da cidade, caminhada no Pelourinho, celebração inter-religiosa na católica catedral metropolitana, bem como oficinas com comunidades religiosas sobre como proceder juridicamente em relação aos casos de intolerância. A semana foi encerrada com um seminário na sede do Ministério Público estadual, contando com a participação de quatrocentas pessoas.

O Koinonia colabora também com a CCIR em atividades no Rio de Janeiro, sobremaneira a Caminhada de Combate à Intolerância Religiosa. Em termos de abrangência nacional, desenvolveu o Dossiê Intolerância Religiosa, um *blog* voltado à divulgação de casos desse tipo. Como parte dele, foi formado o eletrônico *Mapa da Intolerância Religiosa*, contendo descrição de casos e dados estatísticos distribuídos pelas unidades federativas. Foi também produzida a revista *Intolerância Religiosa*, pensada inicialmente para ser semestral, tendo sido publicadas duas edições, em 2017. Colaboraram escrevendo artigos alguns cientistas sociais de diferentes universidades e também ativistas dedicados a essa causa. O Koinonia conta ainda com um acervo de publicações, sendo uma delas o caderno: *Caminhos abertos para superar o ódio e a intolerância religiosa na Bahia*, publicado por Ana Gualberto e Camila Chagas (2019). Trata-se, como se vê, de uma entidade com expressiva atuação nessa área.

Tais organizações realizam um esforço de produção de conhecimento a respeito do tema da intolerância religiosa, além de se articularem entre si e com outras instituições mais na busca de enfrentamento do problema. Sua agudização nos últimos anos, como visto, impulsionou a busca de maior colaboração entre elas na prática desse ecumenismo solidário aos adeptos dos cultos afro-brasileiros.

Considerações finais

Tem havido na sociedade brasileira um agravamento da intolerância em diferentes aspectos, algo que se acentuou com as cores político-ideológicas nos anos mais recentes, em face das mobilizações, antes e depois da controvertida remoção de Dilma Rousseff da Presidência da República em 2016, assim como do triunfo eleitoral e o governo de Jair Bolsonaro. Valores democráticos de convivência entre diferentes no espaço público, em boa medida, foram postos de lado. Além disso, temos bem mais caracterizada no país uma grande hegemonia cristã do que propriamente um pluralismo religioso, dada a proporcionalmente pequena quantidade de adeptos de

21. Cabe registrar a relevância que o Ministério Público e também a Defensoria Pública, na Bahia e no Rio de Janeiro, vem tendo no acompanhamento dos casos, atuando algumas vezes, em parceria com as entidades ecumênicas.

cultos fora do cristianismo. O pluralismo religioso, de fato, constitui algo que vai bem além da mera heterogeneidade cristã, envolvendo um “grau de desenvolvimento social (não apenas formal-legal) de verdadeira liberdade de culto e ‘tolerância cultural recíproca’” (Bastian 1997).

Nesse contexto, dados empíricos chamam atenção para o crescimento do volume e da gravidade dos casos de intolerância religiosa. E o estado do Rio de Janeiro, como visto, se destaca nacionalmente, sendo de fato – principalmente sua região metropolitana – uma espécie de laboratório onde se podem observar tais ocorrências envoltas num quadro social marcado por grande desigualdade e intensa violência. A confluência no “domínio armado”, inicialmente entre interesses de policiais e depois de narcotraficantes e milicianos com apelos evangélicos contra os adeptos dos cultos afro-brasileiros (Vital da Cunha, 2014 e 2015), conferiu maior violência e gravidade à intolerância religiosa, embora ela conviva com a disputa por território entre criminosos. Como visto, o problema com tais características chegou também ao Norte Fluminense e à Região Metropolitana de Salvador. Pessoas entrevistadas na realização desta pesquisa disseram ter ouvido alguns relatos que apontam para adeptos de igrejas neopentecostais, lembrando que estas, principalmente a Iurd, têm expressiva atuação no sistema prisional, algo que sugere uma possível causalidade²².

O presente trabalho investigativo se voltou para a maneira como os próprios atores religiosos – com orientação e sensibilidade ecumênica – buscam responder ao crescente problema da intolerância religiosa, sofrida muito prevalentemente pelos candomblecistas e umbandistas, tomando como foco as organizações: CCIR, Conic, Reju e Koinonia. Diferente das outras três, a CCIR surgiu do protagonismo de adeptos dos cultos afro-brasileiros, em vez de membros de igrejas, tendo atuação apenas no Rio de Janeiro. Além de promover atos que já se tornaram tradicionais naquela cidade, é uma organização dedicada à reunião e sistematização de dados sobre esse problema social, assemelhando-se, nesse sentido, ao Koinonia, que busca produzir e divulgar conhecimento a respeito, de modo mais sistematizado e em âmbito nacional. Essa entidade exerceu importante papel na articulação com outras mais, também relevantes e ecumênicas, para o surgimento da Reju, conferindo-lhe significativo apoio. Já a rede de jovens, tal como o Koinonia, tem atuação destacada junto a frequentadores de terreiros da Região Metropolitana de Salvador, onde surgiu uma rede de jovens só de adeptos dos cultos afro-brasileiros em bastante diálogo com a Reju. Por sua vez, o Conic possui a peculiaridade de ser uma organização composta exclusivamente por

22. A presença evangélica nos presídios é bastante expressiva (Dias, 2008). Agentes de segurança pública ressaltam a aproximação ocorrida neles entre narcotráfico e representantes de igrejas: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/10/1922713-traffic-angelizado-e-acusado-de-liderar-ataques-a-terreiros-no-rio.shtml>, consultado em 28/8/2020.

igrejas, tendo feito inflexão de solidariedade aos adeptos das religiões afro-brasileiras a partir de 2013. Sua unidade do Rio de Janeiro teve um gesto concreto e ousado de apoio a um terreiro destruído. Porém, o Conic Rio passa por um processo de conflito e divisão interna, o que vem impedindo a continuidade de tal atuação.

Vale destacar que tanto Ana Gualberto, do Koinonia, quanto Naiara Soares, da Reju e Ivanir dos Santos do CCIR são negros e ressaltam a violência, não apenas simbólica, mas também física sofrida, sobremaneira, pelos negros adeptos dos cultos afro-brasileiros. Ana e Naiara salientam a condição ainda mais desfavorável da mulher negra, em face dos fatos por elas observados e do ativismo também feminista delas. A militância dessas três pessoas denuncia também a discriminação racial e remete ao debate sobre o chamado racismo religioso (Oliveira, 2017; Fernandes, 2017; Deus, 2019). Tal fenômeno faz parte de algo socialmente mais abrangente, qual seja, a dominação presente em diferentes instâncias e organizações caracterizadas, ainda que de modo subliminar, por discriminação racial inerente ao racismo estrutural (Almeida, 2019).

O enfrentamento da intolerância religiosa passa pelo reconhecimento pleno dos terreiros afro-brasileiros como legítimas comunidades religiosas, tais como outras quaisquer. Isso implica, evidentemente, a afirmação da convivência em sociedade não apenas entre indivíduos diferentes, mas também entre grupos distintos, inclusive os não cristãos. Cada qual a seu modo, com características organizacionais diferentes – CCIR, Conic, Reju e Koinonia –, são quatro entidades ecumênicas que vêm tendo certo destaque no país em termos da busca de reação à intolerância religiosa, sofrida muito predominantemente por candomblecistas da parte de segmentos pentecostais. São atores religiosos tentando, através de gestos solidários concretos, fazer frente a um problema de natureza religiosa, que tem se combinado, nos últimos anos e cada vez mais, com traços de criminalidade violenta.

Antes circunscrito a ativistas da Igreja Católica e das denominações protestantes históricas, o movimento ecumênico, de modo ainda tímido, busca envolver denominações pentecostais e, mais que isso, abranger, de alguma maneira, candomblecistas e umbandistas, na perspectiva de um amplo diálogo inter-religioso (Teixeira, 1993). Trata-se, portanto, da tentativa de ampliação do ecumenismo, em prol da defesa dos direitos humanos, buscando abarcar, de alguma maneira, os grupos não cristãos, com destaque para os adeptos dos cultos afro-brasileiros. O acirramento da violenta intolerância religiosa vem demandando tal posicionamento com perspectiva solidária mais ampla.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo de. (1996), *A universalização do Reino de Deus*. 127 p. Campinas, dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- ALMEIDA, Ronaldo de. (2009), *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo, Terceiro Nome e Fapesp.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. (2019), *Racismo estrutural*. São Paulo, Pólen.
- ANDREOLA, Balduino A & RIBEIRO, Mario Bueno. (2005), *Andarilho da esperança: Paulo Freire no CMI*. São Paulo, Aste.
- ASSET. (1986), *Identidade negra e religião: consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina*. Rio de Janeiro, Cedi; São Paulo, Liberdade.
- BASTIAN, Jean-Pierre. (1997), “La dérégulation religieuse de l’Amérique Latine”. *Problèmes d’Amérique Latine: La diversification du religieux en Amérique latine – a propos de l’expansion des pentecôtismes*, 24, pp. 3-16.
- BIRMAN, Patrícia. (2006), “Percurso afro e conexões sociais: negritude, pentecostalismo e espiritualidades”. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, pp. 189-205.
- CHAGAS, Camila & GUALBERTO, Ana. (2019), *Caminhos abertos para superar o ódio e a intolerância religiosa na Bahia*. Rio de Janeiro, Fundação Heinrich Böll. Disponível em: https://koinonia.org.br/wp-content/uploads/2019/01/boll_relatorio_abrindo_final.pdf, consultado em 28/10/2020.
- COLET, Raquel de Fatima. (2016), *Rede Ecumênica de Juventude: memória, identidade e atuação no movimento ecumênico brasileiro*. 149 p. Curitiba, dissertação de mestrado, Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
- CONIC. (2017), “Relatório de atividades 2015-2016”. Disponível em: <https://conic.org.br/portal/noticias/2327-relatorio-de-atividades-do-conic-2015-2016>, consultado em 30/5/2020.
- DEUS, Lucas Obalera de. (2019), “Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso”. Rio de Janeiro, Fundação Heinrich Böll Disponível em: https://br.boell.org/sites/default/files/caderno_religiao_e_politica_lucas_de_deus_boll_brasil_.pdf, consultado em 31/10/2020.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. (2008), *A igreja como refúgio e a Bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão*. São Paulo, Humanitas, 2008.
- FERNANDES, Nathália Vince E. (2017), “A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana”. *Revista Calandu*, 1 (1): 117-136.
- FERNANDES, Sílvia Regina Alves. (2015), “Sociologia da religião, pluralismos e intolerâncias: pautas contemporâneas”. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*, 5 (2): 289-308.
- FONSECA, Alexandre Brasil et al. (2016), *Direitos Humanos e diversidade religiosa: experiências de diálogo*. Brasília, SDH/PR.

- FONSECA, Alexandre Brasil. (2018), “Primeiras análises dos dados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015)”. In: VALOIS, Luislinda (org.). *Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil*. Brasília, Ministério dos Direitos Humanos, pp. 22-47.
- GIUMBELLI, Emerson. (2003), “Liberdade religiosa no Brasil contemporâneo: uma discussão a partir do caso da Igreja Universal do Reino de Deus”. In: LIMA, Roberto Kant de (org.). *Antropologia e Direitos Humanos*, 2. Niterói, EDUFF.
- LIMA, Lana Lage Da Gama *et al.* (2013), “Racismo e discriminação religiosa em Campos dos Goytacazes: as dificuldades na aplicação da Lei Caó”. *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*, 1 (1): 38-47.
- MAGGIE, Yvone. (1992), *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- MARIANO, Ricardo. (1999), *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola.
- MARIANO, Ricardo. (2003), “Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais”. *Debates do NER*, 4 (4): 21-34.
- MATTA, Roberto da. (1981), *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. (2010), “Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro”. *Anuário Antropológico*, 29 (2): 125-152.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de & BONIOLO, Roberta Machado. (2017), “‘Em público, é preciso se unir’: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro”. *Religião & Sociedade*, 37 (2): 86-119.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de *et al.* (2017), “Conciliação no papel: o tratamento dado aos casos de intolerância religiosa em Juizados Especiais Criminais no Rio de Janeiro”. *Confluências: Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*, 18 (2): 21-43.
- MOURA, Damaris. (2018), “Desafios na promoção da tolerância religiosa”. In: VALOIS, Luislinda (org.). *Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil*. Brasília, Ministério dos Direitos Humanos, pp. 108-114.
- MUÑOZ, Manuel Alfonso Díaz. (2014), “Religião e multiculturalidade: o diálogo, categoria central na teologia contemporânea”. *Revista de Educação do Cogeime*, 23 (44): 85-101.
- OLIVEIRA, Ariadene Moreira Basílio de. (2017), *Religiões afro-brasileiras e racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. 102 p. Brasília, dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade de Brasília.
- ORO, Ari Pedro. (2007), “Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp, pp. 29-70.
- ORO, Ari Pedro & BEM, Daniel F. de. (2008), “A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje”. *Ciências & Letras*, 44: 301-318.

- PASSOS, João Décio. (2017), “Intolerância religiosa: mecanismos e antídotos”. *Rever*, 17 (3): 12-27.
- PESSOA, Henrique. (2009), “A atuação cidadã na Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro no combate à intolerância religiosa”. In: SANTOS, Ivanir dos & ESTEVES FILHO, Astrogildo (orgs.). *Intolerância religiosa x democracia*. Rio de Janeiro, Ceap, 2009.
- PRANDI, Reginaldo. (2013), “As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio”. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes, pp. 203-218.
- RANGEL, Victor Cesar Torres de Mello. (2013), “Nem tudo é mediável”: a invisibilidade dos conflitos religiosos e as formas de administração de conflitos de pacificação social (mediação e conciliação) no Rio de Janeiro. Niterói, dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. (1990), “Igreja Pentecostal Deus é Amor”. *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil – Cadernos do Iser*, 23: 59-63.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2013), *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo, Cortez.
- SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. (2009), *Direitos humanos e as práticas de racismo: o que faremos com os brancos racistas?*. Brasília, tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. (2019), *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. (2007a). *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. (2007b), “Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo”. *Mana*, 13 (1): 207-236.
- SOUZA, André Ricardo de *et al.* (2019), “Percurso do Diabo e seus papéis nas igrejas neopentecostais”. *Horizonte Antropológico*, 25 (53): 385-410.
- TEIXEIRA, Faustino. (1993), *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo, Paulinas.
- VALOIS, Luislinda (org). (2018), *Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil*. Brasília, Ministério dos Direitos Humanos.
- VITAL DA CUNHA, Christina. (2014), “Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas”. *Religião & Sociedade*, 34 (1): 61-93.
- VITAL DA CUNHA, Christina. (2015), *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro, Garamond.

Resumo

A busca ecumênica de apoio aos adeptos dos cultos afro-brasileiros vitimados por intolerância

O artigo aborda a intolerância religiosa sofrida por adeptos dos cultos afro-brasileiros e a busca de enfrentamento dessa realidade por parte de quatro organizações ecumênicas com relevância nacional. Elaborado com base em pesquisa de campo e consulta a documentos, o texto aponta dados da escalada agressiva no meio evangélico em relação a tais indivíduos, algo que problematiza a ideia de pluralismo religioso no Brasil em face do pequeno contingente não cristão e da intimidação à liberdade de culto. As entidades pesquisadas buscam, de algum modo, alargar a compreensão do ecumenismo para além das igrejas cristãs, ressaltando a necessidade de defesa dos direitos humanos.

Palavras-chave: Cultos afro-brasileiros; Evangélicos; Intolerância religiosa; Ecumenismo; Direitos humanos.

Abstract

The ecumenical search for support to followers of Afro-Brazilian cults victimized by intolerance

This article approaches the religious intolerance suffered by followers of Afro-Brazilian cults and the way four ecumenical organizations with national importance have been face the problem. Prepared baed on field research and consultation of documents, the text points out data on increasing aggressive actions by evangelicals in relation to such individuals, something that problematizes the idea of religious pluralismo in Brazil in face of the small non-Christian contingente and the intimidation to worship freedom. The researched organizations, in some way, have widen the understanding of ecumenism beyond the Crhrstian churches, emphasizing the necessity of defending human rights.

Keywords: Afro-Brazilian cults; Evangelicals; Religious Intolerance; Ecumenismo; Human rights.

Texto recebido em 16/12/2020 e aprovado em 20/9/2021.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.180036.

ANDRÉ RICARDO DE SOUZA é doutor em sociologia pela Univeridade de São Paulo e professor associado do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: anrisouza@uol.com.br.



Escravidão emoldurada

Entre noções locais de cativo e definições legais de escravidão contemporânea

Patricia Trindade Maranhão Costa*

<https://orcid.org/0000-0002-8710-8502>

Nina e Francisco (nomes fictícios) eram trabalhadores rurais, não brancos, que em meados dos anos 2000 atuavam nas lavouras de café no Alto do Paranaíba, região oeste do estado de Minas Gerais. Além da atividade laboral, partilhavam a prática devocional da congada realizada no catolicismo popular brasileiro e fundamentada na experiência da escravidão que, entre os/as congadeiros/as, é expressa pela categoria *cativo*. Ambos carregavam na memória individual e familiar experiências contemporâneas de trabalho associadas ao *cativo*. Elas foram vividas no trabalho rural, pelo pai de Francisco, e no trabalho doméstico realizado por Nina durante sua infância e juventude.

Suas histórias, além dos dados e informações aqui apresentados, decorrem de pesquisa etnográfica realizada em 2004 sobre os congados mineiros na região, que permitiu reconhecer a importância da escravidão enquanto moldura interpretativa que atribui sentido às experiências atuais de trabalho¹. Elaborada a partir de um rito

* Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

1. A pesquisa etnográfica realizada na região do Alto do Paranaíba, oeste de Minas Gerais, pretendeu responder a indagações teóricas que, de forma simples e resumida, procuravam a África no Brasil ou, mais particularmente, buscavam diferentes expressões das culturas africanas em Minas Gerais, estado apresentado por Bastide e Fernandes (1955, p. 103), ao lado de Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo, como uma *província negreira da nação*. Se era comum o esforço analítico de buscar a África na Bahia, por que não realizá-lo a partir de Minas Gerais? A herança africana possivelmente estaria imiscuída a aspectos herdados da escravidão e, desse modo, fazia sentido analisar cidades em que a presença da escravidão africana tivesse sido significativa. Procuravam-se contextos que possibilitassem identificar quais estratégias de re-

da cultura popular, que contesta as desigualdades de uma estrutura social rigidamente assimétrica, essa moldura possibilita identificar a injustiça e a exploração de situações laborais. O que revela formas contemporâneas de escravidão previstas na legislação nacional e outras não abarcadas por esta.

As histórias de Nina e Francisco são emblemáticas de situações que estabelecem pressupostos de inferioridade aos/às trabalhadores/as e viabilizam distintas formas de controle que restringem significativamente suas liberdades individuais, para fins de exploração do seu trabalho. Por isso, podem ser consideradas casos de escravidão contemporânea (Bales, 2012, p. 283). Ao mesmo tempo, não são formas individuais e excepcionais de subserviência e exploração, mas práticas estabelecidas e recorrentes que mantêm uma estrutura social e econômica, bem como que se imiscuem em relações de classe marcadamente desiguais nessa estrutura.

Reconhecer formas contemporâneas de escravidão nas histórias abordadas impede que a análise incorra no risco apontado por Meillassoux (1991, p. 9) de esmiuçar uma definição de escravizado sem caracterizar a escravidão como um sistema social. A libertação de Madalena Gordiano, em dezembro de 2020, trabalhadora doméstica de 46 anos submetida a condições de escravidão por 38 anos na cidade de Patos de Minas-MG², ou, ainda, a libertação de catorze trabalhadores, em agosto de 2020, em uma fazenda no Maranhão, que, além de escravizados, podiam ouvir do produtor: *Eu quero meus dez trabalhadores! Cadê os cinco que eu comprei?*³, apontam para a pertinência e a atualidade das histórias de Nina e Francisco. Entender as práticas e os significados do *cativeiro* vividos nas situações por eles narradas revela a persistência da escravidão nos termos daqueles que a sofreram.

A partir das duas histórias este artigo analisará: como a escravidão emerge como enquadramento organizador de experiências contemporâneas de privação e exploração; que formas de escravidão contemporânea são reveladas nas situações de *cativeiro* narradas; e como essas práticas desafiam a adequação do dispositivo legal brasileiro, expresso no Artigo 149 do Código Penal, para criminalizar as

sistência à discriminação poderiam ser elaboradas pela parcela não branca de cidades mineiras. Indagava se essas estratégias não estariam ligadas à construção de uma tradição ou um mito – e um rito – de origem ligados à ancestralidade africana. Durante a pesquisa de campo realizada em 2004, quando residi na cidade de Serra do Salitre, aquelas indagações iniciais foram paulatinamente desconstruídas. A escravidão lembrada e periodicamente atualizada nos congados, ao invés da ancestralidade africana, aparecia como experiência central para a realização de estratégias de resistência e contestação das desigualdades sociais, bem como para a elaboração de uma cosmologia sociocultural em que o negro e/ou o descendente de escravos aparece de forma efetiva e socialmente reconhecida (Costa, 2012, p. 15).

2. Conferir: “MG: após 38 anos, mulher em condições semelhantes a escravidão é libertada” (2020).

3. Conferir: “‘Cadê os cinco que eu comprei?’: pandemia acentua retomada da escravidão no país” (Stropasolas, 2020).

“condições análogas à escravidão” vigentes no país e proteger os/as sobreviventes e vulneráveis.

Sua contribuição destina-se aos estudos sobre os elementos constitutivos da escravidão e suas definições legais, considerando sua pertinência para interpretar a realidade atual. Nesse sentido, o artigo segue os estudos históricos de Scott (2012 e 2013) sobre manifestações de escravidão quando o *status* jurídico de escravo foi legalmente abolido. Da mesma forma, acompanha as análises sociológicas de Quirk (2012) e Bales (2012), sobre a relevância da definição de escravidão contida na Convenção sobre a Escravatura de 1926⁴, bem como de Cullen (2012) sobre a centralidade do aspecto controle para identificar a escravidão em diferentes formas de exploração. Como contraponto serão mencionadas críticas à Convenção de 1926, destacadas por Miers (2005) e Botte (2005), quanto à impossibilidade de ela fornecer uma definição consensual de escravidão capaz de abarcar situações enraizadas e díspares no cenário internacional. O que impede a adoção de medidas corretivas particulares por parte dos Estados que assumem o compromisso de abolir a prática nos termos definidos pelo tratado internacional.

Além disso, o artigo visa a contribuir para a formulação de repostas necessárias às questões igualmente feitas por esses/as autores/as: O que é escravidão? É possível identificá-la na contemporaneidade em contextos em que foi legalmente abolida? A noção de moldura utilizada por Trajano Filho (2011), os estudos de Patterson (1982) e Bales (2000 e 2012) sobre os elementos constitutivos da relação de escravidão, as diretrizes Bellagio-Harvard (2012)⁵ sobre os parâmetros jurídicos de escravidão, bem como as discussões de Scott (2013), Kalil e Gurjão (2018) sobre a adequação do dispositivo legal brasileiro para abordar situações contemporâneas serão orientadores desta análise. A eficácia da lei será analisada quanto a sua capacidade de corresponder à realidade objetiva em que opera, o que dialoga com os estudos sobre consciência legal (*legal consciousness*) abordados por Silbey (2005), cujo foco era a análise da manutenção do poder institucional da lei frente à lacuna presente entre a lei nos livros e a lei em ação (Silbey, 2005, p. 323). Sugere-se que o *cativo* como moldura cultural pode contribuir para a consistência e a coerência entre a lei, seus usos e os fatos concretos sobre os quais ela deve atuar.

4. Convenção de 1926 e seu suplemento elaborado em 1956, conferir: http://pfdc.pgr.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/trabalho-escravo/convencao_escravatura_genebra_1926.pdf, consultado em 11/2/2021.

5. *The Bellagio-Harvard Guidelines on the Legal Parameters of Slavery*. Disponível em: https://glc.yale.edu/sites/default/files/pdf/the_bellagio_harvard_guidelines_on_the_legal_parameters_of_slavery.pdf, consultado em 10/3/2021.

O cativoiro como moldura

Difundida em quase todo o território nacional, em áreas rurais, urbanas e nas periferias das grandes cidades, a congada é uma manifestação artística de cunho religioso. É constituída por diversos grupos que durante as festas religiosas, sobretudo em homenagem à N. Sra. do Rosário, tocam e dançam em diferentes ritmos e estilos (catopés, moçambiques, congos e vilões), além de cantarem versos que lembram a escravidão e louvam a santa.

A partir de narrativas amplamente partilhadas pelos/as praticantes da congada, a santa branca apareceu para os/as escravizados/as e se manteve ao seu lado nos momentos de dor, embora os/as senhores/as tentassem carregá-la para uma capela construída em sua homenagem. Sua transferência definitiva para a igreja só foi possível quando os/as cativos/as a conduziram em meio a seus cantos e danças próprios⁶. A preferência da santa pelos/as escravizados/as os/as transformou no *povo de Nossa Senhora, Filhos/as do Rosário*, devolvendo-lhes, assim, a condição humana que a situação do cativoiro lhes havia negado. A igualdade de condição é instaurada entre senhores/as e cativos/as, ainda que restrita ao momento.

A dança dos/as escravos/as permaneceu nos grupos de congada, pensados hoje como formas únicas de devoção à N. Sra. do Rosário. A atualização periódica do evento ocorre em festas religiosas. Isso permite reavivar entre os congadeiros/as a consciência de igualdade estabelecida por intermédio da santa entre escravizados/as e senhores/as, e que hoje pode ser transposta para a relação entre patrões/oas e empregados/as. Essa lembrança é parte indissociada das performances rituais realizadas pelos congados e encerra um potencial contestador das desigualdades sociais⁷ (Costa, 2012, pp. 29-30). Ao atualizar um mito de origem que confere e ressalta a capacidade de agir dos/as escravizados/as, os/as congadeiros/as criam um campo semântico que lhes permite questionar as rígidas posições sociais vigentes no passado e no presente e, a partir disso, identificar, denominar e denunciar situações contemporâneas associadas à escravidão.

Se a escravidão é a principal referência para pensar a congada, no Alto do Paranaíba ela é expressa a partir da categoria *cativoiro* e se constitui num conjunto de ideias sobre um contexto marcado pela exploração, discriminação, maus-tratos, falta de liberdade e de autonomia produtiva (*Idem*, p. 35). Via de regra, refere-se a um período de tem-

6. Narrativas sobre esse evento mítico são compartilhadas pelos congadeiros de outras partes do território nacional, o que é considerado característica específica e restrita à congada (Brandão, 1974 e 1985).

7. Sobre o aspecto performativo dos ritos, ou sobre a propriedade dos ritos de alcançarem uma mudança de estado ou de “fazerem algo” efetivamente pela combinação de palavras e ações, conferir Tambiah (1985).

po ligado ao passado. Pode ser um passado distante, quando associado à escravidão do período colonial que afetou principalmente os/as escravizados/as trazidos/as da África e seus descendentes, ou um passado próximo, quando não havia escravidão legalizada, mas situações que resultaram na privação de liberdade e na exploração do trabalho de sujeitos formalmente considerados livres. Este foi o caso de trabalhadores/as rurais vindos, sobretudo, do nordeste do Brasil, que muitos anos após a abolição foram trabalhar nas fazendas de café do Alto do Paranaíba sendo submetidos a semelhantes privações e discriminações. O *cativeiro*, desse modo, fala de uma situação que estabelece certos pressupostos de inferioridade aos /às escravizados/as e que na região atingiu preferencialmente, mas não exclusivamente, os/as negros/as.

A escravidão, portanto, aparece como evento, que é parte de um passado histórico, e como moldura que ajuda os sujeitos de hoje a pensar experiências de exploração e privação vividas, sobretudo, no âmbito do trabalho. A noção de moldura refere-se à ferramenta analítica utilizada por Trajano Filho (2011) nos estudos sobre os festejos das tabancas que se realizam periodicamente em Cabo Verde. Essa noção foi inspirada nos conceitos de *frame (work)* e *keying* desenvolvidos por Goffman (1986 *apud* Trajano Filho, 2011) para falar das estruturas que organizam as experiências das pessoas, fornecendo os esquemas de interpretação utilizados para definir e dar sentido às situações sociais em que estão envolvidas. É por meio dessas molduras ou enquadramentos (*frames*) que os sujeitos percebem, identificam, localizam e nomeiam as atividades em que estão inseridos. As várias molduras de uma sociedade funcionam como modelos que podem ser transformados, dando sentido e organizando a experiência dos sujeitos em outras situações e gerando novos enquadramentos.

A atualização dessa moldura parece estar refletida na utilização da categoria *cativeiro* pelos/as congadeiros/as para pensar situações presentes marcadas pela exploração no trabalho. Tais situações podem ser tipificadas no artigo n. 149 do Código Penal Brasileiro, que criminaliza práticas que submetem os/as trabalhadores/as a “condições análogas à escravidão”. Estas são caracterizadas pela presença de condições degradantes de trabalho, jornadas exaustivas, trabalho forçado ou cerceamento da liberdade, seja em razão de dívida, por restrição ao uso de transporte, pela manutenção de vigilância ostensiva ou pela retenção de documentos e objetos pessoais, conforme o texto da lei⁸. O *cativeiro* e as “condições análogas à escravidão” sugerem possíveis maneiras pelas quais a escravidão legalizada ocorrida no Brasil pode ser acionada para denominar e dar sentido às circunstâncias encontradas hoje.

8. Ver: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. “Lei n. 10.803, de 11 de dezembro de 2003”. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.803.htm, consultado em 4/2/2021.

No entanto, a expressão “análoga” utilizada na lei marca a diferença entre a escravidão legalizada e a contemporânea, com o objetivo de desconstruir o estereótipo do escravo colonial, acorrentado e submetido às senzalas, na medida em que não corresponde exatamente às condições em que são encontradas e resgatadas as vítimas da escravidão contemporânea no Brasil (Melo, 2007). Esse estereótipo foi desconstruído no texto da lei para evitar que situações de escravidão contemporânea que não correspondessem a essa imagem pudessem ser descartadas por operadores do Direito, deixando de ser punidas a pretexto de não corresponderem àquela imagem estereotipada (Costa, 2010).

Na congada estão atualmente reunidos todos/as aqueles/as que identificam nas suas histórias individuais ou familiares situações de privação associadas ao *cativeiro* ou interpretadas a partir da experiência da escravidão. Os congados agregam, por isso, os descendentes dos *antigos escravos* ou dos *negros cativos* que construíram as cidades e fazendas do Alto do Paranaíba, bem como reúnem filhos/as e netos/as daqueles/as trabalhadores/as que reconhecem a escravidão como parte do seu passado de grupo.

Os cativeiros de Nina e Francisco

Nina pertence a uma família originária da região. Sua bisavó estava entre os/as *antigos/as escravos/as* que construíram as primeiras fazendas e cidades do Alto do Paranaíba, além de ter ajudado a manter as famílias proprietárias daquelas terras. Semelhante a outros/as escravizados/as, sua bisavó trazia marcas físicas e psicológicas do período de escravidão e que afetavam muito a família, como a reprodução, entre os membros da própria família, de um padrão de maus-tratos sofridos naquele contexto (Costa, 2012). Outra característica partilhada pelos/as descendentes dos *antigos escravos* é a vulnerabilidade social e econômica decorrente da ausência de meios de vida e da dificuldade de acesso a oportunidades (educação, saúde, emprego, assistência e previdência social) que lhes permitissem assegurar a sobrevivência da família de forma contínua.

Tais vulnerabilidades decorrem do processo social que acompanhou a transformação dos *antigos escravos* em trabalhadores/as livres na região. Sem recursos para a aquisição de terras e outros meios de produção logo após a abolição, em 1888, sua sobrevivência permaneceu atrelada ao trabalho nas fazendas, transformando-os/as em agregados/as das mesmas. Paradoxalmente, a “lei de usucapião”, oficialmente instituída no Brasil pelo Código Civil de 1916⁹, fez com que esses/as trabalhadores/as rurais fossem expulsos do campo. A lei permitia a reivindicação do título

9. Conferir: “Origem histórica da usucapião” (Barbosa, 2016).

de propriedade por meio da ocupação e do trabalho contínuos comprovadamente realizados em uma área rural, de até 25 hectares, durante cinco anos ininterruptos¹⁰.

A possibilidade de ter parte das fazendas legalmente apropriadas pelas famílias que viveram e trabalharam nessas terras por mais de vinte anos, primeiro na condição de escravizados/as e, posteriormente, como trabalhadores/as livres, levou à expulsão dessas famílias para as cidades próximas. Estas se tornaram a periferia urbana daquelas propriedades rurais ou cidades-dormitório que abrigavam trabalhadores/as, cuja sobrevivência permanecia vinculada ao trabalho nas fazendas e que agora seria realizado de forma sazonal na condição de boia-fria.

De forma paralela, a decadência econômica instalou-se gradualmente na região devido às dificuldades de administrar as fazendas e à divisão das terras entre inúmeros herdeiros, restringindo as possibilidades de trabalho rural. Isso vulnerabilizou sobremaneira as famílias de descendentes dos/as *antigos/as escravos/as*, ameaçando sua sobrevivência pela escassez de renda proveniente do trabalho e pela impossibilidade de acesso a bens e serviços sociais básicos. Um estado de carência material e de privação de capacidades para o exercício de uma vida digna foi tomando a região, culminando em um processo migratório que dividiu essas famílias e espalhou seus/as membros/as para outras regiões de Minas Gerais e do país.

As vulnerabilidades sociais que afetaram a população local desprovida de terras abarcaram três sentidos: 1) ausência ou escassez de renda; 2) falta de acesso a serviços sociais básicos; e 3) privação de capacidades (Carneiro, 2005). Este último, inspirado na noção de pobreza desenvolvida por Amartya Sen (2010), refere-se à impossibilidade de as pessoas desenvolverem suas capacidades básicas, o que impede a expansão das liberdades individuais, como a liberdade de escolha sobre o que fazer e o que deixar de fazer (Chaves, 2018, p. 78). Essa vulnerabilidade foi ali exacerbada e criou as condições favoráveis para que o trabalho dos/as que não possuíam terras fosse realizado sob exploração e servidão.

Esse foi o caso da família de Nina, que permaneceu morando na cidade de Serra do Salitre em situação de pobreza, vivida de forma intergeracional, além da carência de renda. Foi a partir dela que a mãe de Nina permitiu que a filha, ainda criança, fosse morar na casa de uma família afluenta da cidade e com a qual mantinha um vínculo de compadrio. De afilhada, Nina tornou-se *criada* da família que a adotou, sendo responsável, primeiro, pelas tarefas ligadas ao cuidado de outras crianças e, posteriormente, por todos os serviços domésticos. Em troca, recebia alimentação e vestuário sem qualquer remuneração monetária. Sua entrada e saída de casa eram reguladas pelos/as patrões/oas. Além disso, Nina considerava-se afetivamente captu-

10. *Idem*.

rada por aqueles/as que a criavam: *parece que o carinho cativa a gente, né?*, afirmava ao justificar sua permanência em uma situação tida por ela como uma forma de *cativeiro* (Costa, 2012, pp. 45-46).

O *criado*, semelhante à categoria *cativo*, proveniente de *cativeiro*, condensa significados ligados à hierarquia e à afetividade. Ao mesmo tempo que o/a *criado/a* cuida da casa e da sua reprodução física, ele/a é sustentado/a e sente-se cuidado/a pela família dos/as patrões/as (*Idem*). O afeto que permeia a situação transforma-se em um sentimento de dívida e gratidão que aprisiona moralmente os/as *criados/as* numa relação de exploração. A dívida moral traduz-se no compromisso de lealdade e reforça a subordinação ao/à patrão/a, impedindo a ruptura com a dominação¹¹. A lealdade foi uma forma bastante eficaz de controle sobre Nina. Ela foi forjada durante sua condição de *criada*, mas foi impulsionada pelo compadrio instaurado numa relação fortemente assimétrica mantida entre a família de Nina e a de seus patrões/as naquela estrutura social. Isso forneceu a base sobre a qual a relação de trabalho foi posteriormente estabelecida.

Vale notar que o compadrio é um vínculo moral respaldado por noções religiosas e remete a um laço consanguíneo que auxilia na manutenção física dos/as afilhados/as. Há, portanto, imensa responsabilidade atribuída ao elo instaurado e que acaba naturalizando a situação da criança *criada*. Em um contexto em que acidentes de trabalho e adoecimentos decorrentes da falta de saneamento básico e de acesso a serviços de saúde aumentam a taxa de mortalidade entre pobres, é elevada a possibilidade de uma criança ser criada pelos padrinhos e madrinhas. Se o compadrio foi estabelecido entre famílias situadas em posições simétricas, o/a afilhado/a poderá ser percebido/a como filho/a e irmão/ã na família que o/a acolhe.

Por outro lado, se há desigualdade de poder e posição entre as famílias, o compadrio é associado a laços verticais (patronagem), impedindo uma troca simétrica entre as partes envolvidas. Enquanto uma família afluenta pode oferecer coisas imediatamente tangíveis, como ajuda econômica e trabalho em troca de sustento, famílias como as de Nina só conseguem retornar o apoio a partir de vantagens intangíveis, como o compromisso de lealdade.

A extrema vulnerabilidade cria as condições materiais para que a oferta de trabalho a uma criança seja percebida como dádiva por quem a recebe, dada a dificuldade de sobrevivência e manutenção dessa criança na casa materna. Da mesma forma, a impossibilidade de a família de Nina e de tantas outras estabelecerem uma troca

11. Sobre a dívida moral como fator de imobilização do/a trabalhador/a em uma situação de trabalho, ver Esterici (1999, p. 102), para quem essa dívida implica não apenas a prestação compulsória de trabalho, mas a lealdade com o patrão.

recíproca com amigos/as e compadres situados em posições hierarquicamente superiores cria as condições morais para que o *criado* se torne uma situação recorrente e aceitável por todas as partes. No compadrio vertical forma-se o *criado*, uma relação de trabalho associada ao *cativeiro* por quem a viveu. Nela o/a padrinho e madrinha tornam-se uma mistura de pai/mãe e patrão/oa, denotando a ambivalência de uma relação de poder e dominação dotada de afetividade, controle e exploração.

Se a patronagem, ou a relação patrão-cliente, ocorre quando uma amizade instrumental, cujo objetivo é obter acesso a recursos (materiais e sociais), atinge seu ponto máximo de desequilíbrio e assimetria (Wolf [1966] *apud* Feldman-Bianco e Ribeiro, 2003, p. 108), o *cativeiro* do *criado* expressa a exacerbação dessa assimetria e sua apropriação numa relação abusiva de trabalho. Seus componentes emocionais (afeto e gratidão) criam uma dívida impagável, incapaz de ser mensurada, e socialmente aceita.

O *cativeiro* narrado por Francisco é igualmente baseado em uma dívida. Esta, no entanto, é quantificável, pois se baseia nos préstimos materiais e financeiros oferecidos por um patrão aos trabalhadores rurais vindos de fora para trabalhar nas plantações de café do Alto do Paranaíba. A impossibilidade de pagamento, dada a assimetria entre o valor cobrado pelo que foi emprestado e aquele obtido a partir do trabalho na lavoura, os aprisionou a uma relação de trabalho, viabilizando sua exploração e o controle das suas ações.

O *cativeiro* narrado por Francisco refere-se à experiência vivida pelo seu pai e que resultou na instalação da família na cidade de Serra do Salitre. Originário do estado da Bahia, o pai de Francisco recebeu a oferta para trabalhar nas terras distantes do Ato do Paranaíba. Estas eram originalmente destinadas à pecuária de bovinos e suínos. Na década de 1970, com a queda do preço da terra, foram compradas por produtores oriundos de outros estados. Primeiro, foram destinadas ao plantio de hortaliças e posteriormente do café, cujo sucesso das primeiras safras atraiu um número cada vez maior de produtores e deu novo impulso à economia local. Paulatinamente, o café substituiu as outras atividades agropecuárias ainda vigentes, e o produto se tornou internacionalmente reconhecido por selo de qualidade atribuído ao café da região.

A ascensão dessa atividade produtiva gerou demanda crescente por mão de obra para o trabalho na lavoura, levando à importação de trabalhadores, pois grande parte dos/as trabalhadores/as locais haviam emigrado anteriormente. O pai de Francisco estava entre os homens adultos atraídos por promessas de trabalho e emprego nas fazendas de café. Ao chegar à região, descobriu estar em um *caminhão de baianos comprado por um fazendeiro* (Costa, 2012, p. 35). A compra era consequência da crescente dívida financeira contraída por ele e pelos demais trabalhadores vindos de fora. A passagem de ida, o que foi consumido durante a viagem e o necessário para

ali viver e se instalar eram adiantamentos fornecidos pelo patrão, via de regra a um valor superfaturado, e cujo pagamento deveria ser descontado do salário. Essa prática, denominada *truck system* ou política do barracão, é recorrente em diferentes regiões do país e consiste em fator de privação de liberdade para inúmeros/as trabalhadores/as (Melo, 2007). Sua presença acarreta a “escravidão por dívida”¹².

Deixar a fazenda só seria possível quando a dívida fosse quitada. O desequilíbrio entre o valor dos bens adquiridos na fazenda e o baixo valor do salário criava uma dívida financeira crescente e impagável, tornando-a instrumento de controle e de exploração dos/as trabalhadores/as. Ter sido *comprado* não significava naquele contexto que o pai de Francisco e seus companheiros eram parte de um sistema que os tornava mercadoria com valor de troca, pois eles não eram vendidos a outros fazendeiros, mas significava a sua extrema subordinação a uma relação de trabalho em que a vontade do/a trabalhador/a era irrelevante, seja quanto às condições laborais que lhes eram impostas, como o endividamento progressivo, ou quanto à sua capacidade de deixar aquela situação.

Todos foram reduzidos a ferramentas de produção destinadas ao uso do patrão conforme sua conveniência. Se em um primeiro momento a ausência de meios de sobrevivência obrigou o pai de Francisco a deixar seu lugar de origem, tornando-o vulnerável para situações de exploração, no *cativeiro* ele ainda perdeu o fruto do seu trabalho, já que o salário era quase integralmente apropriado para o pagamento da dívida. Nessa dinâmica, o *cativeiro* aparecia como parte de uma situação de acumulação primitiva, em que o/a trabalhador/a, além de perder seus meios de vida, perde sua força de trabalho, que é super explorada a ponto de comprometer sua própria sobrevivência ou a de sua família (Martins, 1994).

O investimento sobre as condições de trabalho era baixo, permitindo a maximização do lucro obtido pelo uso dessa mão de obra. Quando o trabalhador perdia seu valor de uso, em caso de adoecimento ou morte por acidentes de trabalho, ele podia ser facilmente substituído por outro trabalhador vulnerável, oriundo de lugares igualmente empobrecidos, sem alternativas de sobrevivência e sem acesso a oportunidades para o desenvolvimento de suas capacidades.

Para Francisco, as circunstâncias de trabalho vividas pelo pai constituíam formas de *cativeiro* ocorridas na atualidade. Não receber o pagamento, ou não recebê-lo em dinheiro, ter a entrada e a saída do trabalho rigorosamente controladas são práticas que destituem os/as empregados/as da sua autonomia, a exemplo do que ocorria com os *antigos cativos* (Costa, 2012). Os *cativeiros* narrados, no entanto, não são

12. Sobre a escravidão por dívida realizada no Brasil recomendo os trabalhos seminais de Martins (1994), Esterici (1999) e Figueira (2004).

reminiscências do passado, mas formas atuais de exploração e subordinação. Elas são parte de um sistema social que coloca à disposição, por diferentes meios, os corpos e o trabalho de pessoas econômica e socialmente vulneráveis para quem quiser deles usufruir, lucrar ou obter vantagens (materiais ou não). Usar o termo *cativeiro* para falar dessas experiências não constitui anacronismo, como podem supor alguns historiadores, mas analogia, configurada pela moldura da escravidão, para denunciar a gravidade e a injustiça de situações contemporâneas de trabalho¹³.

O cativeiro como escravidão contemporânea

As definições sociológicas de escravidão focam sobre critérios essenciais da escravidão e padrões mais amplos sobre os quais esses critérios agem através do tempo e das culturas¹⁴. Para Bales (2012, p. 283), o essencial sobre a escravidão é o controle exercido sobre uma pessoa, de modo a privá-la significativamente de sua liberdade individual, com o objetivo de exploração. As histórias de Nina e Francisco revelam diferentes formas de controle: uma é objetiva e foi realizada pelo endividamento financeiro do pai de Francisco, a outra é subjetiva e ocorreu a partir de mecanismos sutis de sujeição e subordinação exercidos sobre Nina, por meio do seu compromisso de lealdade perante os/as patrões/oas, decorrente da dívida moral que ela supunha ter contraído.

Nas duas situações, houve a privação da liberdade de ir e vir, ainda que a vigilância sobre os corpos não precisasse ser ostensiva, pois as dívidas eram suficientes para mantê-los atados àquelas relações de trabalho. Era possível exercer controle na medida em que a vulnerabilidade vivida antes do *cativeiro* havia destituído Nina e o pai de Francisco da liberdade de escolha sobre o trabalho a ser realizado e em quais condições desempenhá-lo. Essa vulnerabilidade viabilizou sua sujeição a situações exploratórias, que não lhes permitiam escolher as condições para dispor e vender o seu trabalho, bem como usufruir do seu fruto, seja na forma de salário ou de outros direitos decorrentes das relações trabalhistas. Enquanto tal, Nina e o pai de Francisco deixaram de ser sujeitos de direitos, passando a objetos sobre os quais eram exercidos poderes normalmente atribuídos ao direito de propriedade, como o uso, o benefício e a disposição de seus corpos e força de trabalho, independente

13. Dentre os historiadores que criticam os usos do termo *escravidão*, especificamente *trabalho escravo*, para falar de situações contemporâneas, cito Paiva (2005). Para ele, retomar a categoria escravo atribuiria ao/a trabalhador/a atualmente explorado/a características atribuídas ao escravo do passado, desprezando sua agencialidade e vitimizandando homens e mulheres do passado e do presente.

14. Sobre a análise das características da escravidão e sua diversidade histórica e cultural, recomendo Patterson (1982) e Meillassoux (1991).

da sua vontade¹⁵. Isso os privou, significativamente, de suas liberdades individuais e contribuiu para a sua *coisificação*, assemelhando-os, no âmbito daquelas relações de trabalho, a objetos de propriedade (ou coisas) que não foram legalmente adquiridos (Vasconcelos, 2011, p. 182). A ausência de direitos vivida por Nina e o pai de Francisco, que decorreu da vulnerabilidade anteriormente partilhada, tornou-os passíveis de controle e exploração.

O controle que priva a liberdade individual corresponde ao poder inerente ao direito de propriedade conhecido como posse, aspecto fundamental para entender a definição jurídica de escravidão descrita na Convenção sobre a Escravatura de 1926, mesmo quando o Estado não admite o direito de propriedade em relação a pessoas¹⁶. Considerada pelos especialistas que formam a Rede de Investigação sobre Parâmetros Jurídicos de Escravidão a mais clara e útil definição existente na estrutura jurídica internacional (Bales, 2012, p. 282), a Convenção de 1926 define a escravidão em seu Artigo 1º como: *status ou condição de um indivíduo sobre o qual se exercem, total ou parcialmente, os atributos do direito de propriedade*¹⁷. A posse, o benefício, a transferência, o gerenciamento, o uso, o gozo e a disposição são exemplos de atributos do direito de propriedade. E quando exercidos sobre as pessoas, independente da sua vontade, privando-as de sua liberdade e com a intenção de exploração, há indícios de escravidão.

O controle pode ser físico ou realizado de forma mais abstrata por um período de tempo que, para quem o sofre, é indeterminado. Vale lembrar que também há o exercício do controle quando empregadores/as tomam decisões legítimas sobre seus/uas trabalhadores/as. No entanto, há escravidão quando, nas decisões tomadas, a vontade do/a trabalhador/a se torna irrelevante. A irrelevância revela a subordinação absoluta perante o/a empregador/a, privando o/a trabalhador/a de sua liberdade individual. Essa forma de controle torna-se equivalente à posse, configurando o exercício de um atributo do direito de propriedade.

Para determinar se existe escravidão em um caso concreto devem-se observar as circunstâncias que o envolvem, analisando o conteúdo, não apenas a forma, da relação que o engendra, e se estão sendo exercidos os atributos do direito de propriedade¹⁸. A ênfase em uma noção de propriedade cujos significados não são compartilhados em

15. Usar, gozar e dispor são atributos do direito de propriedade previstos na lei brasileira e expressos no Artigo 1.228 do Código Civil.

16. *The Bellagio-Harvard Guidelines on the Legal Parameters of Slavery*. Disponível em: https://glc.yale.edu/sites/default/files/pdf/the_bellagio_harvard_guidelines_on_the_legal_parameters_of_slavery.pdf, consultado em 10/3/2021.

17. Como se observou, para ler na íntegra o texto da Convenção de 1926 e seu suplemento elaborado em 1956, conferir: http://pfdc.pgr.mpf.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/trabalho-escravo/convencao_escravatura_genebra_1926.pdf, consultado em 11/2/2021.

18. *Idem*.

todos os lugares e a falta de clareza quanto aos seus atributos são importantes críticas direcionadas à Convenção de 1926 e, conseqüentemente, à definição de escravidão nela contida, tornando-a vaga, falha e reduzida. Baseada na figura paradigmática do escravo das *plantations* inserido em um mundo agrário organizado em torno da cana de açúcar e da escravidão fundada sobre a propriedade, tal definição não abarcaria diversas práticas de trabalho forçado e violações de direitos humanos (Botte, 2005, pp. 5-6, e Miers, 2005, p. 676)¹⁹. Para suprir essa lacuna, foi elaborado o Suplemento à Convenção de 1926, aprovado em 1956, apresentando sem ambiguidades práticas consideradas “análogas à escravidão”, o que alargou a definição inicial adicionando formas reconhecidas de escravidão e outras práticas, como servidão, servidão por dívida, casamento forçado e adoção de crianças para fins de exploração²⁰. No entanto, permaneceram ausentes mecanismos que obrigassem os Estados a aplicar as disposições que haviam aceitado ao ratificar o tratado internacional (Miers, 2005, p. 679, e Botte, 2005, p. 9).

A necessidade de relativizar a noção de propriedade e de explicar seus atributos conforme as concepções de cada país foi objeto de estudo e ação da Rede de Investigação sobre os Parâmetros Jurídicos de Escravidão. A partir de discussões realizadas entre 2010 e 2012, seus especialistas definiram orientações para esclarecer e auxiliar na aplicação da Convenção de 1926, o que foi expresso nas *Diretrizes Bellagio-Harvard sobre os Parâmetros Jurídicos da Escravidão* (*The Bellagio-Harvard Guidelines on the Legal Parameters of Slavery*). No documento foram elucidados os poderes inerentes ao direito de propriedade para que as características de qualquer instância ou suspeita de escravização pudessem ser comparadas com o critério definido na Convenção. A análise de um caso concreto deveria, portanto, apresentar os atributos de propriedade associados à lei de propriedade da realidade investigada e esclarecer como eles se aplicam à situação analisada (Bales, 2012). A relativização do conceito de escravidão ocorreria, desse modo, no âmbito jurídico à luz dos significados de propriedade e seus atributos contidos nas leis que regulam o tema em cada país.

19. Sobre os eventos históricos que suscitaram a elaboração de tratados internacionais contra a escravidão e o trabalho forçado, sugiro o estudo de Miers (2005), que apresenta as discussões sobre o tema ocorridas em comissões criadas no âmbito da Liga das Nações e, posteriormente, das Nações Unidas, em um contexto marcado por conflitos políticos internacionais associados à independência das colônias, às Guerras Mundiais e à Guerra Fria. Sobre as diversas formas de escravidão presentes em diferentes momentos históricos e o desafio de entendê-las a partir de uma definição única, a exemplo daquela expressa na Convenção sobre a Escravidão de 1926, ver Botte (2005).

20. “Supplementary Convention on the Abolition of Slavery, the Slave Trade, and Institutions and Practices Similar to Slavery”. *Office of the High Commissioner for Human Rights (UN Human Rights)*. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/supplementaryconventionabolitionofslavery.aspx>, consultado em 13/8/2021.

Seguindo essa recomendação, pode-se estabelecer que no Brasil as leis reguladoras dos direitos e obrigações relativos à propriedade constam no Código Civil, particularmente em seu Artigo 1.228²¹. Ele define o uso, o gozo e a disposição como poderes a serem exercidos sobre uma propriedade. As histórias aqui apresentadas revelaram situações em que formas distintas de controle foram exercidas sobre duas pessoas para que outros pudessem se beneficiar dos seus serviços e se apropriar do gozo dos frutos do seu trabalho, em troca de pouca ou nenhuma remuneração. Isso evidenciou o uso daqueles/as trabalhadores/as e, portanto, indícios de escravidão nas situações narradas, pois demonstraram o exercício sobre pessoas de um atributo do direito à propriedade definido na lei nacional.

Se os *cativos* narrados adequam-se aos parâmetros jurídicos de escravidão internacionalmente estabelecidos, eles também apontam para a presença de elementos constitutivos da relação de escravidão sociologicamente definidos, como: dominação coercitiva, alienação natal e desonra. Percebida como uma forma extrema de dominação, a escravidão decorre de uma relação de poder profundamente desigual, aproximando-se do limite da total falta de poder do ponto de vista do/a escravizado/a e do poder total do ponto de vista do/a patrão/oa (Patterson, 1982).

Para ser estabelecida podem ser acionados diversos mecanismos de dominação sobre o/a escravizado/a, como o uso ou a ameaça de violência, a persuasão e a obediência (Patterson, 1982). A alienação natal refere-se às formas culturalmente utilizadas para despojar o/a escravizado/a dos laços socialmente valorizados e reconhecidos decorrentes do seu pertencimento a uma ordem social legitimada. Isso o/a torna uma pessoa socialmente morta, forçadamente alienada de todos os direitos e, portanto, passível de escravização. Nesse sentido, o/a escravizado/a é sempre o de fora, o outro, o migrante, o diferente, o que não é de casa (Figueira e Prado, 2011). A desonra, por sua vez, é resultado da violência (dominação coercitiva) e da alienação natal. A ausência de poder e *status* retiram a honra do/a escravizado/a, pois sua vida social ocorre somente a partir do seu/ua patrão/oa e por meio da relação de escravidão. Ele/a não tem honra, porque não tem poder, nem existência social independente e, por isso, não possui valor público, exceto através do valor do seu/sua patrão/oa (Patterson, 1982).

Essa destituição do valor do/a escravizado/a assemelha-se ao processo da modernidade denominado por Agamben (2002) biopolítica, em que a vida está implicada em cálculos de poder, envolvendo a decisão sobre as vidas que deixam

21. Ver: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. “Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002”. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406compilada.htm, consultado em 17/2/2021.

de ser politicamente relevantes. Desse modo, tornam-se vidas nuas, destituídas de valor e importância social, podendo ser impunemente eliminadas ou, nesse caso, escravizáveis, pois se tornam socialmente mortas.

Os três elementos aparecem nos *cativeiros* narrados por Nina e Francisco. A alienação natal ocorreu de formas distintas em cada situação, o que aumentou a vulnerabilidade social vivida por ambos e que permitiu o estabelecimento da relação de escravidão.

O pai de Francisco era de fora, migrante de procedência desconhecida. Não conhecia física e socialmente o lugar onde foi trabalhar, não dominava os padrões culturais que baseavam sua nova relação de trabalho e, possivelmente, desconhecia os direitos trabalhistas assegurados por lei e as formas de acessá-los nesse novo ambiente. Isso o tornou ainda mais vulnerável para a exploração e a dominação que foram exercidas sobre ele a partir do endividamento financeiro. Deixar o local de trabalho sem quitar a dívida seria romper com um contrato e violar o princípio da honestidade que constitui a honra do/a trabalhador/a mesmo fora do seu lugar de origem²². A desonra gerada por ter sido submetido ao *cativeiro* poderia ser agravada pelo não pagamento da dívida, mesmo que ela seja injusta e ilegal, contribuindo para a sua permanência naquela situação.

Nina, por sua vez, pertencia à cidade em que foi submetida ao *cativeiro*. Ela era de dentro, nesse sentido, mas sua alienação natal foi construída a partir da adoção. Apesar do termo, a adoção não implicou a aquisição, por parte de Nina, de *status*, direitos, deveres e privilégios compartilhados com os/as demais membros/as da família. Ao contrário, consolidou uma relação marcadamente assimétrica de poder e autoridade já existente entre Nina e a família que a recebeu, viabilizando a exploração do seu trabalho e o controle das suas ações a partir de vínculos que resultavam no compromisso de lealdade com os patrões. Como sua dívida não era quantificável, tornou-se genuinamente impagável, exceto pelo rompimento da relação.

Além disso, enquanto *criada*, foi construído um *status* liminar para Nina, pois não pertencia à família que a adotou nos termos de pertencimento vivenciados pelos/as outros/as membros/as, ainda que pudesse chamar seus patrões de *padrinhos*, denotando a carga afetiva impressa nessa relação de poder. Da mesma forma, não convivia com a sua família de origem, estando mais submetida à autoridade dos/as patrões/oas do que à dos próprios pais. Essa liminaridade, estabelecida e plenamente aceita naquele contexto, pode ser percebida como resultado cultural da perda de honra e poder, sendo partilhada por pessoas consideradas à margem da ordem social, porém essenciais à sua sobrevivência (Patterson, 1982).

22. Sobre a preocupação moral e do/a trabalhador/a escravizado/a saldar a dívida ilegalmente contraída, ver Costa (2008, p. 186).

Os *cativeiros* narrados apontam, portanto, para formas contemporâneas de escravidão definidas segundo parâmetros jurídicos internacionalmente estabelecidos, em termos sociológicos e nos termos daqueles que sofreram essas histórias de exploração e privação de liberdade. Elas referem-se a uma nova escravidão, para usar o termo de Bales (2000), firmada num contexto em que não se trata mais de ter a posse legal de pessoas escravizadas, como ocorria antes e implicava a responsabilidade de mantê-las, pois se constituíam em patrimônio do/a proprietário/a. Trata-se hoje de controlar as pessoas por diferentes meios, para fins de exploração.

O aumento do lucro, mediante diminuição dos custos de manutenção do/a trabalhador/a, com a oferta de condições precárias de trabalho ou retenção do seu salário, tornou a nova escravidão uma estratégia bastante praticada, economicamente valorizada e socialmente aceita. Quando o trabalho acaba, o/a escravizado/a pode ser facilmente substituído/a. A vulnerabilidade de diferentes grupos sociais criou um exército de reposição para a nova escravidão. O caráter descartável²³ dos/as escravizados/as é aspecto constitutivo da nova escravidão, que transformou pessoas em ferramentas de produção descartáveis, mantidas com baixo custo.

No entanto, perceber a nova escravidão nas histórias de Nina e Francisco pode não ser suficiente para caracterizá-la como crime previsto no Artigo 149 do Código Penal Brasileiro.

O cativeiro como “condição análoga à escravidão”

Na legislação nacional a escravidão contemporânea refere-se a práticas circunscritas às relações de trabalho. Envolve, portanto, um/a tomador/a e um/a prestador/a de serviços em situações que afetam a liberdade ou a dignidade do/a trabalhador/a, seja pela presença de formas de controle que o/a impedem de deixar o local de trabalho, conforme sua vontade, ou pela sua submissão a condições consideradas degradantes por ameaçarem sua saúde, segurança ou integridade física durante a atividade laboral.

Como mencionado, a prática é descrita pela categoria jurídica “condições análogas à escravidão”, presente no Artigo 149 do Código Penal Brasileiro. Ela criminaliza possibilidades fáticas de escravidão contemporânea – trabalho forçado²⁴, jornada exaustiva, condições degradantes e cerceamento da liberdade – que foram incorpo-

23. Bales (2000, p. 4).

24. Trabalho forçado é a categoria descrita na Convenção 29 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) como: *todo trabalho ou serviço exigido de um indivíduo sob ameaça de qualquer penalidade e para o qual ele não se ofereceu de espontânea vontade*. Ver: “C029 – Trabalho forçado ou obrigatório”. OIT, *Organização Internacional do Trabalho*. Disponível em https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_235021/lang-pt/index.htm, consultado em 24/2/2021.

radas à legislação nacional apenas em 2003, pela Lei 10.803²⁵. Para caracterizar o crime não é necessária a combinação desses fatores, a presença de um já é suficiente (Melo, 2007).

Qualquer uma das hipóteses de escravidão apontadas na lei revela a exploração e a extrema subordinação do/a trabalhador/a a um/a prestador/a de serviços em situações em que sua vontade é considerada irrelevante. Isso desconsidera os atributos da personalidade do/a trabalhador/a, reduzindo-o/a à condição de coisa material (Kalil e Gurjão, 2018). Nessa condição, o controle sobre ele/a é total, atribuindo ao/à tomador/a de serviços a capacidade de exercer sobre seu/sua empregado/a algum ou todos os atributos do direito de propriedade. Para os parâmetros jurídicos internacionais, as situações enunciadas na lei brasileira correspondem a formas contemporâneas de escravidão, conforme o critério estabelecido na Convenção de 1926, mesmo que pela lei brasileira não seja permitida a propriedade de pessoas. Portanto, ainda que o *status* jurídico de escravo/a tenha sido abolido, existem situações que podem estabelecer a condição de escravidão, evidenciando que a definição fornecida pela lei internacional abrange a escravidão de fato e a de direito (Scott, 2013).

No Brasil o debate jurídico centra-se na tentativa de estabelecer os elementos mínimos para a caracterização das “condições análogas à escravidão”, destacando a necessidade de haver correspondência entre a norma jurídica e a realidade social como critério para aferir a efetividade do conceito²⁶. As quatro hipóteses previstas no Artigo 149 consideram formas atuais de superexploração que vão além das irregularidades previstas nas leis trabalhistas brasileiras e resultam na privação da liberdade do/a trabalhador ou afetam a sua dignidade. Liberdade e dignidade tornam-se, portanto, os principais bens jurídicos tutelados pela lei.

A liberdade enunciada é, principalmente, a de ir e vir, enquanto a dignidade refere-se a situações que explicitam o controle exercido sobre o/a trabalhador/a, transformando-o/a em objeto e não sujeito de direitos. Esse controle é exercido nas condições degradantes de trabalho, na jornada exaustiva, no trabalho forçado e na restrição, por qualquer meio, da liberdade de ir e vir. Se é possível estabelecer uma precedência entre os bens jurídicos mencionados, a dignidade parece mais preponderante e dela defluiria a liberdade (Kalil e Gurjão, 2018). As “condições análogas à escravidão” violam primeiramente a dignidade das pessoas a elas submetidas.

Os *cativeiros* narrados por Nina e Francisco parecem revelar outras possibilidades para constatar situações de escravidão contemporânea corriqueiras no país. Enquanto

25. Conferir: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. “Lei n. 10.803, de 11 de dezembro de 2003”. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.803.htm, consultado em 5/3/2021.

26. Sobre esse debate conferir: Kalil e Gurjão (2018) e Brito Filho (2015 e 2016).

o pai de Francisco viveu uma situação plenamente abarcada pelo conceito jurídico brasileiro, o *cativeiro* de Nina não está contemplado nessa definição. A liberdade do pai de Francisco foi restringida em função de uma dívida financeira contraída por ele, restrição esta que passou a ser textualmente criminalizada desde 2003 no Artigo 149. Isso permite, a partir de então, a rápida constatação do crime, sua punição e o desenvolvimento de ações preventivas destinadas ao esclarecimento dos/as trabalhadores/as sobre a ilegalidade da dívida e da privação de liberdade em função da mesma.

As formas subjetivas e sutis de controle presentes no *cativeiro* de Nina são de difícil constatação ainda nos dias de hoje, mesmo que sejam tão eficazes quanto um endividamento financeiro para promover a restrição da liberdade e a submissão total à vontade do outro. Além disso, a inviolabilidade do domicílio, direito fundamental assegurado pelo Artigo 5º, inciso XI, da Constituição Federal, restringe a possibilidade de fiscalização do ambiente doméstico, *salvo em caso de flagrante delito, ou desastre, ou para prestar socorro, ou, durante o dia, por determinação judicial*²⁷. A subjetividade da dívida moral aliada à aceitação social ampla da condição do/a *criado/a* impedem a denúncia dessa forma de *cativeiro*, possibilitando sua recorrência por tempo e espaços indeterminados, salvo em caso de situações gritantes de maus-tratos sofridos pelo/a *criado/a* que ultrapassam os limites aceitáveis impostos no meio em que a prática ocorre. Os/as demais *criados/os*, no entanto, permanecem invisíveis à estrutura social que ajudam a manter, presos/as a um padrão de relação ambíguo com seus patrões-padrinhos em que a mescla de hierarquia e afetividade assegura a superexploração do seu trabalho e o controle sobre seus corpos.

A lacuna entre a lei expressa no ordenamento jurídico e sua capacidade de atuar em situações concretas coloca em questão sua consistência. Para entender as fissuras da lei, deve-se saber como e por quem ela não é usada, o que inevitavelmente demonstra como a lei reflete a estrutura social com suas desigualdades e contradições. Enquanto no ordenamento jurídico a lei expressa uma igualdade formal abstrata, na prática ela implica uma desigualdade de tratamento. Essa percepção remete aos estudos de consciência legal desenvolvidos nas décadas de 1980 e 1990 que buscavam entender o poder institucional da lei refletido na concordância de todos/as sobre ela, apesar da sua inconsistência (Silbey, 2005, p. 323).

A consciência legal refere-se às formas de participação e interpretação através das quais as pessoas constroem, sustentam e reproduzem as estruturas de significados ligados à lei (Silbey, 2005, p. 334). É uma prática coletiva difundida na vida das

27. Conferir: “Inciso XI do Artigo 5 da Constituição Federal de 1988”. *Jus Brasil*. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10730672/inciso-xi-do-artigo-5-da-constituicao-federal-de-1988>, consultado em 24/2/2021.

peças comuns que reflete e forma a estrutura social envolvendo a invocação de esquemas culturais que influenciam a experiência das pessoas com a lei e as formas de acessá-la. A formação dessa consciência é, portanto, parte de um processo recíproco no qual o significado dado pelos indivíduos ao seu mundo torna-se padronizado, institucionalizado e objetificado, produzindo as mesmas estruturas que são vividas como externas e constrangedoras (Silbey, 2005, p. 333). Na produção social da consciência, ela pode emergir de estruturas contestadas em conflitos ideológicos ou subsumidas a práticas hegemônicas. Enquanto a ideologia incorpora arranjos particulares de poder com conflitos ativos que produzem significados contestadores ou reafirmadores da estrutura, a hegemonia refere-se a um poder sistêmico disperso na estrutura social em que conflitos representacionais ou institucionais não são mais visíveis.

A lei reflete esse poder hegemônico objetificado em uma burocracia administrativa e rotinizada que atende aos objetivos oficialmente estabelecidos pelo Estado. Nesse formato, todos/as são subordinados e obedientes ao poder despersonalizado e institucionalizado na forma da lei. Seus usos, significados e a fonte de autoridade que dela emana, aspectos constitutivos da legalidade, são construídos a partir da consciência legal em um processo em constante andamento (Silbey, 2005, p. 327). A contestação desse poder que afirma uma estrutura desigual pode partir de uma consciência legal reveladora das fissuras da lei. A moldura tem importante papel nessa contestação, na medida em que pode ser percebida como parte dos esquemas culturais que formam a consciência legal.

A moldura do *cativeiro* construiu para Nina e Francisco sentidos de injustiça e desigualdade que são atribuídos a situações concretas cotidianas que podem ser lidas no sistema jurídico e, assim, compor a consciência legal daqueles/as que acionam a lei. No entanto, ao confrontar as situações de *cativeiro* com o Artigo 149, foi revelada uma inconsistência do dispositivo. Sua fissura refere-se ao *cativeiro* vivenciado por Nina, cuja forma subjetiva e eficaz de dominação não aparece entre as hipóteses fáticas das condições análogas à escravidão enunciadas na lei. A moldura, nesse sentido, pode fornecer novos significantes e significados que ampliam a consciência legal, informando outras possíveis maneiras de interpretar e usar a lei. Da mesma forma, a moldura pode adicionar à lei situações de exploração e controle que refletem interações históricas produtoras de rígidas desigualdades sociais, bem como de significados de *cativeiro* que dão sentido à vida diária e às atuais situações de trabalho daqueles/as que os compartilham.

O silêncio do Artigo 149 sobre o *cativeiro* vivenciado por Nina reproduz a invisibilidade do/a *criado/a* e, notadamente, da menina pobre, negra e em situação de vulnerabilidade. Uma consciência legal que não invoca essa moldura cultural não

aponta essa lacuna e acaba por reproduzir o poder hegemônico refletido na lei. Esse poder produz e reproduz as desvantagens sociais dos/as que historicamente ocupam posições subalternas e não recebem um tratamento igualitário perante o Estado. Isso normaliza o *cativeiro* do/a *criado/a*, assim como sua invisibilidade, contribuindo para a manutenção de um sistema social que transforma desigualdades estruturais em relações de trabalho exploratórias e abusivas de pessoas vulneráveis. O sistema social que permite a escravidão está presente em uma lei que foi cuidadosamente reformulada em 2003 para abarcar casos concretos de escravidão contemporânea ocorridos nos país, por meio de discussões estabelecidas entre juristas, estudiosos do tema e representantes de organizações da sociedade civil que lidam diretamente com sobreviventes dessas situações²⁸.

A invisibilidade do/a *criado/a*, por sua vez, pode ser analogamente associada ao período de escravidão legalizada na região do Alto Paranaíba, especialmente na cidade de Serra do Salitre, quando os/as escravizados/as eram mantidos/as no subsolo das casas. Assim como os porões nos quais viviam, os/as *antigos/as escravos/as* eram o alicerce daquela estrutura e se confundiam com as suas fundações, estando subordinados às mesmas, oprimidos por elas e imperceptíveis à organização que sustentavam. Os/as escravizados/as mantinham relação próxima e metonímica com os/as seus/suas senhores/as, o que podia gerar entre eles/as relações de amizade e afetividade, mas não impedia a exploração do seu trabalho e o controle sobre eles/as. Tampouco permitia aos/as escravizados/as participação igualitária na estrutura social que construíram e mantinham. Isso os/as tornava duplamente *cativos/as*: pelo afeto e pela dominação exercida (Costa, 2012).

Descendentes dos/as *antigos/as escravos/as* e trabalhadores/as submetidos à escravidão contemporânea reúnem-se hoje nos grupos de congada que desfilam nos dias de festa entre os diferentes municípios da região. Nos versos cantados e nas histórias que circulam entre os/as congadeiros/as, a exploração e os sofrimentos vividos são narrados e, dessa forma, denunciados. A catarse no momento de louvor à N. Sra. do Rosário permite acessar as memórias do *cativeiro* à luz da consciência de igualdade instaurada pela aparição da santa entre senhores/as e escravos/as. Isso traz à tona as desigualdades sociais e as injustiças vividas no passado e no presente, a partir de uma visão contestadora da persistência das diferentes formas de exploração e escravidão decorrentes da pobreza.

28. Parte dessas discussões ocorreram no Seminário Nacional sobre Trabalho Escravo, realizado em Goiânia entre 7 e 8 de abril de 1997. Reflexões decorrentes das mesmas podem ser encontradas em: “Trabalho escravo no Brasil contemporâneo” (CPT, 1999).

Considerações finais

Tanto Nina, quanto o pai de Francisco libertaram-se dos *cativeiros* sofridos. A forma e o momento exato em que isso ocorreu não foram narrados, mas, sem dúvida, não foram promovidos pela ação do Estado. De qualquer modo, suas histórias marcarão suas vidas e a de seus/suas descendentes. Francisco e seus irmãos estabeleceram residência fixa em Minas Gerais e pareciam tentar sobreviver sem realizar o trabalho rural nas fazendas do Alto Paranaíba, o que nem sempre foi possível. Francisco casou, teve filhos e faleceu precocemente devido a problemas pulmonares. Até quando lhe foi possível, manteve-se atuante tocando sanfona em um grupo de congada. Nina casou após sair da casa dos/as patrões/oas. Ao lado do marido e filhos/as, tornou-se trabalhadora rural e uma liderança entre os/as praticantes da congada de Serra do Salitre. Ela é uma das responsáveis pela promoção de festas que permitem a todos/as, que identificam o *cativeiro* como parte de suas histórias, expressar o louvor à N. Sra. do Rosário. Hoje, Nina conseguiu acessar a aposentadoria rural. Seus filhos e filhas não precisaram ser *criados/as* de outras famílias, fato de que ela e o marido muito se orgulham.

As histórias de *cativeiro* aqui apresentadas são exemplos de situações disseminadas no país. Elas ajudam a entender situações contemporâneas de privação e exploração, que, para os/as narradores/as, só são plenamente compreendidas e adquirem sentido quando interpretadas a partir da moldura da escravidão. As narrativas também revelam novas formas de discriminação ou a atualização do racismo instaurado com a escravidão legalizada, na medida em que essa experiência criou um padrão cultural de comportamento norteador das relações hierárquicas baseadas na exploração do outro. Se, no passado, o outro destituído de valor e, por isso, passível de escravização era o negro trazido da África, na atualidade ele foi convertido na figura do pobre igualmente discriminado em razão de sua cor, origem e situação de vulnerabilidade social.

De maneira igualmente importante, a análise das situações de *cativeiro* permite a melhor adequação dos dispositivos legais que abordam as formas não livres de trabalho aos contextos e situações em que operam, sugerindo possíveis formas de traduzi-los nos termos daqueles que percebem as suas próprias condições de trabalho ou as do segmento social a que pertencem como associadas à escravidão.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. (2002), *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- BALES, Kevin. (2000), *Disposable people. New slavery in the global economy*. Berkley e Los Angeles, University of California Press.
- BALES, Kevin. (2012), “Slavery in its contemporary manifestations”. In: ALLAIN, Jean (ed.) *The Legal understanding of slavery. From the historical to the contemporary*. Oxford, Oxford University Press, pp. 281-303.
- BARBOSA, Ennio H. M. (2016), “Origem histórica da usucapião”. *Ennio H. M. Barbosa – Jus Brasil*. Disponível em <https://enniohbarbosa.jusbrasil.com.br/artigos/364530591/origem-historica-da-usucapiao>, consultado em 16/2/2021.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. (1955), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. Unesco-Anhembi.
- BOTTE, Roger. (2005), “Les habits neufs de l’esclavage: métamorphoses de l’oppression au travail”. *Cahiers d’Études Africains*, 179-180: 651-666.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1974), *Peões, pretos e congos. Relações de trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília, dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1985), *A Festa do Santo de Preto*. Rio de Janeiro, Funarte/ Instituto Nacional do Folclore; Goiânia, Universidade Federal de Goiás.
- BRITO FILHO, José Cláudio Monteiro de. (2015), “Trabalho em condições análogas às de escravo: os bens jurídicos protegidos pelo artigo 149 do Código Penal Brasileiro”. In: FIGUEIRA, Ricardo; PRADO, Adonia & GALVÃO, Edna (orgs.). *A universidade discute a escravidão contemporânea: práticas e reflexões*. Rio de Janeiro, Mauad x, pp. 441-452.
- BRITO FILHO, José Cláudio Monteiro de. (2016), *Trabalho decente: análise jurídica da exploração do trabalho. Trabalho escravo e outras formas de trabalho indigno*. 4 ed. São Paulo, LTr.
- “C029 – TRABALHO FORÇADO ou obrigatório”. *OIT, Organização Internacional do Trabalho*. Disponível em https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_235021/lang--pt/index.htm, consultado em 24/2/2021.
- CARNEIRO, Carla B. L. (2005), “Concepções sobre a pobreza e alguns desafios para a intervenção social”. *Serviço Social e Sociedade*, São Paulo, 84.
- CHAVES, Krystima. (2018), “O trabalho escravo contemporâneo sob a perspectiva da teoria do desenvolvimento humano de Amartya Sen”. In: FIGUEIRA, Ricardo R.; PRADO, Adonia A.; GALVÃO, Edna M. & JACOB, Valena (orgs.). *Estudos sobre as formas contemporâneas de trabalho escravo*. Rio de Janeiro, Mauad x, pp. 73-91.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT) (orgs.). (1999), *Trabalho escravo no Brasil contemporâneo*. São Paulo, Edições Loyola.

- “CONVENÇÃO DE 1926 e seu suplemento elaborado em 1956”. Disponível em http://pfdc.pgr.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/trabalho-escravo/convencao_escravatura_genebra_1926.pdf, consultado em 11/2/2021.
- COSTA, Patricia Trindade Maranhão. (2008), “A construção da masculinidade e a banalidade do mal: outros aspectos do trabalho escravo contemporâneo”. *Cadernos Pagu*, Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, 31: 173-198.
- COSTA, Patricia Trindade Maranhão. (2010), *Combatendo o trabalho escravo contemporâneo: o exemplo do Brasil*. Brasília, International Labour Office, ILO.
- COSTA, Patricia Trindade Maranhão. (2012), *As raízes da congada: A renovação do presente pelos Filhos do Rosário*. Curitiba, Editora Appris.
- CULLEN, Holly. (2012), “Contemporary International Legal Norms on Slavery: Problems of Judicial Interpretation and Application”. In: ALLAIN, Jean (ed.) *The legal understanding of slavery. From the historical to the contemporary*. Oxford, Oxford University Press, pp. 304-321.
- ESTERCI, Neide. “A dívida que escraviza”. (1999), In: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (orgs.). *Trabalho escravo no Brasil contemporâneo*. São Paulo, Edições Loyola, pp. 101-125.
- FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins. (2003), *Antropologia e poder*. Contribuições de Eric R. Wolf. Brasília, Editora da Universidade de Brasília; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Editora Unicamp.
- FIGUEIRA, Ricardo. (2004), *Pisando fora da própria sombra. A escravidão por dívida no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FIGUEIRA, Ricardo & PRADO, Adonia. (jul.-dez. 2011), “Ele não chega nunca... Experiências de mulheres no contexto do trabalho escravo”. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 19 (37):175-193.
- “INCISO XI DO ARTIGO 5 da Constituição Federal de 1988”. *Jus Brasil*. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10730672/inciso-xi-do-artigo-5-da-constituicao-federal-de-1988>, consultado em 24/2/2021.
- KALIL, Renan Bernardi & GURJÃO, Paulo Henrique, (2018), “Os descaminhos do conceito de trabalho em condições análogas às de escravo no congresso nacional: aonde o poder legislativo quer chegar?”. In: FIGUEIRA, Ricardo R.; PRADO, Adonia A.; GALVÃO, Edna M. & JACOB, Valena (orgs.). *Estudos sobre as formas contemporâneas de trabalho escravo*. Rio de Janeiro, Mauad x, pp. 509-530.
- MARTINS, José de Souza. (1994), “A reprodução do capital na frente pioneira e o renascimento da escravidão no Brasil”. *Tempo Social*, São Paulo, 6 (1-2): 1-26.
- MEILLASSOUX, Claude. (1991), *The anthropology of slavery. The womb of iron and gold*. Chicago, University of Chicago Press.
- MELO, Luís Antônio Camargo de. (2007), “Atuação do Ministério Público do Trabalho no Combate ao Trabalho Escravo – crimes contra a organização do trabalho e demais crimes

- conexos”. In: *Possibilidades jurídicas de combate à escravidão contemporânea*. Brasília, International Labour Office, ILO, pp. 65-103.
- “MG: APÓS 38 ANOS, mulher em condições semelhantes a escravidão é libertada”. (21 dez. 2020), *IstoÉ*. Disponível em <https://istoe.com.br/mg-apos-38-anos-mulher-em-condicoes-semelhantes-a-escravidao-e-libertada/>, consultado em 4/2/2021.
- MIERS, Suzanne. (2005), “Le nouveau visage de l’esclavage au xx^e siècle”. *Cahiers d’Études Africains*, 179-180: 667-688.
- PAIVA, Eduardo França. (2005), “Travail contraint et esclavage. Utilisation et définitions aux différents époques”. *Cahier d’Études Africains*, XLV (3-4), 179-180: 1123-1141.
- PATTERSON, Orlando. (1982), *Slavery and social death. A comparative study*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. “Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002”. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406compilada.htm, consultado em 17/2/2021.
- PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. “Lei n. 10.803, de 11 de dezembro de 2003”. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.803.htm, consultado em 4/2/2021.
- QUIRK, Joel. (2012), “Defining slavery in all its forms”. In: ALLAIN, Jean (ed.). *The legal understanding of slavery. From the historical to the contemporary*. Oxford, Oxford University Press, pp. 253-277.
- SCOTT, Rebecca J. (2012), “Under Color of Law: Siliadin v. France and the dynamics of enslavement in historical perspective”. In: ALLAIN, Jean (ed.). *The legal understanding of slavery. From the historical to the contemporary*. Oxford, Oxford University Press, pp. 152-164.
- SCOTT, Rebecca J. (2013), “O trabalho escravo contemporâneo e os usos da História” (Contemporary Slave Labor and the uses of History). *Public Law and Legal Theory Research Paper Series*. Paper n. 333, July.
- SEN, Amartya. (2010), *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SILBEY, Susan S. (2005), “After legal consciousness”. *Annual Law Review of Law and Social Science*, 1: 323-368.
- STROPASOLAS, Pedro. (22 ago. 2020), “Cadê os cinco que eu comprei?: pandemia acentua retomada da escravidão no país”. *Brasil de Fato*, São Paulo. Disponível em <https://www.brasiledefato.com.br/2020/08/22/cade-os-cinco-que-eu-comprei-pandemia-acentua-retomada-da-escravidao-no-pais>, consultado em 24/2/2021.
- “SUPPLEMENTARY CONVENTION on the Abolition of Slavery, the Slave Trade, and Institutions and Practices Similar to Slavery”. *Office of the High Commissioner for Human Rights (UN Human Rights)*. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/supplementaryconventionabolitionofslavery.aspx>, consultado em 13/8/2021.

- TAMBIAH, S. J. (1985), *Culture, thought and social action: an anthropological perspective*. Harvard, Harvard University Press.
- THE BELLAGIO-HARVARD GUIDELINES on the Legal Parameters of Slavery [Diretrizes Bellagio-Harvard sobre os Parâmetros Jurídicos da Escravidão]. Disponível em https://glc.yale.edu/sites/default/files/pdf/the_bellagio-_harvard_guidelines_on_the_legal_parameters_of_slavery.pdf, consultado em 10/3/2021.
- TRAJANO FILHO, W. (2011), “Goffman en Afrique. Les cortèges des tabancas et les cadres de l’expérience”. *Cahiers d’Études Africains*, 201: 193-236.
- VASCONCELOS, Beatriz. (2011), “O escravo como coisa e o escravo como animal: da Roma antiga ao Brasil contemporâneo”. In: FIGUEIRA, Ricardo; SANT’ANA JÚNIOR, Horácio & PRADO, Adonia (orgs.). *Trabalho escravo contemporâneo: um debate transdisciplinar*. Rio de Janeiro, Mauad, pp. 179-194.

Resumo

Escravidão emoldurada: entre noções locais de cativo e definições legais de escravidão contemporânea

O que é escravidão? É possível identificá-la em contextos em que foi legalmente abolida? Para responder às questões, o artigo analisa os usos da escravidão como moldura interpretativa, criada a partir de um rito da cultura popular, que atribui sentido a experiências de exploração e privação vividas no trabalho. Essa moldura permite reconhecer formas contemporâneas de escravidão previstas na legislação nacional e identificar outras não abarcadas. Baseada em pesquisa etnográfica sobre os congados mineiros, a análise oferece uma contribuição antropológica aos estudos sobre os elementos constitutivos da escravidão e suas definições legais. Apresenta possibilidades para melhor adequação desses dispositivos jurídicos às circunstâncias em que operam, sugerindo maneiras de traduzi-los nos termos dos que percebem suas condições de trabalho, ou as do segmento social a que pertencem, como associadas à escravidão.

Palavras-chave: Escravidão Contemporânea; Cativo; Moldura; Dívida; Controle.

Abstract

Framed Slavery: amid local notions of captivity and legal definitions of contemporary slavery

What is slavery? Is it possible to identify it in contexts where it was legally abolished? To answer these questions, the article analyzes the uses of slavery as an interpretative framework, created from a popular culture rite, which gives meaning to experiences of exploitation and deprivation lived at work. This framework makes it possible to recognize contemporary forms of slavery foreseen in national legislation and to identify others that are not covered. Based on ethnographic research on the congados mineiros, the analysis offers an anthropological contribution to studies of the constitutive elements of slavery and its legal definitions. It presents possibilities for bet-

ter adapting these legal devices to the circumstances in which they operate, suggesting ways of translating them in terms of those who perceive their working conditions, or those of the social segment to which they belong, as associated with slavery.

Keywords: Contemporary Slavery; Captivity; Frame; Debt; Control.

Texto recebido em 10/3/2021 e aprovado em 17/9/2021.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.183043.

PATRICIA TRINDADE MARANHÃO COSTA é pesquisadora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ciência Política (PPGCP) da Universidade de Brasília (UNB). E-mail: patriatmcosta@gmail.com.



Cidade flutuante

Manaus em três autores

Marco Aurélio Coelho Paiva*
<https://orcid.org/0000-0003-2240-9897>

Introdução

A partir da análise de alguns contos de três autores direta ou indiretamente vinculados à realidade amazônica, embora um deles, Alberto Rangel, esteja inserido em um tempo histórico mais longínquo em relação aos outros dois, Márcio Souza e Milton Hatoum, estes mais contemporâneos, o artigo intenta demonstrar como o meio urbano, ao atuar na formação intelectual dos autores, interferiu nos processos de representação literária da região em suas respectivas fabulações, a despeito das mudanças políticas e estilísticas havidas no decorrer do tempo. Ao tomar-se a cidade de Manaus como cenário de suas tramas em contextos histórico-culturais específicos, os contos analisados deixam transparecer não só como a representação literária da Amazônia oscila entre diferentes balizas, mas também revela como os próprios autores explicitam seus projetos de criação literária. Da rigidez racionalista escorada no positivismo de Alberto Rangel até a fluidez e disformidade de certo lirismo de Milton Hatoum, passando pela visão grotesca e satírica de Márcio Souza, as narrativas deixam transparecer distintos modos de apreensão da realidade regional a partir de uma perspectiva do urbano.

* Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Amazonas, Brasil.

Cidade e fragmentos

No romance *Pontos de fuga*, de Milton Hatoum (2019), dois estudantes de arquitetura polemizam acerca do projeto urbanístico de Brasília. A conversa revela os vínculos do autor com a temática da arquitetura¹ e, de certa forma, explicita a relação entre o texto literário e a questão urbana. O traçado de Brasília expressaria a racionalidade destinada a minimizar os efeitos caóticos próprios de um centro urbano. Uma sociedade harmônica, portanto, estaria viabilizada a partir do esquadramento racionalizado de seu espaço urbano. Mas o misticismo contaminou o racionalismo, na medida em que a religiosidade se imiscuiu na planificação de Brasília ao ser traçada com base em uma inspiração místico-religiosa: a cruz.

Segundo um dos personagens de Hatoum, a imprevisibilidade deve ser uma característica crucial para um espaço urbano humanizado, de tal modo que a cidade deve equiparar-se a um labirinto a promover desorientação e encontros inusitados. A possibilidade de descoberta de ruas, becos e praças se converteria em algo central para uma convivência menos mecanizada no âmbito dos espaços urbanos, como analisado por Walter Benjamin ao abordar a figura do *flâneur* como representação do próprio escritor a deambular pelas ruas da cidade (Benjamin, 2015, p. 56).

A singularidade da escrita do autor de *Relato de um certo Oriente*, por sua vez, o distancia de toda uma tradição literária amazônica refém do sempre recorrente exotismo da paisagem regional². Os modos como são estruturados os romances de Milton Hatoum podem ser relacionados com o dinamismo da vida urbana na medida em que seus narradores, por exemplo, caracterizam-se por revolver memórias e percorrer labirintos existenciais imbuídos da árdua e angustiante tarefa de rejuntar partes despedaçadas de uma realidade dilacerada.

As cidades se converteram, ao longo do tempo, em polos de dominação econômica e política, bem como locais a partir dos quais as noções de espaço e de tempo foram redimensionadas, além de propiciarem formas de pensar mais abstratas³. Os

1. Milton Hatoum formou-se em arquitetura pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (FAU) da Universidade de São Paulo (USP). Sobre a trajetória de Milton Hatoum e de comentários variados acerca da sua obra, ver Cristo (2007).
2. *Pontos de fuga* é o segundo romance da trilogia *Um lugar mais sombrio*. Vale ressaltar que a trilogia não toma a Amazônia como temática ou como cenário de sua trama, diferentemente dos romances anteriores.
3. O texto de Simmel acerca da metrópole moderna como o ambiente propício a instaurar formas de pensar mais abstratas, bem como a abordagem de Benjamin a articular a modernização de Paris e a poesia de Baudelaire, convertem-se em análises mais pontuais no sentido de demonstrar como o fenômeno urbano se articula com as questões culturais mais abrangentes e com problemáticas artístico-literárias específicas. Ver Simmel, 2013, pp. 311-329, e Benjamin, 2015, especialmente “A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire”, pp. 11-102.

efeitos e os desdobramentos no âmbito da cultura que o dinamismo da vida urbana proporcionou ao embaralhar e fazer interagir indivíduos desarraigados e/ou associados a grupos sociais variados também afetaram os modos de representação na arte⁴. A tradição literária brasileira sofreu os efeitos do processo de urbanização⁵ já no decorrer das duas primeiras décadas do século XX quando do surgimento de formas de percepção da realidade decorrentes das novidades materializadas em diversos aparatos técnicos, desde o bonde até as máquinas fotográficas e de escrever (Süssekind, 1987). O movimento modernista, dadas as possibilidades igualmente abertas pelo uso de tais aparatos dentro de um ambiente que se urbanizava, radicalizou os experimentos em termos de linguagem e de representações da realidade brasileira.

Segundo Arruda (2015), a metropolização da cidade de São Paulo ocorrida desde os anos 1950 aprofundou os experimentos de linguagem em distintas dimensões da cultura ao concretizar o projeto da modernidade⁶. A metrópole paulista havia urdido uma nova arquitetura, por exemplo, dentro de um contexto propício a experimentos estéticos (Arruda, 2015, p. 46). O projeto urbanístico de Brasília efetivado em inícios dos anos 1960, portanto, reverberava aqueles experimentos arquitetônicos levados a cabo na capital paulista anos antes. A conversa entre os dois estudantes no romance *Pontos de fuga* travada em um bairro da metrópole paulista em inícios dos anos 1970 insinua um sentimento de frustração quanto às possibilidades de manutenção de uma visão integradora da realidade.

Se o subjetivismo e a fragmentação do texto literário podem ser relacionados com as dificuldades crescentes em se preservar uma perspectiva totalizadora, tais empecilhos estão atrelados aos modos de vida urbano. As formas de percepção engendradas pela vida nas cidades interferem nos modos de representação do campo (e da natureza), sendo permanentemente redefinidos ou, como salienta Leenhardt (1996), as fronteiras externas e internas entre campo e cidade são refeitas a partir do espaço urbano.

4. A articulação empreendida por Schorske de Viena de fins do século XIX entre a remodelação urbanística da cidade e o surgimento de novas linguagens no ambiente artístico-literário, bem como a relação entre tais linguagens e o ambiente político então vigente, pode ser comparada à análise de T. J. Clark acerca da remodelação urbanística de Paris e a emergência do impressionismo como nova concepção da linguagem pictórica. Ver Schorske, 1988, e Clark, 2004. Já a obra de Raymond Williams promove uma ampla abordagem acerca de uma diversidade de textos literários a identificar como a relação entre campo e cidade na Inglaterra afetou os modos de representação de um e outro ambiente. Ver Williams, 1989.
5. Sobre o processo de urbanização acelerado de algumas cidades brasileiras em finais do século XIX e inícios do século XX (dentre elas, Manaus) em função das mudanças estruturais acionadas pelo capitalismo em sua nova fase a partir dos países europeus, ver Sevcenko (1995).
6. A autora, inspirada no trabalho de Schorske acerca de Viena, busca articular entre si diferentes dimensões da vida cultural da cidade de São Paulo no decorrer dos anos 1950, desde o teatro de Jorge Andrade até o movimento concretista e a sociologia de Florestan Fernandes.

Ora, as representações acerca da Amazônia como uma região selvagem ou como a terra dos mitos e da aventura devem ser relacionadas aos avanços de uma mentalidade urbana gradativamente incorporada ao processo de criação artística e literária. A própria definição de natureza ganha novas conotações na medida em que a cultura redefine as fronteiras entre uma dimensão e outra. A inclusão ou a exclusão da humanidade quando da definição da natureza ou a atribuição à natureza de um caráter a oscilar entre opressão/acolhimento estão diretamente ligadas aos modos de configuração da esfera cultural (Williams, 2005, p. 75).

Se o caráter fragmentário do texto literário de Milton Hatoum pode ser associado ao dinamismo da vida urbana e, dessa forma, propiciar uma representação da Amazônia a partir de um enfoque assentado na memória por intermédio de uma subjetivação quase lírica de seus narradores, os primeiros romances de Márcio Souza já haviam indicado as ingerências do urbano no fazer literário ao tratar da realidade amazônica. No caso do autor de *Mad Maria*, os experimentos com a linguagem literária estão diretamente vinculados às possibilidades abertas pela linguagem cinematográfica. Seu romance de estreia, *Galvez, Imperador do Acre*, está estruturado como um roteiro de cinema. No entanto, *Operação silêncio*, segundo romance do autor, ambientado na capital paulista e que narra as agruras de um cineasta às voltas com as possibilidades e limitações do cinema como instrumento político ou mero entretenimento, é considerada sua obra mais experimental (Hardman, 2005) em função da aproximação radical entre literatura e cinema (Leão e Krüger, 2013).

Além do cinema, a influência de Oswald de Andrade sobre a obra de Márcio Souza articula-se com a visão política então vigente em fins dos anos 1960, pautada pela identificação dos fatores que travavam o desenvolvimento do país⁷. Desde seus primeiros escritos sobre cinema até os romances e ensaios com temática amazônica, os embates contra a tradição literária regional foram levados a cabo por Márcio Souza por meio do uso experimental da linguagem e do abuso da sátira como estratégia a minar criticamente o passado literário.

Autores atrelados a uma certa tradição literária amazônica, no entanto, já insinuavam a presença do urbano no processo de representação literária da região. Uma série de obras dos anos 1930 poderia ser listada como representativas de uma Amazônia delimitada de um ponto de vista urbano, a despeito de as tramas ambientarem-se no interior da região. Os romances *Terra de icamiaba*, de Abguar Bastos, *Terra de ninguém*, de Francisco Galvão, e *No circo sem teto da Amazônia*, de Ramayana de Che-

7. Segundo Candido (2000), se o vanguardismo dos modernistas da década de 1920 apoiou-se na ideia do Brasil como um projeto de país, nos anos 1960 o vanguardismo se justificava pela consciência do subdesenvolvimento.

valier, por exemplo, incorporam temas e atores sociais oriundos do contexto urbano em tramas políticas caracterizadas por enredos a mesclar natureza, mito e política.

Recuando no tempo, restam os autores que se converteram em pilares de uma linguagem literária expressiva da realidade amazônica para aqueles romancistas dos anos 1930: Euclides da Cunha e Alberto Rangel. O autor de *Inferno verde* viveu em Manaus durante algum tempo em inícios do século XX quando dos melhoramentos urbanísticos previstos no Plano de Embelezamento formulado por Eduardo Ribeiro, militar oriundo da academia da Praia Vermelha e nomeado interventor no Amazonas após a instauração da República (Mesquita, 2009). Uma arquitetura *art nouveau* foi a marca dos novos prédios públicos com jardins e monumentos, e uma área urbana esquadrihada como um tabuleiro de xadrez com ruas e avenidas geometricamente traçadas após o soterramento de igarapés. Em sua área próxima ao porto da cidade, as ruas ganhavam uma agitação maior em função da intensificação do comércio da borracha. Nas cartas enviadas por Euclides da Cunha, Manaus é descrita como uma cidade de arrivistas e estrangeirada, “meio caipira, meio europeia”, além de dar a sensação de viver-se em uma canícula, “na constância formidável de uma estufa” (Galvão e Galotti, 1997, p. 256).

Para Alberto Rangel, a cidade ganha os contornos inusitados de um centro da civilização em plena selva. Embora os contos em *Inferno verde* enfoquem as adversidades dos nordestinos migrados para a Amazônia, é a natureza como contraface da civilização a personagem principal. Mas é possível identificar nos diferentes entrecos modos de percepção da natureza atrelados ao dinamismo de uma vida urbana. Conforme salienta Simon Schama (1996), quando a natureza é concebida como um ser vivo, não há como fugir ao vocabulário da arquitetura⁸.

A análise acerca da representação literária de Manaus em alguns contos de Márcio Souza e de Milton Hatoum torna possível não só um eventual contraponto entre ambos, mas também um contraste de um e outro com os contos de Alberto Rangel. Apesar de o narrador de *Inferno verde* perambular pelos ermos amazônicos, é o urbano a referência para uma figuração da região a partir da contraposição entre Natureza/Cultura, eixo estruturante dos contos. Já nos contos de Márcio Souza e Milton Hatoum o eixo desloca-se para outras referências (razão/mito) ou simplesmente desfaz-se, dadas as incertezas quanto a uma representação possível com base em uma única perspectiva.

8. Pode-se aplicar a Alberto Rangel o mesmo raciocínio de Simon Schama acerca de Adam Mickiewicz quando trata da floresta na Lituânia em sua poesia. “E nunca havia surgido um escritor da natureza que, confrontado com a mata primitiva, não recorresse ao vocabulário da arquitetura. Sendo impossível visualizar ou verbalizar a natureza em termos despojados de qualquer associação cultural, habitualmente se concebia o interior da floresta como um espaço vivo, uma câmara abobadada [...]” (Schama, 1996, p. 68).

Nos arrabaldes da cidade

Na abertura do conto “Um conceito de Catolé”, uma descrição sombria da cidade de Manaus de inícios do século XX é apresentada. Embora o narrador do conto destaque as mudanças e os melhoramentos urbanísticos que transformaram uma simples vila em uma cidade moderna, uma visão soturna não deixa de ser notada em função das condições precárias a que estavam condenados os migrantes nordestinos afugentados pela seca, bem como suas angústias e incertezas em uma terra desconhecida.

Na margem risonha da cidade, de São Raimundo ao Educandos, a casaria moderna estende-se, de vidraçaria faiscante, entablamentos, platibandas e cumeeiras coroadas das torres da Matriz e dos Remédios e da cúpula do Teatro. À hematose do progresso, operara-se o prodígio da transformação das palhoças da antiga vila da Barra do Rio Negro na metrópole amazonense dos nossos dias. Muralhas de cais, trapiches, frontarias de casas altas, o edifício do Mercado e a sua “rampa” formam a primeira linha da cidade, junto ao negro gorgorão da água, que a banha funereamente.

Próximo ao mercado, em terreno acrescido nas aluviões do rio, mas que este pela aguagem da enchente não dispensa inundar, está um imenso barracão de velhas tábuas. Prevendo a alagação, edificaram-no sobre estacaria alta, mal apumadas e que a vazante deixa totalmente a descoberto.

Esse imenso pardieiro todo o dia palpita do resfolegar de uma caldeira e do zoar das serras rasgando toros, desmanchando os rolos dos cedros em vigas e tabuados. De noite a parte de cima emudece; a parte inferior, entre as estacas apodrecidas e limosas, vive então alguns meses de uma sombria vida noturna.

Nesse esconderijo imundo resguarda-se muita gente miserável, que desembarca dos “gaiolas” ou dos paquetes do Sul, a fim de buscar sustento, ou talvez, opulência na pátria encantada do caucho.

É um acampamento de ciganos. As famílias instalam-se em promiscuidade nos lóbregos baixos da oficina-cortiço.

Incompreensível construção, teimosa em ficar bem exposta como escárnio à civilização que a rodeia, a serraria é um asilo amoroso. Não tem tabuleta a hospedaria gratuita e nada exige por acoitar a necessidade e a desgraça. Vibra-lhe um coração no peito desgarrado e rígido de traves e barrotes. Na sua humildade de maltrapilha apieda-se dos indigentes que a procuram. Nenhum guarda e a mais perfeita ordem [...] (Rangel, 2001, pp. 51-52).

Os contornos de Manaus tal como vislumbrados pelo narrador só poderiam ser assim definidos em função de uma perspectiva de quem se aproxima pelo rio. E é precisamente por causa dessa visão horizontalizada que uma linha imaginária pode

ser traçada a dividir a cidade em duas partes que parecem constituir um todo desaranjado. Uma parte superior logo se destaca, com realce para o casario moderno e para as torres das igrejas da Matriz e dos Remédios e para a cúpula do Teatro Amazonas. Portanto, uma faceta sorridente e iluminada. Uma parte inferior está oculta e submersa sob os assoalhos das palafitas construídas à beira do rio com madeiras apodrecidas, vulneráveis ao ritmo das águas a oscilar entre cheias e vazantes. Os corriqueiros contingentes de migrantes nordestinos que, rumo aos seringais, passavam pela cidade, viam-se obrigados a um refúgio provisório sob os precários abrigos, ocultando-os do frenesi de uma cidade que se travestia como parte da civilização.

Mas o protagonista do conto se recusa a embrenhar-se nos seringais justamente para preservar a filha da sanha que acomete os seringueiros por conta da escassez de mulheres naqueles rincões. Após a morte da esposa, João do Catolé se viu atraído pela Amazônia em função das possibilidades de uma vida melhor e mais decente em uma terra a prometer riqueza. Decidiu ganhar a vida na colônia agrícola criada pelo governo localizada nos arrabaldes de Manaus. Ali conseguiu um lote de terras e iniciou uma vida de trabalho árduo de plantação e colheita. Sua filha Malvina, apesar de adolescente, mostrou-se bastante ativa e útil na empreitada para transformar aquele lote de terra encravado entre a cidade e a selva em fonte de sustento digno a ambos.

Tinha, então, uns treze anos a Malvina. Ela ajudava-o bastante. Até na “carpa”, ou no encoivarar, a rapariga prestava auxílio ao pai. Cobria a cabeça de largo chapéu de palha e tomava o terçado; era um homem! Muitas vezes o Catolé ficava cismando a olhar; o oval do rosto, os olhos gázeos e o riso eram da sua defunta mulher; porém mais resoluto e mais trabalhadora. A rapariga não tinha um minuto de seu. Cuidava da casa, da roupa, da cozinha, da criação miúda, ia para a roça, e ainda lhe sobrava o tempo para fazer renda de crivo. Que formosa era a Malvina com a almofada ao colo e nas mãos de dedos ágeis os bilros saltando lépidos, com o rumor de castanholas agitadas febrilmente num samba! Os catolés dos bilros estalavam doidos, mas a linha entretecia-se sabiamente por entre os alfinetes no “pique” (Rangel, 2001, pp. 54-55).

A agilidade de Malvina na tessitura da renda com os bilros feitos de catolé⁹ parece compensar e equilibrar o seu afinco na lida da aragem da terra. Se os bilros utilizados para tecer a renda insinuam uma aproximação entre o feminino e a natureza, o trabalho de aragem/cultivo como tarefa masculina é levado a cabo tanto por Malvina

9. Catolé “é uma espécie de palmeira pertencente aos gêneros coco e ataleia da zona árida central do Brasil cujos cocos se introduzem nas pontas de pequenos paus para confecção de bilros. Os próprios bilros são também assim chamados”. (Simas, 1949, p. 152).

quanto pelo pai, alcunhado com um nome de vegetal. A ambiguidade do próprio trabalho intelectual/literário de Alberto Rangel parece se revelar nesse cruzamento entre o feminino e o masculino. Mas, apesar do afinco, da disciplina no trabalho e de algum progresso naquele lote de terra, a colônia em si não progredia. Os motivos para o fracasso eram atribuídos à aridez da terra, imprópria para o plantio. Somente a atividade extrativa e a caça eram corriqueiramente praticadas pelos colonos. O contraste entre a fachada civilizada da cidade e os seus arrabaldes ainda dominados pela presença ostensiva da floresta complementa o desarranjo observado pelo narrador ao contrastar o casario moderno acima das palafitas na beira do rio.

A rotina de trabalho, no entanto, sofreu um trágico revés. Malvina foi seduzida por um cearense migrado e então a serviço da administração da colônia agrícola, com quem decidiu afugentar-se em função de um assassinato por ele cometido. Ambos se refugiaram nas brenhas da selva. Após algumas semanas de busca, seus corpos foram encontrados já em estado de putrefação avançada. Com a perda trágica da filha, a desesperança apoderou-se de João do Catolé, e o ânimo para o trabalho minguou até o completo abandono de suas tarefas rotineiras. A floresta retomou o terreno onde havia plantação, e os cupins se alastraram pelo casebre habitado pelo cearense. Tudo se transmutou em ruína.

O fecho do conto salienta como causa do insucesso do migrante cearense não aqueles fatores inicialmente apontados pelo narrador como intrínsecos à própria natureza amazônica, mas sim à solidão a que foi relegado após a morte da filha. O sentimento de isolamento na selva reforça a imagem da Amazônia como uma região inóspita, uma imagem urdida a partir de uma perspectiva da cidade. Se o traçado geometrizado do espaço urbano racionaliza a circulação ordenada de pessoas e de mercadorias, nas zonas de arrabalde tal racionalização é nublada pela presença da floresta, presença a propiciar eventuais desvios e descaminhos atizados pela vazão dos desejos, como no caso de Malvina. Na abertura do conto, quando da descrição da visão panorâmica da fachada da cidade, o narrador identifica um contingente de migrantes alojados nos subterrâneos das palafitas. Todos mostram-se resignados e à espera de seus destinos incertos, esperançosos por uma vida melhor. As amarras e constrangimentos sociais que o espaço urbano impõe tendem a desfazer-se à medida que se adentra a selva.

“Um conceito de Catolé” é o segundo dos onze contos a compor *Inferno verde*. Ao longo dos diferentes trechos, é possível associar o narrador em terceira pessoa com um viajante a percorrer as veredas amazônicas com o objetivo de esquadrihar o espaço da selva, como um engenheiro a localizar e medir terrenos, tal como Malvina a tecer sua renda com os bilros de catolé. Uma possível identificação entre o narrador e o próprio autor é tentadora na medida em que o engenheiro Alberto Rangel

foi de fato contratado pelo governo do Amazonas para demarcar e registrar terras (Paiva, 2011). Mas a estrutura e a armação do livro revelam que ele foi concebido a partir de uma resolução literária ao figurar a Natureza não só como pano de fundo ou paisagem, mas como personagem central das distintas tramas.

As bordas de um labirinto

Desde *Galvez, Imperador do Acre* e *Mad Maria* até *O fim do Terceiro Mundo*, passando por *A resistível ascensão do Boto Tucuxi*, romances de Márcio Souza publicados entre 1976 e 1990, a Amazônia e a cidade de Manaus são literariamente representadas de modo a refletir as mudanças em processo no decorrer daqueles anos de publicação das obras. Daí a importância dos contos reunidos na coletânea *A caligrafia de Deus*, escritos na década de 1970.

Já no conto que dá título ao livro¹⁰, o traçado um tanto quanto sinuoso da periferia de Manaus acompanha os efeitos perversos do processo de desagregação das populações tradicionais da região e faz referência ao caos instaurado nas suas áreas suburbanas. A expansão acelerada da malha urbana da cidade gerou uma situação que, embora não propriamente inédita, acentuou-se cada vez mais: a favelização da cidade.

O modelo Zona Franca de desenvolvimento adotado em determinadas regiões do mundo destinava-se a beneficiar o capital internacional em seu momento de expansão. A existência de um contingente de mão de obra desqualificada e barata foi condição imprescindível para a sua adoção na Amazônia¹¹. A Zona Franca de Manaus promoveu uma concentração populacional ao atrair para a capital do estado um importante volume de ribeirinhos, caboclos e indígenas, descaracterizando-os de suas formas de existência e tradições culturais. A ocupação gradativa das áreas periféricas da cidade por parte dessa população desarraigada alterou seu traçado urbano de maneira irremediável.

O conto “A caligrafia de Deus” estabelece uma relação entre um processo de transmutação das identidades de grupos étnicos da região e o novo cenário urbano de Manaus. Como uma crônica policial, o conto relata a trajetória de dois personagens que, de imediato, são referidos pelo narrador como cadáveres encontrados em um bairro da periferia: uma mulher e um homem, ambos assassinados pela polícia. A vida dos dois personagens é brevemente esboçada de modo a ressaltar as motivações que os levaram a se deslocar de suas respectivas localidades interioranas para a pe-

10. O conto “A caligrafia de Deus” foi publicado originalmente na coletânea *Malditos escritores!*, de 1977 (Leão e Krüger, 2013, p. 177).

11. Acerca do modelo Zona Franca e, mais especificamente, quanto à Zona Franca de Manaus e seus impactos sobre o empresariado local, ver Seráfico (2011).

riferia de Manaus. O desfecho trágico ressalta a violência vigente no cotidiano dos arrabaldes da cidade ao longo daqueles anos. O labirinto de becos e ruelas das áreas suburbanas destinadas a abrigar essa população migrada do interior acompanha a trajetória errática dos personagens.

A abertura do conto funciona como uma grande panorâmica a contrastar diferentes aspectos de uma cidade em mutação brusca: de um lado, palafitas construídas em terrenos irregulares e lamacentos, de outro, e ao longe, os sinais de uma cidade moderna com a visão de edifícios e da cúpula do Teatro Amazonas, uma visão invertida em relação àquela do narrador do conto de Alberto Rangel. Embora o narrador faça uso da ironia ao relatar os acontecimentos, tal fato em nada arrefece a tragédia vivenciada nos subúrbios de uma cidade mergulhada em uma espécie de “loucura coletiva”.

Quarenta e oito horas depois, havia dois cadáveres atravessados por balas de fuzil. Uma casa de tábuas cinzentas e retorcidas pela chuva e pelo sol. Na loucura da Zona Franca, o povo era tão afável na sua ironia que chamava aquilo de casa. Tinha muito campi-serra, urtiga, um pé de mamoeiro e uma velha mangueira quase sem folhas. A casa, coberta de palha, devia ter goteira como o diabo. Um rego de água fedida atravessava os calombos da rua e fazia um mapa escuro no barro seco. As viaturas da polícia e os carros dos jornais tinham estacionado quatro quadras atrás, isto é, a uns trinta metros de um labirinto de becos, terrenos baldios e lençóis secando em taquaras. Daquela rua, que o povo chamava de rua São João, entre as vinte ruas São João que há em Manaus, era possível ver a gloriosa cúpula do Teatro Amazonas e dois ou três espigões da moderna capital dos barés. Tinha sido quarenta e oito horas de trabalho para todo mundo. Menos para os moradores do bairro do Japiim. Na loucura da Zona Franca, o povo era tão afável na sua ironia que chamava aquilo de bairro. Em dez anos, aquelas colinas suaves cortadas por um igarapé viram desaparecer os buritizais e a mata quase cerrada, as chácaras e os banhos, para dar lugar a um conjunto habitacional do BNH e às adesões provocadas pela iniciativa particular dos ribeirinhos que chegavam com a anual subida das águas. O conjunto habitacional nunca ficaria pronto, e era um inferno de calor e poeira ao meio-dia, uma geladeira tropical de umidade e bruma durante a noite. Nada mais restava da antiga mata e o deserto estendia-se pelo lado das casas dos ribeirinhos. Nos meses de chuva, formava-se um atoleiro que era um verdadeiro nirvana para os porcos; nos meses sem chuva, uma paisagem marciana com todo charme de um bairro avermelhado que empovava as crianças e as galinhas [...] (Souza, 1994, pp. 15-16).

A mudança drástica do cenário daqueles arrabaldes da cidade no decorrer de poucos anos, antes caracterizados pela presença da floresta e de balneários, depois transformados em terreno irregular e desértico destinado a um conjunto habitacional

nunca concluído, é um indicativo do ritmo de expansão da área urbana. A invasão por parte dos migrantes deu origem a palafitas e habitações improvisadas, criando ruas e ruelas sinuosas. As expectativas quanto aos supostos benefícios que um centro urbano pudesse oferecer e que motivaram a migração de muitos, na realidade, redundaram naquele labirinto enlameado e fétido. O emaranhado de linhas retas e sinuosas a caracterizar o traçado da periferia da cidade é espelhado nas próprias trajetórias dos personagens da trama.

Detenhamo-nos no caso de Izabel. Oriunda do pequeno município de Iauareté-Cachoeira, localizado na região do Alto Rio Negro, a sinuosidade da sua trajetória tem início já na incerteza a marcar as suas origens identitárias. Filha de um casal de índios, mãe da etnia *tukano* e pai da etnia *baniwa*, Izabel foi criada e educada pelas freiras de uma das missões salesianas ali atuantes. A violência simbólica exercida pelas missões evangelizadoras sobre a população indígena pode ser mensurada, conforme o narrador sugere, pela homogeneização de costumes impostos pelos padres e freiras às múltiplas etnias, anulando quaisquer diferenças entre elas. A adoção de um mesmo sobrenome para o conjunto dos índios revela o grau de imposição de uma noção de racionalidade estranha àqueles povos.

Os modos de vida da população não eram completamente compreensíveis por parte de Izabel. Uma mescla entre costumes indígenas ainda preservados no cotidiano e práticas religiosas cristãs impostas e vigiadas por freiras e padres. Como insinua o narrador, havia algo de incongruente e de incompatível entre costumes distintos. Uma situação que colocou Izabel em suspensão, sem entender a sua própria posição em um ambiente confuso. A condição “em suspenso” de Izabel não pode ser interpretada como uma mera lacuna na formação da sua personalidade/subjetividade. Embora se configure uma problemática de identidade étnica, é o desconforto gerado pela incongruência entre anseios subjetivos e possibilidades objetivas que a impulsiona a aderir a valores oriundos do meio urbano. As revistas de fotonovelas por ela folheadas encarregavam-se de inculcar outros valores próprios de uma cultura urbana. Seus desejos em viver aquela vida dos personagens de fotonovelas, uma espécie de *bovarismo*, foram arrefecidos pelo repisado adágio pronunciado por sua mãe: “Deus escreve certo por linhas tortas”. Mas, como ressalta o narrador, Izabel permaneceu a desconfiar dessa caligrafia divina.

Izabel não compartilhava da estranha lógica conformista da mãe, da aceitação passiva de uma vida que, a despeito das dificuldades, era a única viável e, ademais, uma vida a facilitar um argumento negativo: poderia ser pior. Izabel recusava-se a se ver como uma “letra malfeita”, a aceitar aquela caligrafia divina um tanto quanto tortuosa. A sua presença naquela localidade impregnada de loucura, segundo ela, estava inviabilizada. Somente uma vida na cidade poderia saciar seus anseios.

Após implantar uma prótese dentária absolutamente incompatível com o tamanho da sua boca, deformando de maneira bizarra as linhas do seu rosto, Izabel rumou para Manaus com o objetivo não só de conseguir um emprego, mas também um namorado. Com os dentes alvos e alinhados como aqueles das mulheres por ela admiradas nas fotonovelas, não seria difícil beijar alguém. No entanto, insatisfeita com o salário e com o tipo de trabalho repetitivo desempenhado em uma das fábricas do polo industrial da Zona Franca, além de não conseguir namorado por conta da sua boca desalinhada, ela resolveu prostituir-se como meio de ganhar a vida. Embora Izabel não tenha se conformado com a escrita tortuosa da divindade, seu final trágico seguiu as linhas sinuosas de um destino previsível. A tragédia de seu destino coaduna-se com o processo de urbanização de Manaus então em curso nos anos seguintes à implantação da Zona Franca: sem identidade e desfigurada.

Uma aproximação entre Izabel e o autor do conto não é de todo descabida caso se considerem as dificuldades e frustrações daqueles que, distantes dos centros culturais do país, acabam por investir em uma carreira literária incerta e, assim, dar vazão aos seus anseios e descontentamentos. A mesma situação “em suspenso” vivenciada pela protagonista do conto pode ser atribuída a Márcio Souza, na medida em que a sua carreira literária se concretiza quando do seu retorno para Manaus após um período de formação em São Paulo e de seu breve contato com movimentos políticos e artístico-culturais a experimentar outras linguagens no âmbito do cinema, do teatro e da literatura. Vale notar, ainda, a prática da escrita de roteiros para cinema a partir da adaptação de obras literárias voltadas para o grande público, fato decisivo e responsável pelo autor alinhar-se a uma determinada concepção do fazer literário. Como dito por ele mesmo:

[...] Eu escrevo para os leitores; o editor tem de fazer o que lhe cabe. Eu quero ser lido. Se eu tiver uma edição esgotada, maravilha, é como eleição direta. Livraria é aonde o público vai e vota – se você acertou, ganha leitores [...] (Souza, 2005, pp. 23-49).

Espaços em branco

No conto “Dois poetas na província”, de Milton Hatoum (2009), para além do rechaço do exotismo da paisagem amazônica¹², é possível entrever os modos pelos quais o espaço urbano pode ser literariamente representado na própria construção textual. O enredo desenrola-se a partir do encontro entre o velho poeta e professor

12. O conto foi originalmente publicado na *Nouvelle Revue Française* com o título “Qui sont les sauvages” [Quem são os selvagens] (Hatoum, 2009).

de francês aposentado Zéfiro e o jovem Albano, um de seus ex-alunos. O ano era 1981 e ambos se encontravam no restaurante de um hotel outrora prestigioso e já em decadência nos inícios daquela década. Albano era filho de um endinheirado da cidade que, por saber francês com certa fluência, estava de partida para Paris, onde pretendia ficar por dois anos e escrever seu primeiro romance. De imediato o leitor é informado pelo narrador acerca do mistério em torno da figura do velho professor e poeta: seu endereço era algo completamente desconhecido na cidade. Considerando-se a idade avançada de Zéfiro, já com oitenta anos, e sua alardeada posição política contestatória desde a nomeação do interventor federal no governo estadual quando da instauração do regime militar, recusando-se a publicar seus poemas sob patrocínio governamental como demonstração de resistência¹³, aquele mistério a envolver seu local de moradia revela-se inverossímil. Mas seu nome expressa seu papel no entrecho da narrativa e da invisibilidade que lhe é atribuída: uma espécie de divindade inquieta responsável pelos ventos a soprar ao entardecer (Chevalier e Gheerbrant, 2012, p. 936). Seu conhecimento pormenorizado de Paris, no entanto, mostra-se bastante verossímil na medida em que indicações detalhadas são por ele repassadas ao jovem Albano acerca de ruas e locais onde famosos poetas haviam residido, bem como endereços de livrarias e cafés por eles frequentados. Só quem viveu e deambulou pelas ruas de Paris seria capaz de esmiuçar os diferentes quadrantes da capital francesa. Tal intimidade foi ainda reforçada quando o velho poeta fez alusões ao seu encontro com Jean-Paul Sartre ali mesmo naquele hotel quando da passagem do afamado filósofo por Manaus em 1960.

Embora o enredo do conto promova um contraste entre a conversa entabulada pelos dois personagens amantes das letras e o grupo de turistas estridentes a ocupar com suas bugigangas e artesanato indígenas uma das mesas do restaurante do hotel, o que se destaca no desfecho da trama é o fato de o velho poeta, após rumar para o seu misterioso endereço, ser flagrado sentado em sua poltrona a mirar o mapa de Paris dependurado na parede de seu escritório. Uma cidade que, de fato, ele nunca havia conhecido. Uma cidade que possuía, para ele, contornos mais reais do que Manaus, de onde nunca se ausentou. Impregnado pela força imaginativa da literatura e da poesia francesas consumidas ao longo dos anos, a invisibilidade de seu endereço vinha a reboque de uma vivência imaginária de Paris. O mistério acerca do endereço do velho poeta converte-se em “ponto cego” na malha urbana de Manaus e torna-se

13. Quando da instauração do regime militar em 1964, foi nomeado como interventor no estado do Amazonas o já então renomado historiador Arthur César Ferreira Reis. Seu governo foi marcado pela implementação de uma política cultural voltada para a edição de autores e obras de referência sobre a Amazônia. Tal política cultural, por sua vez, contou com a colaboração de jovens aspirantes ao mundo intelectual local, dentre eles Márcio Souza (Amaral, 2015).

uma espécie de elo imaginário entre as duas cidades. O jovem abastado rumo a Paris a fim de dedicar-se à literatura é a encarnação dos ideais literários do velho poeta, e a literatura uma ponte a ligar o passado frustrado e o possível futuro promissor, o mais velho a aconselhar o mais jovem em função de suas experiências falhadas.

Inversamente, o conto também ressalta que a cidade de Manaus se incorpora ao imaginário da Amazônia como uma região de antemão tomada como selvagem, tal como indicado pelo comportamento do grupo de turistas. O estranhamento do velho poeta e do jovem aprendiz de romancista em relação aos turistas extasiados em suas toscas imitações de rituais indígenas faz com que se opere um deslocamento nos termos de uma dada representação da região e de onde decorre a pergunta: “quem são os selvagens?”.

O conto “Dois poetas da província” promove, assim, uma sobreposição entre o mapa de Paris e o traçado urbano de Manaus. O contraste entre o projeto literário frustrado do velho poeta e as esperanças depositadas no jovem escritor faz com que a narrativa se volte sobre si mesma e desvele os processos de ordem política mais geral implicados na consolidação de uma dada representação da cidade de Manaus e da Amazônia. Mas, tal como o endereço do poeta octogenário, a incerteza do passado permanece no presente. Os aconselhamentos da experiência literária falhada do poeta ancião não garantem o sucesso para o jovem romancista de partida para a Europa.

Incerteza levada a extremos quando se aborda uma narrativa que toma como cenário o Teatro Amazonas. No conto “A ninfa do teatro Amazonas”, o jogo entre representação e realidade ganha delineamentos a oscilar entre sonambulismo e loucura, vida e morte, passado e presente. Trata-se de um personagem idoso a recordar o passado que, ainda criança, vivenciou os momentos gloriosos do Teatro Amazonas quando companhias líricas estrangeiras aportavam em Manaus para breves temporadas. As lembranças do velho Álvaro, encarregado da vigilância do teatro, estão condensadas na fotografia que ornamenta a parede de seu pequeno aposento nos andares superiores daquele prédio: a imagem de uma famosa soprano milanesa quando do seu desembarque em Manaus no remoto ano de 1919. A intensidade da chuva que cai embala o sono e as lembranças do velho vigia que, em um sobressalto, é despertado por um ruído vindo do palco. Ao vislumbrar pela pequena janela a praça em frente, ainda com os olhos semicerrados, tem a impressão de ver um dos navios do monumento ali existente a flutuar sobre as águas. A chuva, aparentemente, havia inundado tudo.

O andamento da narrativa desdobra-se em dois planos que se entrelaçam de modo a reforçar o jogo de representações. A misteriosa mulher grávida descrita como um vulto a perambular sob a chuva torrencial ao redor da praça São Sebastião, vinda não se sabe de onde, adentra as dependências do teatro e aloja-se em uma cadeira na

plateia próxima ao palco. Os tais ruídos que despertaram o vigia de seu sono foram provocados pelo choro de uma criança, embora não fosse possível ter certeza. Mesmo em estado sonambúlico, o vigia arrisca-se a descer armado da sua velha Winchester. Após trilhar os corredores que conduzem até os bastidores do palco, ele posiciona-se para melhor averiguar o que ocorre.

Cauteloso, mas não aterrorizado – o seu passado, a sua profissão ou talvez a arma o tranquilizassem –, ele tateou a parede mais próxima e encontrou, entre teias de aranha, uma alavanca de madeira; com um gesto brusco empurrou-a para baixo. Um filete de luz brotou de um orifício de tela, o pano de boca se iluminou. *O vigia pôde imaginar as cores e as formas da imensa pintura da cortina: garças e jaburus no meio de flores aquáticas e açucenas-brancas, uma naia deitada numa concha flutuando entre as águas do Negro e do Amazonas. Seu Álvaro aproximou o olho direito do orifício e percebeu que o anel de luz coincidia com o umbigo da naia.* Com o corpo apoiado na arma, seu olho esquadrinhou a sala de espetáculos, tentando encontrar a fonte do ruído que o despertara. Sentiu um desânimo ao notar a sala deserta, cadeiras e camarotes vazios. Então o olho arregalado viu uma sombra, a forma de um corpo sentado perto do palco. Pela primeira vez o vigia teve um pouco de medo. Pôs os óculos a fim de enxergar com nitidez a sala; ali estavam seus velhos conhecidos: o busto de Carlos Gomes, de Racine e de Molière; e, numa cadeira da primeira fila, o corpo molhado de uma mulher morena (Hatoum, 2009, p. 92, grifos meus).

A pintura do pano de boca a representar os diferentes ícones da paisagem regional, desde os pássaros até os rios Negro e Amazonas, tem como figura central os contornos de uma naia a flutuar sobre uma concha nas águas comuns dos dois grandes rios. É através do umbigo da naia do lado inverso do pano de boca que o raio de luz permite ao vigia ancião percorrer seu olhar pelos assentos da plateia e das frisas. A identificação de uma mulher morena com uma criança recém-nascida ao colo parece perturbar o velho Álvaro, que, “como se estivesse lúcido em pleno sonho”, começa a bater sua arma contra o piso até ser arrastado por dois enfermeiros para o cenário ainda montado no palco a reproduzir “um pequeno aposento de madeira com uma única janela, a torre de igreja e um campanário; num céu de papel alumínio brilhava uma lua de papelão, solta no ar” (Hatoum, 2009, p. 93).

O fecho do conto é narrado por um médico psiquiatra que, após a internação do ancião no hospício da cidade, arrisca um diagnóstico. Segundo ele, uma fotografia já envelhecida foi encontrada em um dos bolsos do vigia e estampa a figura de um menino de mãos dadas com uma mulher. Não é possível identificar o rosto da mulher em função de a fotografia estar “borrada e puída”, mas o narrador principal, um jornalista, sugere ser a famosa soprano milanesa que, de fato, esteve na cidade nos idos

de 1919. O médico psiquiatra arrisca outra hipótese: pode ser uma famosa pianista local que fez diversas apresentações no teatro quando o velho Álvaro já exercia seu ofício. Como todos sabem, diz o médico, a tal pianista morreu afogada “não muito longe do encontro das águas”.

Diferentemente do lamaçal da periferia da cidade a estabelecer um vínculo simbólico entre água e morte, a água da chuva torrencial que parece inundar a praça São Sebastião, bem como o encontro das águas dos rios representado na pintura do pano de boca do Teatro Amazonas, tendem a apontar para uma relação entre água e vida (Chevalier e Gheerbrant, 2012, pp. 15-22). A sobreposição temporal entre passado e presente condensa-se na figura quase fantasmática do vigia do teatro a rememorar o passado. O delírio confunde-se com o momento de nascimento representado não só pela visão de uma mulher a amamentar uma criança, mas também se encontra estampado na figura da naia do pano de boca. Como divindades das águas, as niais reforçam o simbolismo da água como expressão da vida. A luz atravessa o tecido do pano de boca pelo umbigo da naia. É justamente por meio desse orifício que a ligação entre as duas temporalidades se efetiva, uma ligação umbilical entre nascimento e morte, o novo e o velho, passado e presente.

As fotografias, por sua vez, tanto aquela a ornamentar a parede dos aposentos do velho vigia quanto a outra encontrada em seu bolso, e já amarelecida pelo tempo, oscilam entre a versão mais longínqua da soprano milanesa e a versão mais plausível da pianista local afogada no encontro das águas. As duas figuras femininas estão diretamente associadas ao Teatro Amazonas, tanto ao seu passado glamuroso quanto ao seu presente de quase abandono. O cenário ainda montado de uma antiga peça mimetiza um aposento com uma janela pela qual se entrevê o campanário com um céu feito de papel alumínio e uma lua de papelão ao fundo. Um cenário que duplica os aposentos do vigia, localizado na parte superior do teatro.

No entanto, cabe a pergunta: os tormentos vivenciados pelo vigia foram decorrentes de algum delírio/sonho ou de fato aconteceram? No jogo de espelhamento proposto no conto, a verdade buscada pelos narradores, um jornalista, e, em seu fecho, um médico psiquiatra, apresentam distintas possibilidades¹⁴. O jogo de representações estabelecido entre a pintura, a fotografia e a encenação de uma peça de teatro, em associação com o mito, o sonho e o delírio, abre uma fenda (ou um orifício) por onde uma luz tende a iluminar e a baralhar as tradicionais referências sempre mobilizadas para representar a cidade de Manaus e a Amazônia. Tal baralhamento, por sua vez, decorre da necessidade de novos modos de fabulação acerca da região

14. O conto foi publicado em uma versão em inglês no *Grand Street Magazine* dos Estados Unidos com o título “The truth is a seven-headed animal” [A verdade é um bicho de sete cabeças] (Hatoum, 2009, p. 122).

em função da dinâmica urbana e como consequência da emergência e consolidação de novas vozes autorizadas a falar sobre a Amazônia.

Conclusão

Segundo Ángel Rama (2015), a noção de “cidade das letras” sintetiza como, não só ao longo do processo de colonização, mas também já no período pós-colonial, a predominância da cidade foi decisiva como instância a legitimar uma dominação sobre os diversos grupos étnicos esparramados pelo território da América Latina. Como aparato político-administrativo, a cidade deu vazão aos processos econômicos diretamente vinculados aos interesses dos colonizadores. A cidade também passou a ser decisiva como um ambiente a formar uma intelectualidade local que, de início, incorporou os parâmetros de racionalidade advindos do mundo europeu. Mas, a despeito dos variados movimentos artísticos e literários ocorridos no período pós-colonial, a ideia da “cidade das letras” permaneceu como um elemento a organizar e a subordinar o entendimento das realidades rural e sertaneja da América Latina aos ditames próprios de um ambiente urbano. Urbanidade que fez emergir, no decorrer do tempo, uma política própria destinada a revolver os problemas atinentes à representação da realidade colonial e pós-colonial (Rama, 2015).

Os contos de *Inferno verde* estão estruturados em conformidade com o princípio racionalista europeu de fins do século XIX e, em função disso, pressupõem uma separação entre Natureza e Cultura. Mesmo considerando-se o fato de a Natureza desempenhar um protagonismo nos entrecchos dos contos, tal fato apenas enfatiza o seu papel como barreira para uma afirmação civilizatória na Amazônia. No entanto, e conforme ressalta Sevcenko (1995), dadas as mudanças e as novas condições impostas ao exercício do trabalho intelectual em finais do século XIX na capital do país, é a posição instável e incerta do intelectual no ambiente urbano em transformação o fator decisivo a promover alternativas aos modos de percepção da realidade nacional. Tal fato pode ser entrevisto nos contos de *Inferno verde* quando se atenta para a não conjuminância entre os limites da linguagem e a pretensão em abarcar a realidade amazônica a partir de um prisma cientificista.

Mesmo obras que se utilizaram dos mitos das populações indígenas como elementos de superação dos limites da linguagem permaneceram enredadas na oposição Natureza/Cultura, a despeito dos experimentos estilísticos do modernismo literário terem promovido certo baralhamento entre um polo e outro¹⁵. A própria condição

15. Obras como *Macunaíma*, de Mário de Andrade, e *Cobra Norato*, de Raul Bopp, são exemplos eloquentes de como se deu o aproveitamento dos mitos amazônicos como motivo de criação literária em um ambiente de renovação estética.

de relativa autonomia reclamada pelo trabalho intelectual a partir do movimento modernista viabilizou formas alternativas de investigação estética e proporcionou uma reavaliação das fronteiras existentes entre Natureza e Cultura em função das demandas políticas por um novo entendimento da nacionalidade brasileira. No caso da Amazônia, apesar da abertura de possibilidades de investigação estética, o aproveitamento dos mitos como motivo de criação literária sofreu os efeitos diretos e indiretos dos embates de ordem política mais geral (Paiva, 2010).

Nos contos de Milton Hatoum e de Márcio Souza, a cidade de Manaus é representada diversamente. Embora ambos compartilhem da mesma avaliação quanto aos efeitos deletérios para a cidade ocasionados pelo modelo Zona Franca, pode-se dizer que a transição e o contraste entre um cenário de civilidade predominante ao longo de décadas e o quadro de caos urbano instaurado a partir dos anos 1970 propiciaram aos autores redimensionarem os parâmetros de representação literária da região. Junte-se a isso o fato de ambos terem vivenciado de modo mais ou menos intenso movimentos culturais a experienciar novas formas de linguagem artística e literária nos principais centros urbanos do país, afora o quadro político de tensão e de ruptura de finais dos anos 1960 (Ridenti, 2014).

A Amazônia como temática converteu-se em importante trunfo para o ingresso de jovens escritores no campo literário no decorrer dos anos 1970, caso consideremos a relevância crescente da questão indígena e ecológica no contexto político nacional e internacional. No entanto, o fato de o processo de urbanização ter se aprofundado e se consolidado no país ao longo da década de 1970 alterou significativamente os parâmetros de entendimento acerca do Brasil e da Amazônia.

O conto “A caligrafia de Deus” aponta para uma desfiguração completa da cidade de Manaus ao longo dos anos 1970 e estabelece uma associação direta entre tal processo de transformação da cidade e seu impacto sobre as populações autóctones. Embora a questão indígena esteja associada ao processo histórico de exploração da região, os contos do autor de *Mad Maria* abordam a cultura e os mitos das diversas etnias indígenas não por um prisma a ressaltar uma suposta ancestralidade fundadora da nação, nem pela perspectiva de uma tradição folclórica a marcar uma identidade regional, mas sim pelos efeitos da violência e da exploração e seus desdobramentos no plano simbólico. Portanto, um modo de abordagem a render um aproveitamento diverso tanto da tradição literária vinculada ao passadismo quanto das correntes atreladas ao modernismo. Ao mesmo tempo, é precisamente no plano simbólico que se vislumbra a resistência cultural de tais povos, principalmente em função das mudanças operadas pelo contexto urbano em expansão.

Se o conto de Márcio Souza ressalta o contraste entre a periferia e o centro urbano de Manaus, os contos de Milton Hatoum aqui analisados, e a despeito de uma reso-

lução literária distinta, apontam para um quadro similar de degradação e, ao mesmo tempo, indicam uma possível saída para os impasses gerados no plano da representação literária. À cidade desfigurada agrega-se o aspecto selvagem tradicionalmente atribuído à Amazônia, porém a literatura se constitui em refúgio necessário para se contornarem tais representações corriqueiras.

A ruptura de um círculo vicioso que aprisiona os processos de figuração da Amazônia faz com que o fenômeno urbano ganhe relevância na medida em que propicia a gênese de formas alternativas de representação por parte de artistas e intelectuais os mais diversos e já enredados em processos específicos de legitimação. Se o conto “Dois poetas na província” contrapõe passado e futuro e inverte os termos no que diz respeito aos clichês em torno da cidade de Manaus, o conto “A ninfa do teatro Amazonas” desconstrói referências mais ou menos estáveis recorrentemente utilizadas. Mas, a despeito das incertezas, a água converte-se em elemento simbólico central na medida em que sinaliza para a renovação dos processos de representação literária da região. Não mais a água parada e pútrida, nem a água enlameada a escorrer pelos terrenos baldios da periferia da cidade, mas a água como um elemento de renovação. A literatura de Milton Hatoum se apresenta como esse rio de águas menos turvas sobre as quais flutua a cidade de Manaus.

Referências Bibliográficas

- AMARAL, Vinícius Alves do. (2015), “*Ou a revolta ou a obediência estúpida*”: *Aldísio Filgueiras frente à ditadura civil-militar (1964-1968)*. Manaus, dissertação de mestrado em História, Universidade Federal do Amazonas.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. (2015), *Metrópole e cultura: São Paulo no meio do século XX*. 2 ed. São Paulo, Edusp.
- BENJAMIN, Walter. (2015), *Baudelaire e a modernidade*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte, Autêntica Editora.
- CANDIDO, Antonio. (2000), *A educação pela noite e outros ensaios*. 3 ed. São Paulo, Ed. Ática.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. (2012), *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução de Vera da Costa e Silva. 26 ed. Rio de Janeiro, José Olympio.
- CLARK, T. J. (2004), *A pintura da vida moderna; Paris na arte de Manet e de seus seguidores*. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo, Companhia das Letras.
- CRISTO, Maria da Luz Pinheiro de (org.). (2007), *Arquitetura da memória: ensaios sobre os romances Relato de um certo Oriente, Dois irmãos e Cinzas do Norte de Milton Hatoum*. Manaus, Ed. da Universidade Federal do Amazonas/Uninorte.

- GALVÃO, Walnice & GALOTTI, Oswaldo. (org.). (1997), *Correspondência de Euclides da Cunha*. São Paulo, Edusp.
- HARDMAN, Francisco Foot. (2005), “Revolta; na planície do esquecimento: a grande falha amazônica”. *Cadernos de Literatura Brasileira*. São Paulo, n. 19, p. 96-117.
- HATOUM, Milton. (2009), *A cidade ilhada*; contos. São Paulo, Companhia das Letras.
- HATOUM, Milton. (2019), *Pontos de fuga*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LEÃO, Allison & KRÜGER, Frederico (orgs.). (2013), *O mostrador da derrota: estudos sobre o teatro e a ficção de Márcio Souza*. Manaus, UEA.
- LEENHARDT, Jacques. (1996), “Uma poética da fronteira”. *Literatura e Sociedade*, 1 (1). Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.2237-1184.v0i1p15-21>.
- MESQUITA, Otoni. (2009), *La Belle Vitrine: Manaus entre dois tempos (1890-1900)*. Manaus, Edua.
- PAIVA, Marco Aurélio C. de. (2010), *O papagaio e o fonógrafo; os prosadores de ficção na Amazônia*. Manaus, Edua.
- PAIVA, Marco Aurélio C. de. (2011), “O sertão amazônico: o inferno de Alberto Rangel”. *Sociologias*. Porto Alegre, 26 (13).
- RAMA, Ángel. (2015), *A cidade das letras*. Tradução de Emir Sader. São Paulo, Boitempo.
- RANGEL, Alberto. (2001), *Inferno verde; cenas e cenários do Amazonas*. 5 ed. Manaus, Ed. Valer/Edições Governo do Estado.
- RIDENTI, Marcelo. (2014), *Em busca do povo brasileiro; artistas da revolução, do CPC à era da TV*. 2 ed. São Paulo, Ed. Unesp.
- SCHAMA, Simon. (1996), *Paisagem e memória*. Tradução de Hildergard Feist. São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHORSKE, Carl. (1988), *Viena fin-de-siècle; política e cultura*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras.
- SERÁFICO, Marcelo. (2011), *Globalização e empresariado: estudo sobre a Zona Franca de Manaus*. São Paulo, Annablume.
- SEVCENKO, Nicolau. (1995), *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 4 ed. São Paulo, Brasiliense.
- SIMAS, L. G. de. (1949), Elucidário do *Inferno verde*, de Alberto Rangel. *Revista do Arquivo*. São Paulo, CXXVII.
- SIMMEL, Georg. (2013), “As grandes cidades e a vida do espírito”. Tradução de Leopoldo Waizbort. In: BOTELHO, André (org.). *Essencial sociologia*. São Paulo, Penguin Classics/Companhia das Letras, pp. 311-329.
- SOUZA, Márcio. (1994), *A caligrafia de Deus*. São Paulo, Marco Zero.
- SOUZA, Márcio. (2005), “Ofício de escritor (entrevista)”. *Cadernos de Literatura Brasileira*. São Paulo, n. 19, pp. 23-49.
- SÜSSEKIND, Flora. (1987), *Cinematógrafo de letras; literatura, técnica e modernização no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

WILLIAMS, Raymond. (1989), *O campo e a cidade*; na história e na literatura. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo, Companhia das Letras.

WILLIAMS, Raymond. (2005), "Ideas of nature". In: *Culture and materialism*. Londres, Verso, pp. 67-85.

Resumo

Cidade flutuante: Manaus em três autores

A partir de uma análise de alguns dos contos de Alberto Rangel em *Inferno verde*, de Márcio Souza em *A caligrafia de Deus*, e de Milton Hatoum em *A cidade ilhada*, o artigo objetiva articular os diferentes modos de figuração da cidade de Manaus e relacionar o texto literário com a problemática urbana. A análise dos contos aponta tanto para as questões relativas ao trabalho intelectual e literário a partir da cidade quanto para as novas representações da Amazônia fabuladas pelos autores.

Palavras-chave: Literatura; Cidade; Amazônia; Manaus.

Abstract

Floating city: Manaus in three authors

Based on the analysis of some short stories by Alberto Rangel, in *Inferno verde*, by Márcio Souza, in *A caligrafia de Deus*, and by Milton Hatoum, in *A cidade ilhada*, the aim of this article is to articulate different forms of representation of Manaus and understand how the problem of urban reality can be addressed by literature. The analysis of these tales also allows us to understand how the new representations of the Amazon emerge.

Keywords: Literature; City; Amazon; Manaus.

Texto recebido em 14/4/2021 e aprovado em 20/9/2021.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.184347.

MARCO AURÉLIO COELHO PAIVA é doutor em sociologia e professor associado III do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas. E-mail: marco_paiva36@hotmail.com.



Cidade para quais pessoas? Sobre as contradições da reforma do Vale do Anhangabaú

Giancarlo Marques Carraro Machado*

<https://orcid.org/0000-0001-7404-9737>

Introdução

É evidente, após algumas décadas de resignação, a retomada de investimentos para o centro metropolitano de São Paulo¹. Nessas circunstâncias é que se insere mais uma reforma almejada para o Vale do Anhangabaú², um dos mais importantes cartões-postais da cidade³. Uma medida estratégica que, malgrado não seja inédita, reflete os esforços para resgatar e impulsionar uma velha centralidade que havia sido preterida em prol de outras mais no decorrer do tempo (Frúgoli Jr., 2000)⁴.

Os detalhes oficiais do mais recente projeto de reforma do Vale do Anhangabaú foram amplamente divulgados pela SP Urbanismo – empresa pública vinculada à Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano (SMDU) – em período anterior

* Universidade Estadual de Montes Claros, Minas Gerais, Brasil.

1. Para análises detidas sobre as calorosas discussões entre redes de agentes e instituições envolvidas no debate da recuperação da região central da cidade, ver Chizzolini (2013).
2. Situado ao redor de prédios históricos e próximo de marcos simbólicos da cidade, o Vale do Anhangabaú, em razão de sua extensão e centralidade, tem sido alvo de diversas estratégias político-urbanísticas desde o final do século XIX.
3. Para análises aprofundadas sobre as suas transformações no decorrer da história, ver Simões Júnior (1995); Hereñu (2007); Ferreira (2015); Miller (2017) e Mello (2019).
4. Para problematizações acerca da constituição de centralidades em São Paulo, como as demais que se consolidaram em seu quadrante sudoeste, nos limites das avenidas Paulista, Faria Lima e Berrini, vide Frúgoli Jr. (2000).

à obra (cujo início se deu em 2019), tendo sido reproduzidos em portais virtuais de notícias. Algo que desperta a atenção em tais comunicações é a promoção de discursos que evocam menos as pretensões que se coadunam a uma agenda econômica neoliberal, esperada para o local e o seu entorno, e mais o impacto sociocultural advindo da intervenção. Perspectiva provocada, pois, pelo conceito de *cidade para pessoas*, algo propagado por Jan Gehl, arquiteto e urbanista dinamarquês responsável por direcionar, juntamente com os profissionais de seu escritório, a metodologia dos estudos preliminares que guiaram a fabricação de consensos em prol do que passou a ser reputado pelo poder público municipal como uma *requalificação* ou *reurbanização* do Vale do Anhangabaú⁵.

O conceito de *cidade para pessoas* é central em muitos materiais disponibilizados, como, por exemplo, numa cartilha derivada de um workshop promovido pela prefeitura em 2013, durante a gestão do então prefeito Fernando Haddad (PT, 2013-2016), juntamente com o escritório Gehl Architets:

A metodologia Gehl foca primeiramente na vida e na cidade que se deseja para o futuro, depois pensa no espaço e em como organizá-lo para ter esse tipo de vida e cidade, para então pensar nas construções e nos tipos de funções, programas e atividades, e por fim na arquitetura necessária para amparar essa vida e essa cidade. Mapear as pessoas, o número de pedestres e suas atividades para que de forma política possa-se traçar o equilíbrio do uso das ruas é um processo simples, mas tendemos a discutir o desenho e esquecemos de pensar em como as pessoas usam o espaço público, a arquitetura dos prédios e a cidade. [...] Enfim, projetar a cidade para que naturalmente as pessoas façam o que é bom para elas e para a cidade (“Centro, Diálogo Aberto”. Gestão urbana. SP Urbanismo. Disponível em: https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/arquivos/brochura_cda_7_10_13.pdf, consultado em 19/6/2021).

Percebe-se, assim, que o discurso institucional em favor da reforma do Vale do Anhangabaú reforçava, como garantia para o desenvolvimento urbano de São Paulo, a promoção de uma *cidade para pessoas*, princípio que, conforme o excerto acima, permitiria o resgate da escala humana e a renovação das formas de usos de certos espaços urbanos.

A incorporação de tal conceito pelas vias institucionais é o que desperta a curiosidade para fins deste artigo. Em decorrência de sua captura para nortear a recente intervenção sobre um espaço público caro ao Centro de São Paulo, cabe, então,

5. Termos utilizados nas comunicações oficiais de setores da Prefeitura de São Paulo. As eventuais menções a tais termos neste artigo, quais sejam, *requalificação* e *reurbanização*, exprimem o viés institucional.

perguntar: para quais pessoas o Vale do Anhangabaú estaria sendo reformado? A mudança de escala no planejamento poderá garantir uma cidade mais inclusiva e democrática? Partindo das questões ora apresentadas, o artigo almeja reconstituir algumas das principais mediações e embates em torno do projeto de reforma do Vale do Anhangabaú para, conseqüentemente, problematizar quais os possíveis sentidos atribuídos ao conceito de *cidade para pessoas* ao ser cooptado por sucessivas gestões municipais – notadamente a de Fernando Haddad e a de Bruno Covas (PSDB, 2018-2020)⁶, sendo estas responsáveis, respectivamente, pela viabilização do projeto e execução da obra.

A proposta será possível com base na análise de documentos e publicações disponibilizadas por diferentes setores da Prefeitura de São Paulo; de reportagens jornalísticas propagadas em canais diversos (com destaque para as investigações da série Privatização da Rua, publicada no portal virtual Repórter Brasil); de posicionamentos de agentes ligados a múltiplas esferas da sociedade civil; além, ainda, do diálogo com autores vinculados aos estudos urbanos a fim de investigar as pretensas intenções que permearam a incorporação do conceito de *cidade para pessoas*, de Jan Gehl, no que toca a reforma do Vale do Anhangabaú. Espera-se, pois, não reificá-lo, tampouco essencializá-lo em torno de uma suposta originalidade, mas evidenciar alguns dos sentidos escusos que o perpassam quando acionado estrategicamente.

Diálogo aberto?

Desde 2007 tem-se notícias de estudos de campo feitos para identificar os problemas e as potencialidades do Vale do Anhangabaú para reconfigurar a sua paisagem. É o que revela uma extensa investigação jornalística da série Privatização da Rua, publicada em 2014 no portal virtual Repórter Brasil⁷, de autoria de Sabrina Duran, com a colaboração de Fabrício Muriana e Marcela Biagigo. De acordo com a publicação, foi em 2007 que a ONG Institute for Transportation & Development Policy (ITDP)⁸, entidade estadunidense com atuação no Brasil sob financiamento da Fundação Hewlett, contratou a consultoria do escritório de arquitetura dinamarquês

6. Bruno Covas substituiu João Doria (PSDB, 2017-2018), político que renunciara à posição de prefeito para ocupar o cargo de governador.

7. A série “Privatização da Rua” integra a segunda fase do projeto “Arquitetura da Gentrificação” (AG). As investigações se deram ao longo de 11 meses, período em que “foram entrevistadas mais de 30 fontes e analisados mais de 40 documentos e centenas de páginas, entre contratos, publicações do Diário Oficial, atas, processos licitatórios e outros documentos oficiais; foram produzidos áudios, vídeos e relatos de reuniões de comissões executivas às quais a reportagem compareceu”. Para informações detalhadas, vide: <https://privatizacaodarua.reporterbrasil.org.br/#menu>.

8. Mais informações em: <https://itdpbrasil.org>.

Gehl Architects para elaborar um plano de revitalização para o Vale do Anhangabaú e o seu entorno. Em junho do mesmo ano foi publicado um documento no site da ONG, intitulado “Estratégias para o Anhangabaú e Quadra das Artes”⁹, em que constam análises sobre os diversos elementos que compõem a sua paisagem e também algumas proposições e boas práticas esperadas a partir de um planejamento que colocasse como prioridade não aspectos tradicionalmente considerados, como as demandas dos automóveis e das edificações, mas, ao contrário, aquilo que traz vitalidade à cidade, isto é, as pessoas. O documento é enfático em seus apontamentos: tratava-se de uma proposta que visava contribuir para o ressurgimento do Centro Histórico de São Paulo.

A tônica do documento, por consequência, é em prol de uma “cidade reconquistada”, o que seria possível com base em uma visão holística da qualidade urbana que tivesse como prioridade a acessibilidade a fim de garantir a permanência nos espaços em detrimento da busca unidimensional por mobilidade. O Vale do Anhangabaú, de acordo com a consultoria, poderia se tornar um autêntico equipamento cultural, o que auxiliaria, com efeito, a atrair “a nova economia criativa para a área e encorajar uma interação global” (Gehl Architects & ITDP, 2007, p. 79).

O documento fora apresentado na prefeitura no âmbito da gestão de Gilberto Kassab (PSD, 2009-2012), todavia, não teve as suas propostas efetivadas. O fato de não ter sido levado adiante não implicou, porém, em seu completo engavetamento. É o que nos mostra as investigações da série Privatização da Rua. Conforme uma das reportagens, o Escritório Gehl Architects novamente foi acionado para desenvolver estudo de campo para apontar problemas e potencialidades da região central, algo que já tinha sido feito em 2007. Dessa vez voltou a cena em 2013, logo no princípio do mandato de Fernando Haddad e pouco antes das *Jornadas de Junho* que assolaram a capital¹⁰, para integrar uma série de ações, entre elas, a participação em palestras e workshops que faziam parte da programação do “Centro, Diálogo Aberto”, projeto capitaneado pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano (SMDU) que tinha como foco a *requalificação* de vários espaços do Centro, entre eles, o Vale do Anhangabaú. Caso fosse levada a cabo, conforme almejava o projeto, o Centro se tornaria mais democrático, solidário, acolhedor e vivo, condições que potencializaria, ainda, a cultura da metrópole. Tais pretensões,

9. O documento pode ser visualizado em: https://itdpdotorg.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/07/ITDP_Gehl-Sao-Paulo-report-Final-Rev-2007.06.22.pdf.

10. Não é intenção discutir aqui os desdobramentos e os múltiplos sentidos de tais insurgências, contudo, algo a se considerar é que as mobilizações que inicialmente tomaram as ruas de várias cidades brasileiras, como as de São Paulo, tiveram como estopim os impactos decorrentes das misérias urbanas. Para mais, ver, dentre outros, Singer (2013), Harvey et al. (2013) e Gohn (2016).

segundo a sua proposta, poderiam ser efetivadas valendo-se da busca por consensos e do esforço coordenado entre diferentes agentes da política e da sociedade civil, quais sejam, técnicos do serviço público, especialistas, moradores, estudantes ou admiradores do Centro¹¹.

Apesar do notável relevo atribuído à dimensão social e cultural e a possibilidade da incorporação de cidadãos diversos em prol do mencionado esforço coordenado, o que se viu na prática foi, ao contrário, a participação popular preterida por empresas do setor imobiliário e construção civil, instituições financeiras, associações comerciais, entidades de classe, entre outras formas associativas com seus respectivos interesses segmentados. Conforme denunciado pelas investigações da série de reportagens já mencionada, em abril de 2013 foi realizado um evento composto por palestras, workshops e avaliação dos técnicos a fim de debater o conteúdo do projeto. A reportagem constatou, contudo, que o “Centro, Diálogo Aberto” não foi tão aberto assim. No projeto é exaltado o protagonismo dos habitantes da cidade e dos usuários do Centro e a importância de ouvi-los para ressignificar o coração da cidade. Pouco aparecem, em vista disso, menções àqueles ligados ao setor privado, os quais, conforme será visto adiante, também possuem notáveis interesses quanto aos impactos econômicos proporcionados pela *requalificação*. Já no evento promovido pela prefeitura, ao contrário, havia uma participação popular ínfima, além de uma notável ausência de representantes das populações vulneráveis que tradicionalmente ocupam a região central (como pessoas em situação de rua, catadores de materiais recicláveis e vendedores ambulantes). Situações como esta, que relegam o exercício da cidadania nas esferas que propiciam decisão, voltaram a ocorrer, diga-se de passagem, em eventos subsequentes, não tendo sido algo isolado.

Em agosto de 2013, alguns meses após o primeiro evento na prefeitura, Nádya Campeão, então vice-prefeita de São Paulo, recebeu de Luciana Nicola, representante do setor de Relações Governamentais e Institucionais do banco Itaú, uma carta que demonstrava a intenção da instituição financeira em colaborar com a *requalificação* do Centro, colocando-se à disposição para doar um estudo para reorganização dos espaços do Vale do Anhangabaú, que seria elaborado pelo escritório Gehl Architects¹². A partir desse interesse, a reportagem da série Privatização da Rua constatou,

11. Carlos Vainer (2013a), ao refletir sobre a estratégia discursiva tão em voga em diferentes formas de planejamento estratégico urbano, considera que a produção – ou imposição – de supostos consensos é umas das condições básicas para se tentar efetivar escusos interesses em prol do gerenciamento da cidade como uma mercadoria. Isso implica a redefinição não apenas dos seus significados, mas também da própria atuação do poder público, o que acaba por condicionar a transformação da cidade em sujeito/ator econômico (a cidade-empresa).
12. A carta foi disponibilizada pelas investigações da série “Privatização da Rua”. Pode ser visualizada no link: <https://privatizacaodarua.reporterbrasil.org.br/img/imagem-4.jpg>.

aliás, que o banco em questão foi a única instituição financeira convidada a participar do evento promovido pela SP Urbanismo¹³.

Alguns dias após o ocorrido, o Termo de Doação foi assinado pelo Itaú e pela SMDU, tendo sido publicado no Diário Oficial do município em 28 de dezembro de 2013¹⁴. A reportagem da série Privatização da Rua atentou para a seguinte descrição contida no termo: “doação sem encargo de projeto arquitetônico para reorganização dos espaços urbanos do Vale do Anhangabaú, projetado pelo Escritório de Arquitetura Gehl Architects, do qual o doador é legítimo proprietário e possuidor. Valor do objeto da doação: 500 mil (quinhentos mil euros)” (Privatização da rua. Disponível em: <https://privatizacaodarua.reporterbrasil.org.br/?sc=tl/2013-12-16>, consultado em 4/6/2021).

Contudo, a mesma reportagem revela que a doação, embora se pretendesse sem encargo, trazia a reboque algumas intenções por parte do doador. É destacado o seguinte trecho: “Por livre e espontânea vontade, o DOADOR, sem coação ou influência de quem quer que seja, faz doação por ato inter vivos à DONATÁRIA, gratuitamente, com a única condição [grifo nosso] de que a DONATÁRIA colabore com as próximas etapas do processo de elaboração do Projeto [...]” (Privatização da rua. Disponível em: <https://privatizacaodarua.reporterbrasil.org.br/?sc=tl/2013-12-16>, consultado em 4/6/2021).

É evidente, assim, que a colaboração do doador com as próximas etapas do processo de elaboração do projeto constituía-se como uma condição para uma doação. Uma suposta ação espontânea que englobava interesses diversos, neste caso específico, expresso por meio de um projeto conceitual para o Vale do Anhangabaú.

Ainda de acordo com as reportagens, em 17 de dezembro de 2013 foram apresentados na prefeitura os resultados dos workshops realizados no decorrer daquele ano, que culminaram no projeto conceitual que orientaria a *requalificação* do Vale do Anhangabaú. Nessas circunstâncias, os jornalistas da série Privatização da Rua resolveram comparar também os resultados dos estudos realizados em 2007 e 2013. Apesar das tantas semelhanças, encontraram uma diferença crucial que revela as estratégicas intenções que estavam sendo intentadas para o Vale do Anhangabaú:

Enquanto o estudo de 2007, encomendado pelo ITDP, identifica como grupo de usuários do Vale do Anhangabaú “comerciantes informais, moradores e crianças de rua e prostitutas”, o

13. As listas de presença dos eventos promovidos pela SP Urbanismo estão disponíveis em: <https://privatizacaodarua.reporterbrasil.org.br/s.php?page=dadosabertos>.

14. Disponível em: <https://privatizacaodarua.reporterbrasil.org.br/dadosabertos/documentos/Extra-to%20do%20Termo%20de%20Doação%20publicado%20no%20Diário%20Oficial.pdf>, consultado em 30/6/2021.

estudo de 2013, encomendado pelo banco Itaú, não menciona essas populações vulneráveis em nenhum momento, inclusive em nenhum documento produzido até agora pela SMDU e divulgado no site do projeto “Centro, Diálogo Aberto” (Privatização da rua. Disponível em: <https://privatizaoda rua.reporterbrasil.org.br/?sc=tl/2014-03>, consultado em 4/6/2021).

Portanto, se no estudo encomendado pela ONG havia menções e propostas às populações vulneráveis que ocupavam o Vale do Anhangabaú, no que fora contratado por uma instituição financeira elas simplesmente deixaram de ser consideradas. Como se não bastasse isso, tais populações vulneráveis também tiveram suas vivências impactadas por um dos projetos-pilotos que orientaria a *requalificação* do Vale do Anhangabaú, implementado no Largo São Francisco sob financiamento do banco Itaú¹⁵. Isso revela, pois, que a reconfiguração da exclusão sob a égide de uma intervenção seria algo possível¹⁶. Consoante a reportagem,

Pessoas em situação de rua entrevistadas pela reportagem, além de membros do movimento Frente de Luta por Moradia (FLM) que ocupam um edifício na rua José Bonifácio 367, ao lado do Largo São Francisco, afirmaram que os antigos moradores que viviam naquele espaço com suas barracas foram “afastados” dali para outras ruas da região tão logo a área foi cercada com tapumes para a construção do deque de madeira (Privatização da rua. Disponível em: <https://privatizaoda rua.reporterbrasil.org.br/?sc=tl/2014-10-10>, consultado em 4/6/2021).

Eis, com efeito, mais um exemplo que se soma ao *modus operandi* que tem sido corriqueiro nas tramas urbanísticas fomentadas pela coalizção entre agentes do capital e da política; são pretensões que potencializam o controle de experiências cidadinas indesejáveis e o gerenciamento neoliberal da cidade como mercadoria. Porém, à luz de Lefebvre ([1968] 2008) e com base nas denúncias da reportagem em tempos recentes, a busca por uma suposta coerência na produção do espaço urbano poderá revelar uma incoerência oculta, algo que também poderá propiciar, a partir do fim da obra e da liberação do Vale do Anhangabaú para a população, um fenômeno paradoxal de integração desintegrante com potencial para colocar em xeque até mesmo aquilo que parece ter sido a retórica da metodologia que propiciou

15. A Prefeitura de São Paulo consolidou nove projetos-pilotos no centro da cidade desde 2014. Cada um teve diferentes impactos perante a população. Mais informações: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/licenciamento/desenvolvimento_urbano/urbanismo/index.php?p=288083, consultado em 30/6/2021.

16. A SP Urbanismo divulgou um relatório aberto sobre os impactos do projeto-piloto implementado no Largo São Francisco. Nele não consta nenhuma menção às pessoas em situação de rua. Para mais, ver: https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/wp-content/uploads/2017/12/06_LSF2_fasciculo_2017-12.pdf, consultado em 8/6/2021.

a fabricação do consenso com vistas à *requalificação*: a perspectiva de Jan Gehl de uma *cidade para pessoas*¹⁷.

Mas para quais pessoas o Vale do Anhangabaú estaria sendo requalificado? Vejamos algumas considerações.

Cidade para quais pessoas?

O escritório de Jan Gehl foi responsável por difundir a metodologia de uma *cidade para pessoas*, algo muito caro à atuação do arquiteto mundo afora. Tal perspectiva está presente não apenas em seus projetos, mas também nas obras acadêmicas de sua autoria, em que são sistematizadas as principais reflexões e nuances decorrentes da sua implementação. É o que consta, por exemplo, no livro “Cidade para pessoas” (*Cities for people*, 2010), publicado em 2013 em sua versão brasileira. O autor traz severas críticas a certas ideologias dominantes do planejamento, como o modernismo, que por intenções diversas deram pouca importância àquilo que traz vitalidade às cidades, qual seja, a dimensão humana. Em decorrência disso, o espaço público, as áreas para pedestres, os locais de encontro e sociabilidade entre moradores, foram negligenciados por forças do mercado e por tendências arquitetônicas que passaram a valorizar sobretudo as demandas do tráfego de automóveis e a autossuficiência de espaços individuais.

As pessoas, enfatiza Gehl, nunca foram tão maltratadas nas cidades como em tempos recentes. Em contrapartida ao descaso com a dimensão humana, considera que o objetivo-chave para o futuro, em termos de planejamento, é ter como foco as necessidades das pessoas que utilizam as cidades, condição que reforça a função social de seus espaços e que também contribui para a sustentabilidade e para uma sociedade aberta e democrática. Desse modo, “a visão de cidades vivas, seguras, sustentáveis e saudáveis tornou-se um desejo universal e urgente”, considera Gehl (2013, p. 6), requisitos que são possíveis apenas a partir de intervenções políticas unificadas – o almejado “consenso” –, a exemplo do que se tentou para o Vale do Anhangabaú, que garantam espaços convidativos para a caminhabilidade e outras formas alternativas de locomoção, para a permanência e para a realização de demais atividades cotidianas.

A sua proposta em prol de uma *cidade para pessoas* visa, basicamente, inverter a ordem daquilo que se tornou primordial para o planejamento moderno: em vez de se considerar edifícios-espaços-vida, o planejamento que prioriza a escala humana

17. Como aventara Vainer (2013b, p. 118), provavelmente estamos diante do processo de construção de uma nova hegemonia urbana cujo caráter é despolitizado e despolitizador, que “constrói o consenso porque o supõe como instaurado previamente. Na verdade, não se trata de construí-lo no processo político, mas simplesmente de reconhecê-lo, identificá-lo e enunciá-lo”.

deve, por sua vez, relevar o inverso, isto é, considerar a ordem vida-espacos-edifícios. O posicionamento de Gehl, apesar de instigante, não é nada hodierno. Muitas considerações próximas da sua constam, aliás, nas produções daquela que é uma das suas principais influências: trata-se da jornalista, ativista e escritora norte-americana Jane Jacobs, autora, dentre outros, de *Morte e vida das grandes cidades* (*The death and life of great American cities*, lançado originalmente em 1961).

Faz-se necessário um breve parêntese a fim de evidenciar como a jornalista influenciou o arquiteto dinamarquês. Jacobs chamava a atenção, há cinco décadas, para aquilo que também é alvo de Gehl, quer dizer, os impactos perniciosos provocados pelo modernismo em termos urbanísticos, que, por meio de sua proposta de planejamento dos espaços urbanos, está descolado das necessidades humanas e das situações cotidianas que acontecem nas ruas. Atacava, nessas circunstâncias, a instrumentalidade de certos especialistas em prol das experiências e dos conhecimentos dos próprios cidadãos, a saber, aqueles que habitam o que está construído, sendo estes os responsáveis por desestabilizar a monotonia de pretensos ordenamentos que os desconsideram e por revelar sentidos em meio àquilo que, à primeira vista, transparece uma desordem.

Duas passagens são notadamente famosas na obra de Jacobs (2014) a ponto de difundir-la para um público diverso, não apenas acadêmico. A primeira diz respeito a um “balé nas calçadas”, isto é, a uma situação na qual diferentes pessoas passam e/ou ocupam com diversas finalidades, a depender do período do dia, as calçadas da rua onde a jornalista morava, em Greenwich Village, bairro de Nova Iorque. Tal balé exprime a espontaneidade e imprevisibilidade de cidadãos, ou grupo de cidadãos, que, apesar de seus papéis distintos, reforçam-se mutuamente trazendo vitalidade para a cidade.

Essa dinâmica descrita em torno dos usos e das apropriações de um espaço público conecta-se a uma segunda passagem um tanto potente de “Morte e vida das grandes cidades”, sobre as implicações dos “olhos da rua” e seus impactos quanto à sensação de segurança na cidade. Aqueles que transitam e ocupam as calçadas, ainda que não sejam habitantes do bairro, tornam-se, segundo Jacobs, aliados dos moradores locais, daqueles que espiam regularmente as ruas desde as suas janelas. Dessa simultaneidade de olhares é exequível promover, ainda que de maneira não intencional, a segurança do bairro ou de um espaço da cidade.

Na obra de Gehl, bem como em seus estudos e planejamentos, é possível verificar a inspiração provocada por estas perspectivas de Jacobs. É notável a sua preocupação para com a caminhabilidade de pedestres, as apropriações cidadinas, a diversidade de funções do espaço e a segurança. As ideias de “Morte e vida das grandes cidades” vêm impactando, há décadas, muitos leitores da obra de Jacobs, de arquitetos a empre-

sários, de ativistas a instituições, de acadêmicos a um público geral. Bianca Tavolari (2019, p. 13) assevera também que “o livro passou a servir de justificativa para as mais diferentes posições políticas sobre o urbano, sejam elas teóricas ou práticas”. A pesquisadora considera que as ideias da jornalista estão por toda a parte, e, para exemplificar, recorda a sua repercussão positiva inclusive entre dois ex-prefeitos de São Paulo, sendo estes rivais no início do milênio – Marta Suplicy (PT, 2001-2004) e José Serra (PSDB, 2005-2006) – por representarem partidos políticos de espectros ideológicos dissonantes. Não é de se estranhar, aliás, a influência de Gehl, fiel leitor de Jacobs, no âmbito da gestão de prefeitos também vinculados a esses mesmos partidos políticos aparentemente rivais, como é o caso de Fernando Haddad e de Bruno Covas.

A obra de Jacobs é muito mais complexa e certamente traz contribuições diversas para além do seu posicionamento crítico diante do planejamento urbano moderno e da construção das imagens literárias – “balé das calçadas” e “olhos da rua” – já um tanto propagadas. Contudo, algo que não se pode perder de vista, para fins deste artigo, são as contradições que permeiam seus posicionamentos, ou melhor, os limites e tensões do seu pensamento (Tavolari, 2019). Apesar de convergir diferentes visões urbanísticas sob a necessidade de se considerar o protagonismo das pessoas nos espaços públicos, Jacobs pouco aprofunda sobre aquilo que marca a produção das cidades: as relações de poder, as disparidades econômicas, as opressões que se resvalam em certos sujeitos, as assimetrias e as intolerâncias que dificultam os seus acessos e permanências em toda sorte de áreas públicas. Com efeito, como bem constatado por Tavolari (2019, p. 20), “apesar de Jacobs insistir na atenção às relações sociais, o foco da crítica não é social, no sentido de que as desigualdades sociais não estão em primeiro plano”.

Podemos considerar que, de igual maneira, tal contradição também é evidente em Gehl, que pouco aprofunda suas análises em torno das desigualdades que permeiam a vida das pessoas. Assim, nesta pretensão universal de se considerar uma *cidade para pessoas*, o arquiteto parece refletir e projetar os espaços apenas para alguns tipos de pessoas, sobretudo aquelas que detêm privilégios por conta da intersecção de seus marcadores sociais das diferenças, ao passo que oblitera das intenções aquelas mais vulneráveis que, historicamente, padecem pela exclusão decorrente da produção estratégica da cidade. Esta integração desintegrante, como diria Lefebvre (2008), pode ser verificada numa retórica que perpassa seus estudos e metodologias: a ideia de que as pessoas na cidade é uma questão de convite. De acordo com os seus pressupostos, “o planejamento físico pode influenciar imensamente o padrão de uso em regiões e áreas urbanas específicas. O fato de as pessoas serem atraídas para caminhar e permanecer no espaço da cidade é muito mais uma questão de se trabalhar cuidadosamente com a dimensão humana e lançar um convite tentador” (Gehl, 2013, p.17).

Quando se apela para um convite, lança-se um incentivo a alguém para fazer ou participar de algo, o que implica, de maneira contrária, um provável desestímulo àqueles que não se encaixam nas estratégicas pretensões de quem o formula. Em vista disso, em termos urbanísticos, é possível provocar: a quem se está convidando e a quem se busca desestimular a presença e a participação quando se tenta elaborar propostas para um espaço a fim de fomentar, entre outros interesses, a economia criativa, sua vocação mercantil e a interação global? Voltemos ao Vale do Anhangabaú.

Conforme evidenciado pela reportagem da série Privatização da Rua, em 2014 foi lançado o edital para contratar empresa, ou consórcio de empresas, que desenvolvesse projetos básico, executivo e modelo de gestão para o Vale do Anhangabaú com base nos estudos do Gehl Architects, que foram financiados pelo banco Itaú. O termo de referência para o projeto é enfático quanto aos ganhos comerciais que a região do Vale do Anhangabaú poderá ter após a sua *requalificação*¹⁸. Entretanto, para que isso ocorresse, seria necessário adequá-lo como um equipamento cultural a fim de torná-lo convidativo para a circulação, encontros e sociabilidades de pessoas que também seriam potenciais clientes para o consumo no entorno.

Ao considerar a ênfase em torno da cultura numa *cidade para as pessoas*, tal como consta nos estudos da equipe de Gehl, não se pode perder de vista, conforme alertado por Otilia Arantes (2013), que ela tem sido apresentada como uma isca importante para garantir a coalizão em favor de planejamentos urbanos de cunho neoliberal: ela é lançada como uma maquiagem para a entropia tão cara a muitas metrópoles. Segundo a autora,

[...] quando, nos dias de hoje, se fala de cidade (pensando estar “fazendo cidade”...), fala-se cada vez menos em racionalidade, funcionalidade, zoneamento, plano diretor etc., e cada vez mais em requalificação, mas em termos tais que a ênfase deixa de estar predominantemente na ordem técnica do Plano – como queriam os modernos – para cair no vasto domínio *passé-partout* do assim chamado “cultural” e sua imensa gama de produtos derivados (Arantes, 2013, p. 15).

Desse modo, Arantes nos mostra a força do culturalismo de mercado no âmbito do planejamento urbano, que depende, para se efetivar, do fomento a certas formas de cidadania, da criação de uma âncora identitária, da espetacularização do cotidiano,

18. Em tal termo de referência constam diversas orientações a fim de direcionar a planta com estabelecimentos comerciais e equipamentos de lazer e cultura para o Vale do Anhangabaú. Neste documento, segundo a reportagem da “Privatização da Rua”, “a vocação mercantil dada ao Vale é notável”. Partes extraídas do termo de referência constam em: <https://privatizacaodarua.reporterbrasil.org.br/s.php?page=dadosabertos>, consultado em 20/6/2021.

de estilos de vida pautados por consumo ostensivo. E perspectivas importadas – como as de Gehl, em prol de uma *cidade para pessoas* – soam como uma fórmula salvadora para garantir essas condições que, no fundo, também são combustíveis para a fabricação do consenso a fim de tornar a cidade mais competitiva. Todavia, isso acaba por alimentar as escusas intenções que pairam sobre determinados espaços: o seu valor de uso, aquilo que passa a representar para os cidadãos, poderá se converter em vantagens econômicas para os grupos que querem comercializá-lo. Talvez seja por isso, pois, que uma instituição financeira estivesse tão interessada não apenas em patrocinar um estudo para uma área pública, mas também em influenciar quais pessoas seriam convidadas e quais seriam preteridas do projeto básico do local que seria reformado. Não é de modo irrisório que as polêmicas continuaram após o início da obra. É o que será revelado a seguir.

Um produto em obra

A empresa vencedora do processo de licitação para a elaboração de projetos básico e executivo foi a PJJ Malucelli Arquitetura, que designou o arquiteto Mario Biselli para gerenciá-los¹⁹. A divulgação da vitória foi publicada no Diário Oficial da Cidade de São Paulo em 10 outubro de 2014. O projeto básico começou a ser desenvolvido em novembro de 2014 com base no conceito de *cidade para pessoas*. Caberia à tal arquiteto dar forma aos estudos prévios coordenados pela equipe de Jan Gehl. Para tanto, considerou-se necessário prover o local com elementos atrativos para as pessoas, como cadeiras, bancos, quiosques, bancas de jornal, nova vegetação, piso de superfície acessível (para substituir as pedras portuguesas lá dispostas), áreas sombreadas, melhor iluminação, inclusão de wi-fi grátis, mirante e arquibancada para a visualização panorâmica e, ainda, centenas de jatos d'água iluminados por luzes de LED.

Não obstante, como consequência dessa reforma, outra intenção estratégica seria a garantia de um ambiente seguro com vistas ao repovoamento da região central, com a atração de um novo perfil de morador, e ainda o aumento do comércio local com a reativação de fachadas no térreo dos edifícios que contornam o Vale do Anhangabaú. Estavam previstas, dessa forma, alterações contundentes que poderiam garantir o potencial comercial bem como favorecer a valorização imobiliária do entorno. Tal

19. A assinatura do contrato para a elaboração do projeto executivo e a execução da obra, no valor de inicial de R\$ 79.934.920,45 – posteriormente revisto para aproximadamente R\$ 106 milhões –, sob financiamento do Fundo Municipal para Desenvolvimento Urbano (Fundurb), se dera em novembro de 2017, ao passo que a obra começou a ser executada em junho de 2019, com Bruno Covas na condição de prefeito.

postura, que promove lógicas privatistas e de mercado, parece ter agradado empresários de diversos setores. Um portal ligado ao setor imobiliário, por exemplo, demonstrou seu otimismo:

A prefeitura do município de São Paulo, gestão após gestão, tenta levar adiante o plano de revitalizar o centro da capital. Desta vez, sob o comando de Bruno Covas, aos poucos, a meta parece começar a ganhar forma. Iniciativas como a requalificação do Vale do Anhangabaú e do calçadão do chamado triângulo histórico e projetos de intervenção urbana na região central prometem trazer oportunidades de negócios à iniciativa privada, incluindo *players* dos setores imobiliário e de infraestrutura (“Ações marcam início da revitalização do centro de São Paulo”. *Portal GRI Club*. Disponível em: https://www.griclub.org/news/real-estate/acoes-marcam-inicio-da-revitalizacao-do-centro-de-sao-paulo_631.html, consultado em 9/3/2021).

Se por um lado a reforma em curso agradou os ditos *players* dos setores imobiliário e de infraestrutura, conforme explicito no excerto acima, por outro, ela foi veementemente criticada por entidades da sociedade civil, sobretudo aquelas que foram obliteradas dos diálogos que culminaram no já problematizado consenso²⁰. A Associação Preserva São Paulo, por exemplo, que atua em defesa do patrimônio histórico, arquitetônico, cultural e paisagístico da cidade de São Paulo, entrou com um pedido em 2019 na Justiça a fim de paralisar a obra. A justificativa é que não houve participação popular durante a elaboração do projeto – embora a prefeitura afirme o contrário²¹ –, que, por sua vez, também não foi completamente divulgado. Além disso, não foram realizados estudos de impacto ambiental e, tampouco, levada em conta a história do centro da capital paulista²². O Tribunal de Justiça de São Paulo chegou a suspender a obra, embora tenha liberado, após sete dias, a sua retomada com base em um pedido do município. Na decisão foi alegado que tal

20. Para mais críticas, acessar a matéria “Reforma do Anhangabaú é criticada por entidades da sociedade civil”. Disponível em: <http://www.saopaulo.sp.leg.br/blog/reforma-do-anhangabau-e-criticada-por-entidades-da-sociedade-civil/>, consultado em 9/3/2021.

21. A prefeitura, em sua defesa, alega que o projeto foi concebido “com a contribuição de diversos atores da sociedade civil em oficinas e conta com aprovações de diretrizes na Secretaria Municipal do Verde e Meio Ambiente, Condephaat (Conselho Estadual de Patrimônio) e Conpresp (Conselho Municipal de Patrimônio), além de ter sido apresentado na Câmara Municipal e em diversas reuniões setoriais com associações locais, universidades e fóruns profissionais”. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/brasil/noticias/2077913-grupo-de-moradores-questiona-na-justica-obras-no-centro-de-sp>, consultado em 9/3/2021.

22. Para mais detalhes sobre a paralisação das obras, verificar a matéria “Justiça em São Paulo suspende obras no Vale do Anhangabaú”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/justica-em-sao-paulo-suspende-obras-no-vale-do-anhangabau.shtml>, consultado em 9/3/2021.

paralisação acarretaria notáveis prejuízos à economia pública dada a vigência dos custos contratuais²³.

A retomada da obra agravou as polêmicas. Alguns arquitetos e urbanistas também se posicionaram contrários à formulação do projeto e aos encaminhamentos realizados para sua execução. Dentre as críticas, destacaram-se as de Raquel Rolnik, que questionou publicamente certos problemas que poderiam decorrer da reforma, como a falta de manutenção periódica dos equipamentos e de cuidado efetivo com o espaço:

Quem passa pelo Vale sabe bem que o lugar precisa de cuidado. (...) Cuidar da limpeza e manutenção é tema de gestão, não de projeto, já que o mau cheiro tem diretamente a ver com a falta de banheiros. Além disso banheiros, mais bancos, lugar para quiosques e 120 árvores não precisam de R\$ 80 milhões para serem implantados. E se não conseguimos montar uma equação de manutenção permanente para o projeto dos anos 1980, qual será a mágica que vai garantir que as 850 fontes de água funcionarão para sempre? [...]. Afinal, qual é o modelo de gestão que vai garantir um lugar bem cuidado, de forma permanente? (“Como não livrar o Anhangabaú dos seus velhos problemas”. *LabCidade*. Disponível em: <http://www.labcidade.fau.usp.br/como-nao-livrar-o-anhangabau-dos-seus-velhos-problemas/>, consultado em 9/3/2021).

É possível realçar ainda algumas resistências concretas contra a obra. Os skatistas da modalidade *skate de rua*, um dos principais usuários do Vale do Anhangabaú desde o começo da década de 1990, fizeram uma série de manifestações com o início da intervenção (a partir de junho de 2019)²⁴. De modo a repudiar as ações em curso, organizaram protestos em frente à prefeitura, criaram petições online e produziram vídeos para chamar a atenção dos agentes políticos para as suas demandas, as quais, após muita pressão, foram parcialmente atendidas²⁵. Críticas divulgadas em canais diversos denunciaram também o potencial gentrificador da intervenção, a exemplo do que já tinha ocorrido com a implantação do projeto-piloto, que poderá afastar ou controlar a presença de certos cidadãos – sobretudo aqueles que são considerados, sob certos vieses, como indesejáveis, como pessoas em situação de rua e demais vulneráveis – e suas respectivas práticas espontâneas nos limites do Vale do

23. Disponível em: <http://www.capital.sp.gov.br/noticia/prefeitura-retoma-obras-no-vale-do-anhangabau>, consultado em 9/3/2021.

24. Em pesquisas precedentes analisei os usos e as apropriações de diversos espaços públicos de São Paulo, como o Vale do Anhangabaú, com o foco na prática do skate de rua. Para mais detalhes sobre as experiências cidadinas do universo dessa prática, verificar Machado (2014; 2017).

25. Em razão das resistências, mas também de diálogos institucionais, as demandas dos skatistas foram parcialmente atendidas com a inclusão de um memorial do skate numa área limitada do Vale do Anhangabaú. Tal espaço foi concluído e liberado ao público antes mesmo da reinauguração oficial do local.

Anhangabaú, com o propósito de favorecer principalmente lógicas de consumo nos estabelecimentos e equipamentos que seriam concedidos para a iniciativa privada.

Quanto a tal concessão, em outubro de 2020 ocorreu o processo de licitação a fim de definir quem administraria a área pelos próximos 10 anos. O vencedor fora o Consórcio Viva o Vale, formado pelas empresas Urbancon, Nacional e B. Internacional Real Estate²⁶. Ao consórcio vitorioso está garantido o direito à exploração comercial de vários espaços dentro do Vale do Anhangabaú e no seu entorno. Quanto aos seus deveres, cabe ao administrador fomentar e promover atividades com fins diversos (culturais, esportivas, de lazer etc., desde que sejam de interesse coletivo), além da gestão, manutenção, zeladoria e limpeza dos espaços durante todo o período da concessão, e ainda a necessidade de contratação de equipes de segurança e a instalação de câmeras de vigilância, o que poderá contribuir para intensificar o controle sobre os cidadãos indesejáveis para o local.

A gestão municipal de Bruno Covas, responsável pela execução da obra, através de comunicado oficial publicado em vários portais de notícias, limitou-se a exaltar os benefícios econômicos que a capital paulista poderá obter a partir da concessão do Vale do Anhangabaú à iniciativa privada. A previsão é a de que o gerenciamento e a ativação sociocultural do local possam garantir R\$ 46 milhões para a cidade e movimentar R\$ 250 milhões por ano para os estabelecimentos do Centro, além do aumento de cerca de 10 mil pessoas por semana circulando na região²⁷.

Os processos em torno da concessão, sobretudo as limitações quanto à recuperação do investimento público, foram veementemente criticados em decorrência das assimetrias da parceria, em que o consórcio lucraria com a exploração comercial ao passo que ao poder público municipal caberia os dispêndios relativos a reforma do Vale do Anhangabaú²⁸. Além de ter sido alvo do Ministério Público e de ter motivado embates entre os candidatos a prefeito das eleições municipais de 2020 – que repudiaram os encaminhamentos da gestão Bruno Covas, que concorria à reeleição²⁹ –,

26. Mais informações em: https://cultura.uol.com.br/noticias/23141_empresa-que-ganhou-concessao-do-novo-vale-do-anhangabau-e-desclassificada.html, consultado em 30/5/2021.

27. Diversos portais de notícias divulgaram a concessão do Vale do Anhangabaú à iniciativa privada. Consultar, entre outros, o link: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/10/23/prefeitura-de-sp-concede-anhangabau-para-iniciativa-privada-por-r-65-milhoes-apos-reforma-de-r-938-milhoes.ghtml>, consultado em 30/5/2021.

28. O Conselho Participativo Municipal (CPM) da Sé, por exemplo, questionou como o consórcio contratado vai lucrar e a que custo, pois a região também é habitada por pessoas em situação de rua. Detalhes em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/08/26/prefeitura-de-sp-suspende-licitacao-do-vale-do-anhangabau.ghtml>, consultado em 29/5/2021.

29. Bruno Covas foi reeleito prefeito de São Paulo. O seu novo mandato deveria ocorrer entre 2021 e 2024, contudo, o agente político veio a óbito logo no primeiro ano em razão de problemas de saúde. O seu vice, Ricardo Nunes (MDB), assumiu o cargo de prefeito em maio de 2021.

os constantes atrasos na entrega da obra, os aditivos que encareceram os seus custos, os problemas de diálogo com a população vulnerável, entre outros fatores, também levaram o vereador Toninho Vespoli (PSOL) a protocolar um pedido de CPI para investigar possíveis irregularidades.

As polêmicas em torno do Vale do Anhangabaú estão longe de acabar. Afinal, trata-se de um espaço central que historicamente reverbera tanto redes sociotécnicas e seus respectivos jogos de poder quanto certas formas de resistências ao que se pretende instituir no local. É de se esperar, por conseguinte, que aquilo que aparentemente soou como uma novidade – isto é, o léxico que propaga a importância da mudança de escala no planejamento assim como a flexibilidade proporcionada por concepções que relevam um viés humanista liberal – fosse englobado por muitas tensões, malgrado os consensos que se buscou induzir, em razão do descolamento da realidade concreta local. Com efeito, a “Síndrome de Copenhagen”, se assim podemos dizer, ainda que revestida de uma preocupação com as pessoas, parece que também tem seus limites³⁰.

Considerações finais

A finalização da reforma estava prevista para junho de 2020, contudo, o novo Vale do Anhangabaú só fora entregue à população no instante da conclusão deste artigo, em fins de julho de 2021³¹. Apesar da sua recente reinauguração, é possível aventar os impactos da sua reforma a partir da retomada do que fora negligenciado dos processos que se diziam participativos, isto é, a parca abertura aos representantes das populações mais vulneráveis, e pelo que fora provocado pelo projeto-piloto. Quanto a este último aspecto, basta lembrar, conforme evidenciado no tópico anterior, que as pessoas em situação de rua que ocupavam o espaço público alvo de testes tiveram que migrar para outros locais. Sendo as desigualdades sociais um problema estrutural, a almejada *requalificação* de um espaço central sem a devida compensação para os

30. Jan Gehl (2013, p. 195) elaborou o termo “Síndrome de Brasília” para criticar o impacto do planejamento urbano moderno sobre a vida das pessoas. Segundo o arquiteto, Brasília, vista do alto, “é uma bela composição”, contudo, “é uma catástrofe ao nível dos olhos”. Em contraposição, Gehl, conforme já problematizado neste texto, chama a atenção para a escala humana, para a metodologia de uma “cidade para pessoas”. Tal perspectiva fora levada a cabo no planejamento urbano de Copenhagen, cidade onde está situado o seu escritório. As perspectivas de Gehl parecem terem sido importadas para o contexto paulistano como uma fórmula salvadora dos espaços públicos. Nessas circunstâncias, cabe a ponderação feita por Ermínia Maricato (2013, p. 173) diante das transposições que desconsideram particularidades locais: “para não repetir as ideias fora do lugar é preciso ampliar o conhecimento da contraposição entre a história das ideias e a evolução da realidade empírica. É preciso levar em conta o fosso que separa as ideias da prática e também o fosso que nos separa dos países centrais”.

31. Durante a gestão do prefeito Ricardo Nunes (MDB, 2021-2024), substituto de Bruno Covas.

atingidos pode apenas criar uma ilusão de inclusão. Como a compensação muitas vezes não ocorre, os mais vulneráveis, em razão das estratégias político-urbanísticas, se valem da constituição de territorialidades itinerantes como tática de permanência na centralidade³².

A partir da simbiose entre cultura e economia, da mudança de escala no planejamento, do reencontro entre as pessoas e a cidade, da espetacularização do cotidiano, da afirmação do capital simbólico de uma centralidade que parece tolerar apenas uma relativa diversidade de usos, poderá ocorrer não apenas uma apropriação regular por parte dos cidadãos desejáveis – ou seja, dos usuários solventes (Arantes, 2013; Vainer, 2013a) – que estarão a consumir no e o lugar reformado³³, mas também um controle urbano que garantirá as condições para potencializar a competitividade da cidade e os anseios daquelas pessoas que fazem dela um produto a ser empreendido: as pessoas jurídicas, sobretudo as instituições financeiras e as associações por elas apoiadas.

Portanto, o conceito de *cidade para pessoas* divulgado em materiais institucionais aparenta ter sido, nesse contexto, mero eufemismo – que se soma a tantos outros modismos propagados por governanças urbanas diversas, como *reurbanização*, *requalificação*, *revitalização*, *regeneração*, como bem problematizado por Arantes (2013) – para fabricar consensos, otimismo e sinergias e para reificar um modelo de cidade que encobre as contradições sociais e estruturais de certas intervenções, como a que ocorreu no Vale do Anhangabaú.

Ao considerar toda sorte de dinâmicas relacionais locais, bem como a possível continuidade de intensas disputas e mediações entre diferentes agentes e instituições, permanecem, pois, algumas questões a serem confrontadas por novas pesquisas sobre o espaço recém-inaugurado: a parceria entre o poder público e a iniciativa privada estimula usos e apropriações cidadinas ou apenas implica em seus estratégicos controles? A reforma impacta as vivências ordinárias dos sujeitos historicamente presentes no Vale do Anhangabaú, sobretudo daqueles mais vulneráveis? É fundamental seguir atento aos desejos de mudanças esperados para o local, mas sem se esquivar, também, de destrinchar os impactos das supostas boas intenções enaltecidas *a priori*, as

32. Para uma discussão detida sobre a constituição de territorialidades itinerantes na região central de São Paulo, ver Perlongher (2008); Frúgoli Jr. e Cavalcanti (2013).

33. Guido Otero, em texto publicado no site do LabCidade (USP), recorda que “em apresentação pública online, realizada em junho de 2020, a Prefeitura de São Paulo trouxe como referência para ocupação destas novas frentes comerciais reconhecidos restaurantes voltados para o público de classe alta”. Nessas circunstâncias, segundo o arquiteto, “o problema que motivou a obra foi de ‘ativação’, o que parece estar em jogo na terceirização da gestão deste espaço é qual será o público do novo Anhangabaú e como serão tratados aqueles que não se enquadrem neste espectro”. Disponível em: <http://www.labcidade.fau.usp.br/novo-anhangabau-apagamento-e-ELITIZACAO-custando-carO-aos-cofres-publicos/>, consultado em 29/6/2021.

quais podem reproduzir desigualdades e corroer a dimensão pública de um espaço que historicamente resguarda tantas camadas de experiências e memórias cidadinas.

Referências Bibliográficas

- ARANTES, Otília; VAINER, Carlos & MARICATO, Ermínia (orgs.). (2013), *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, Vozes.
- ARANTES, Otília. (2013), “Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas”. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos & MARICATO, Ermínia (orgs.). *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, Vozes, pp. 11-74.
- CIDADE DE SÃO PAULO. “Edital de licitação - concessão de uso, a título oneroso, de áreas situadas no Vale do Anhangabaú, para sua gestão, manutenção, preservação e ativação sociocultural”. *Portal da Prefeitura de São Paulo*. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1z0q52kxDywUv_WszO4Kl7VctoxOzYmIf/view, consultado em 30/6/2021.
- CHIZZOLINI, Bianca Barbosa. (2013), *Tecendo a rede: uma etnografia de moradores(as) e comerciantes no centro de São Paulo entre práticas e discursos de requalificação*. São Paulo. Dissertação de mestrado em antropologia social. Universidade de São Paulo.
- DURAN, Sabrina. “Linha do tempo – Privatização da rua”. *Repórter Brasil*. Colaboração de Fabrício Muriana e Marcela Biagigo. Disponível em: <https://privatizacaodarua.reporterbrasil.org.br>, consultado em 4/6/2021.
- DURAN, Sabrina. “Dados abertos – Privatização da Rua”. *Repórter Brasil*. Colaboração de Fabrício Muriana e Marcela Biagigo. Disponível em: <https://privatizacaodarua.reporterbrasil.org.br/s.php?page=dadosabertos>, consultado em 4/6/2021.
- FERREIRA, Luis Gustavo Pereira. (2015), *“Emoldurando o cartão postal através do qual se conhece São Paulo”: poder, hegemonia e conflito no tombamento do Vale do Anhangabaú (1990-2000)*. São Paulo. Dissertação de mestrado em história e historiografia. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade Federal de São Paulo.
- FRÚGOLI JR., Heitor. (2000), *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo, Cortez/Edusp.
- FRÚGOLI JR., Heitor & CAVALCANTI, Mariana. (2013), “Territorialidades da(s) cracolândia(s) em São Paulo e no Rio de Janeiro”. *Anuário Antropológico*, 38: 73-97.
- GEHL, Jan. (2013), *Cidades para pessoas*. São Paulo, Perspectiva.
- GEHL ARCHITECTS & ITDP. (2007), *Estratégias para o Anhangabaú e Quadra das Artes*. Disponível em: https://itdpdotorg.wpengine.com/wp-content/uploads/2014/07/ITDP_Gehl-Sao-Paulo-report-Final-Rev-2007.06.22.pdf.
- GESTÃO URBANA SP. “Centro, Diálogo Aberto”. *Portal da Prefeitura de São Paulo*. Disponível em: <http://www.saopaulo.sp.gov.br/portal/atividade/urbano/centralidade>, consultado em 30/6/2021.

- vel em: https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/arquivos/brochura_cda_7_10_13.pdf, consultado em 19/6/2021.
- GESTÃO URBANA SP. “Largo São Francisco. Relatório Centro Aberto”. *Portal da Prefeitura de São Paulo*. Disponível em: https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/wp-content/uploads/2017/12/06_LSF2_fasciculo_2017-12.pdf, consultado em 8/6/2021.
- GESTÃO URBANA SP. “O Vale do Anhangabaú”. *Portal da Prefeitura de São Paulo*. Disponível em: <https://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/centro-dialogo-aberto/o-vale-do-anhangabau/>, consultado em 30/6/2021.
- GOHN, Maria da Glória Marcondes. (2016), “Manifestações de protesto nas ruas no Brasil a partir de Junho de 2013: novíssimos sujeitos em cena”. *Revista Diálogo Educacional*, 16 (47): 125-146.
- HARVEY, David et al (orgs.). (2013), *Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo, Boitempo.
- HEREÑÚ, Pablo Emilio Robert. (2007), *Sentidos do Anhangabaú*. São Paulo. Dissertação de mestrado em arquitetura e urbanismo. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade de São Paulo.
- JACOBS, Jane. (2014), *Morte e vida das grandes cidades*. São Paulo, Martins Fontes.
- LEFEBVRE, Henri. (2008), *O direito à cidade*. São Paulo, Centauro.
- MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. (2014), *De “carrinho” pela cidade: a prática do skate em São Paulo*. São Paulo, Intermeios.
- MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. (2017), *A cidade dos picos: a prática do skate e os desafios da cidadania*. São Paulo. Tese de doutorado em antropologia social. Universidade de São Paulo.
- MARICATO, Ermínia. (2013), “As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias: planejamento urbano no Brasil”. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos & MARICATO, Ermínia (orgs.). *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, Vozes, pp. 121-192.
- MELLO, Marina Carvalho Ferreira. (2019), *Potencialidades urbanas do cotidiano da cidade de São Paulo: os casos do Vale do Anhangabaú e do Largo da Batata*. São Paulo. Dissertação de mestrado em arquitetura e urbanismo. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade de São Paulo.
- MILLER, Carlos Eduardo Murgel. (2017), *Reurbanização do Vale do Anhangabaú: propostas para a recriação de uma paisagem*. São Paulo. Dissertação de mestrado em arquitetura e urbanismo. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade de São Paulo.
- MONTEIRO, Daniel. “Reforma do Anhangabaú é criticada por entidades da sociedade civil”. *Portal da Câmara Municipal de São Paulo*. Disponível em: <http://www.saopaulo.sp.leg.br/blog/reforma-do-anhangabau-e-criticada-por-entidades-da-sociedade-civil/>, consultado em 9/3/2021.
- NADAL, Luc. (2007), “Introdução: o ressurgimento do Centro histórico de São Paulo”. In: GEHL

- ARCHITECTS & ITDP. *Estratégias para o Anhangabaú e Quadra das Artes*. Disponível em: https://itdpdotorg.wpengine.com/wp-content/uploads/2014/07/ITDP_Gehl-Sao-Paulo-report-Final-Rev-2007.06.22.pdf.
- OTERO, Guido. “Novo Anhangabaú: apagamento e elitização custando caro aos cofres públicos”. *LabCidade – Laboratório Espaço Público e Direito à Cidade*. Disponível em: <http://www.labcidade.fau.usp.br/novo-anhangabau-apagamento-e-elitizacao-custando-caros-cofres-publicos/>, consultado em 29/6/2021.
- PASQUINI, Patrícia. “Justiça em São Paulo suspende obras no Vale do Anhangabaú”. *Folha de São Paulo (Cotidiano)*. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/justica-em-sao-paulo-suspende-obras-no-vale-do-anhangabau.shtml>, consultado em 9/3/2021.
- PERLONGHER, Néstor. (2008), *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.
- PREFEITURA DE SÃO PAULO. “Centro aberto”. *Portal da Prefeitura de São Paulo*. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/licenciamento/desenvolvimento_urbano/urbanismo/index.php?p=288083, consultado em 30/6/2021.
- REDAÇÃO UOL. “Empresa que ganhou concessão do novo Vale do Anhangabaú é desclassificada”. *Cultura. Portal UOL*. Publicado em 20/5/2021. Disponível em: https://cultura.uol.com.br/noticias/23141_empresa-que-ganhou-concessao-do-novo-vale-do-anhangabau-e-desclassificada.html, consultado em 30/5/2021.
- REIS, Vivian. “Prefeitura de SP suspende concessão do Vale do Anhangabaú após TCM apontar falta de transparência no processo”. *G1 São Paulo*. Publicado em 26/08/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/08/26/prefeitura-de-sp-suspende-licitacao-do-vale-do-anhangabau.ghtml>, consultado em 29/5/2021.
- REIS, Vivian. “Prefeitura de SP concede Anhangabaú para iniciativa privada por R\$ 6,5 milhões após reforma de R\$ 93,8 milhões”. *G1 São Paulo*. Publicado em 23/10/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/10/23/prefeitura-de-sp-concede-anhangabau-para-iniciativa-privada-por-r-65-milhoes-apos-reforma-de-r-938-milhoes.ghtml>, consultado em 30/5/2021.
- RIBEIRO, Bruno & MENGUE, Priscila. “Grupo de moradores questiona na Justiça obras no centro de SP”. *Estadão Conteúdo*. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/brasil/noticias/2077913-grupo-de-moradores-questiona-na-justica-obras-no-centro-de-sp>, consultado em 9/3/2021.
- ROLNIK, Raquel. “Como não livrar o Anhangabaú dos seus velhos problemas”. *LabCidade – Laboratório Espaço Público e Direito à Cidade*. Disponível em: <http://www.labcidade.fau.usp.br/como-nao-livrar-o-anhangabau-dos-seus-velhos-problemas/>, consultado em 9/3/2021.
- SECRETARIA ESPECIAL E COMUNICAÇÃO. “Prefeitura retoma obras no Vale do Anhangabaú”. *Portal cidade de São Paulo*. Disponível em: <http://www.capital.sp.gov.br/noticia/prefeitura-retoma-obras-no-vale-do-anhangabau>, consultado em 9/3/2021.

- SINGER, André. (2013), “Brasil, junho de 2013, classes e ideologias cruzadas”. *Novos Estudos Cebrap*, 97: 23-40.
- SIMÕES JUNIOR, José Geraldo. (1995), *Anhangabaú: história e urbanismo*. São Paulo. Tese (doutorado em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade de São Paulo.
- SP PARCERIAS. “Concessão Vale do Anhangabaú”. Disponível em: http://www.spparcerias.com.br/sites/default/files/arquivos/noticia/2020-06/20200617%20-%20Anhangabaú_Roadshow%20v09.pdf, consultado em: 30/5/2021.
- TAKADA, Estela. “Ações marcam início da revitalização do centro de São Paulo”. *Portal Gri Hub*. Disponível em: https://www.griclub.org/news/real-estate/acoes-marcam-inicio-da-revitalizacao-do-centro-de-sao-paulo_631.html, consultado em 9/3/2021.
- TAVOLARI, Bianca. (2019), “Jane Jacobs: contradições e tensões”. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 21: 13-25.
- VAINER, Carlos. (2013a), “Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano”. In: ARANTES, Otilia; VAINER, Carlos & MARICATO, Ermínia (orgs.). *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, Vozes, pp. 75-104.
- VAINER, Carlos. (2013b), “Os liberais também fazem planejamento urbano? Glosas ao ‘Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro’”. In: ARANTES, Otilia; VAINER, Carlos & MARICATO, Ermínia (orgs.). *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, Vozes, pp. 105-120.

Resumo

Cidade para quais pessoas? Sobre as contradições da reforma do Vale do Anhangabaú

O artigo reconstitui algumas das principais mediações e embates em torno do recente projeto de reforma do Vale do Anhangabaú – um dos espaços públicos mais expressivos e disputados de São Paulo – para, conseqüentemente, problematizar os sentidos de certos léxicos incorporados por diferentes gestões municipais a fim de garantir a coalizão necessária para execução da obra. O destaque fica para o conceito de *cidade para pessoas*, propagado por Jan Gehl, arquiteto e urbanista dinamarquês. Com tal objetivo, espera-se, pois, refletir sobre a seguinte questão: para quais pessoas o Vale do Anhangabaú estaria sendo reformado? A proposta será possível com base na análise de documentos e de publicações disponibilizadas por setores da Prefeitura de São Paulo; de reportagens jornalísticas propagadas em canais diversos; de posicionamentos de agentes ligados a múltiplas esferas da sociedade civil; além, ainda, do diálogo com autores vinculados aos estudos urbanos.

Palavras-chave: Vale do Anhangabaú; Centralidades; Cidade para pessoas; Produção do espaço; Estudos urbanos.

Abstract

Cities for which people? About the contradictions of the Vale do Anhangabaú reform

This article reconstitutes some of the main mediations and conflicts around the most recent project to reform the Vale do Anhangabaú – one of the most expressive and disputed public spaces in São Paulo – to problematize the meanings of certain lexicons incorporated by different urban governances in order to ensure the necessary coalition to carry out the work. The highlight is the concept of the *cities for people*, propagated by Jan Gehl, Danish architect and urban planner. Based on this objective, it is expected, therefore, to reflect on the following question: for which people would the Vale do Anhangabaú be remodeled? The proposal will be possible from the analysis of documents and publications available through sectors of the São Paulo City Hall; of journalistic reports propagated in different channels; of positions of agents linked to multiple spheres of civil society; in addition to the dialogue with authors linked to urban studies.

Keywords: Vale do Anhangabaú; Centralities; City for people; Production of space; Urban studies.

Texto recebido em 7/9/2021 e aprovado em 7/2/2022.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.190441.

GIANCARLO MARQUES CARRARO MACHADO é doutor em antropologia social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros (PPGDS/Unimontes-MG) e docente vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da mesma instituição. É pesquisador associado do Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo (NAU/ USP). É autor do livro *De carrinho pela cidade: a prática do skate em São Paulo* (Intermeios, 2014). Realizou estágio pós-doutoral no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) entre julho de 2020 e junho de 2021. E-mail: giancarlo.machado@unimontes.br.



Michael Löwy. (2020), *O cometa incandescente: romantismo, surrealismo, subversão*. Tradução de Artur Scavone. São Paulo, 100/ Cabeças, 2020. 312 pp.

Michael Löwy & Robert Sayre. *Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo, Editora da Unesp, 2021. 209 pp.

Michael Löwy & Olivier Besancenot. *Marx em Paris, 1871: o caderno azul de Jenny Marx*. Tradução de Fabio Mascaro Querido. São Paulo, Boitempo, 2021. 112 pp.

Por Marcelo Ridenti
Universidade Estadual de Campinas
(Unicamp)
<https://orcid.org/0000-0002-3999-5442>

Nesses tempos de pandemia, foram publicadas no Brasil nada menos que três obras recentes de Michael Löwy, atestando a lucidez e a dispo-

ção para o debate desse intelectual e militante marxista – heterodoxo, como faz questão de sublinhar – atuante desde o começo dos anos 1960. Dois livros são em coautoria. O individual também revela a disposição coletiva, pois é expressão de um lado menos conhecido do autor, que não é apenas estudioso, mas também ativista do surrealismo. Trata-se de *O cometa incandescente* – publicado simultaneamente no Brasil e na França – que junta uma série de textos breves sobre aquele movimento ao mesmo tempo artístico e político, da época de sua criação a nossos dias. Comentam-se aspectos os mais diversos, juntando personagens e episódios unidos pelo fio vermelho do romantismo revolucionário, a “revolta contra a civilização industrial/capitalista moderna em nome de certos valores sociais ou culturais do passado”, não para retornar a ele, mas para construir o futuro com “um espírito de emancipação radical e subversivo” (Löwy, 2020, p. 33). Espírito presente por exemplo nos movimentos de 1968, tema de um capítulo, assim como os surrealistas rebeldes da época nos Estados Unidos. Era o caso de Franklin Rosemont em Chicago, uma das capitais surrealistas, a exemplo de Paris e Praga, tratadas com atenção especial.

O livro ilumina detalhes sobre marxistas que tiveram alguma afinidade com o surrealismo, como Benjamin, Mariátegui, Bloch e ainda Trotsky, coautor do célebre Manifesto por uma Arte Revolucionária Independente, elaborado no México em parceria com André Breton, cuja presença atravessa toda a obra. Por exemplo, em sua aventura revolucionária inesperada no Haiti em 1946. O fascínio surrealista com as “culturas selvagens” da América indígena, da África, da Ásia e da Oceania aparece ao longo do livro, caso do capítulo sobre o filme *Invenção do mundo*, de Michel Zimbaca, e do texto sobre Vincent Bounoure. Seriam culturas

inspiradoras para construir sociedades livres do jugo capitalista.

Juntando as peças fragmentadas em diversos capítulos, os leitores podem montar o quebra-cabeças da história do movimento surrealista e suas lutas internas que envolveram também a relação com o contexto político mais amplo. Por exemplo, vários surrealistas franceses aderiram no fim dos anos 1920 ao Partido Comunista, onde Aragon permaneceria para sempre, ajudando a elaborar o realismo socialista, ao contrário de Breton, Naville, Péret e outros que saíram do Partido e se aproximaram do trotskismo. Sem contar os que romperam e depois voltaram ao seio comunista, como Paul Éluard.

Dezenas de personagens aparecem como coadjuvantes que ajudam a compreender o todo da obra. Ela ganha contorno especial ao destacar em tópico à parte a presença de mulheres surrealistas, caso de Claude Cahun, Penelope Rosemont, Ody Saban e Beatriz Hauser, cada qual tratada em um capítulo. O mais longo é dedicado à figura de Cahun, “judia não judia, mulher andrógina, marxista dissidente, trotskista libertária, surrealista lésbica, ela é estritamente inclassificável” (Löwy, 2020, p. 183). Envolveu-se, por exemplo, num episódio de resistência durante a ocupação nazista da França, cujo relato por si só vale a leitura do livro.

Em anexo, aparecem textos explícitos de militância surrealista de Michael Löwy, redator de manifestações coletivas de seu grupo parisiense, contestando a interpretação de Habermas sobre o movimento nos anos 1980, criticando a incorporação asséptica e despolitizada do surrealismo por uma mostra no centro Beaubourg em 2002, solidarizando-se com os povos de Oaxaca no México em 2007 e 2010, e com indígenas do Canadá em defesa da na-

tureza em 2020. A obra é valorizada também pelas inúmeras ilustrações de Guy Girard, que integram um plano gráfico original, em folhas com fundo branco ou preto.

Como *O cometa incandescente* é uma junção de textos originariamente avulsos, não raro surgem esclarecimentos que soam repetitivos no conjunto. Sem que isso desmereça a obra, vários capítulos reiteram por exemplo a concepção de romantismo, particularmente do revolucionário. Tema revisitado centralmente no segundo livro de Löwy recém-lançado, feito com seu antigo parceiro de escritos sobre o tema, o norte-americano radicado na França Robert Sayre. Trata-se de *Anticapitalismo romântico e natureza*, afinado com o ecosocialismo defendido há alguns anos por Löwy (2014a), atestando sua abertura para as novas lutas sociais do século XXI.

Contrastando com os inúmeros capítulos breves e militantes do primeiro livro comentado, *Anticapitalismo romântico e natureza* apresenta uma argumentação acadêmica densa, concentrada em seis capítulos que enfocam a contribuição de diversos autores sobre o tema da obra. Isso não tira dela o caráter político – a luta anticapitalista é seu próprio eixo –, enquanto o caráter explicitamente militante do outro livro tampouco significa que seja desprovido de valor acadêmico, particularmente pela análise da trajetória e do ativismo surrealista de vários personagens.

A novidade de *Anticapitalismo romântico e natureza* não está na proposta analítica do romantismo como crítico do capitalismo, “na contramão da modernidade”. Afinal, essa hipótese polêmica e original já fora fartamente explorada pelos autores em obras anteriores, como *Revolta e melancolia* (Löwy e Sayre, 1995). O que justifica o novo livro é a ênfase na ecologia, o foco central na destruição da

natureza como fruto da civilização industrial capitalista, criticada pelos sujeitos em questão. Eles teriam em comum a “ecocrítica romântica”, presente por exemplo na obra de William Bartram (1739-1823), um precursor remoto nos Estados Unidos do ambientalismo contemporâneo. Outro capítulo foi dedicado ao pintor Thomas Cole (1801-1848), analisado sobretudo pelas pinturas da série *O curso do Império*, considerada sua obra-prima. Ela expressaria “uma crítica anticapitalista romântica fortemente articulada ao comercialismo ligado às ambições imperiais e à guerra”, identificada com a “região selvagem” (Löwy e Sayre, 2021, pp. 73-74). Uma “indignação com as devastações produzidas pelo ‘progresso’ industrial capitalista” (*Idem*, p. 85).

Por sua vez, William Morris (1834-1896) é analisado como produtor de uma “ecotopia” a superar a oposição entre campo e cidade. Os autores dialogam especialmente com as interpretações sobre Morris de dois marxistas britânicos contemporâneos, E. P. Thompson e Raymond Williams. A obra de Williams (1921-1988) é ela mesma objeto de um capítulo, no qual se aponta a opção de primeira hora do galês por um “socialismo verde”. Outro marxista herético, Walter Benjamin (1892-1940), foi estudado como crítico do “assassinato da Natureza” e da ideologia do progresso. Ele teria preparado o terreno para o pensamento ecológico radical posterior, buscando uma revolução necessária para “interromper a corrida rumo à catástrofe” ambiental (Löwy e Sayre, 2021, p. 134). O capítulo é convincente, mas talvez minimize textos clássicos de Benjamin que – como os próprios Löwy e Sayre reconhecem – são menos céticos em relação ao progresso tecnológico, caso de “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” e “O autor como produtor”. *Mutatis mutandis*,

essa observação vale para os outros sujeitos analisados, cuja produção intelectual é passível de interpretações diversas.

No capítulo final, Löwy e Sayre tratam da contribuição da jornalista canadense Naomi Klein (1970-), com abertura para a ecologia especialmente em seus últimos escritos, envolvidos por exemplo com as causas indígenas. Eles sinalizariam para a continuidade da tradição romântica de pensamento em nossos dias, e formulada por uma mulher, com tons anticapitalistas, apesar de alheia à tradição marxista. Os casos de Klein e dos demais autores analisados apontariam a afinidade eletiva entre o anticapitalismo romântico e a consciência ecológica.

A tradução desse livro, como dos demais, permite leitura fluente, apesar de algumas opções questionáveis no caso deste último, como traduzir “marxist” por marxiano. Por exemplo, falando em “intelectuais marxianos”, quando a tradução consolidada seria intelectuais marxistas. O termo “marxiano” é aceitável para qualificar especialistas no pensamento de Marx, só que os autores analisados no livro não são apenas especialistas, mas também identificados com os movimentos inspirados em suas ideias. Portanto são marxistas, como tratados na obra original. Polêmica ainda é a tradução de *Weltanschauung* como cosmovisão, pois o termo consolidado em português é visão de mundo.

Por fim, vale ressaltar o experimento de ficção histórica em *Marx em Paris, 1871*, lançado ao mesmo tempo em português, inglês e francês (Löwy e Besancenot, 2021). Uma contribuição criativa para difundir a história e homenagear os 150 anos da Comuna. O revolucionário alemão bem poderia estar na capital francesa na época, afinal não é tão longe de Londres, onde morava. Essa fantasia tornou-se realidade na pena de Michael Löwy

e Olivier Besancenot, num faz de conta que elege Jenny, filha mais velha do Mouro, para ser a narradora. Uma sacada e tanto.

A história permanecia secreta, guardada num velho baú de onde foi recuperada por um amigo dos autores em Paris, descendente de Marx. Era o desconhecido caderno azul de Jenny, manuscrito em alemão gótico, que os autores teriam traduzido e publicado. O mundo então fica sabendo que Jenny convencerá o pai a visitar com ela a cidade luz em pleno florescimento revolucionário. Lá morava um antigo namorado, Charles Longuet, *communard* que mais tarde viria a ser seu marido. Jenny e Karl – com identidade falsa, disfarçado para enganar a polícia, de cabelo pintado e barba aparada – conversam com Longuet e outros combatentes sobre os acontecimentos e os dilemas da Comuna. Encontram-se com vários outros participantes, até mesmo o poeta Arthur Rimbaud. Aparecem com destaque Léo Frankel, Eugène Varlin, Auguste Serrailier, Auguste Blanqui, que estava preso, e tantos mais. Os leitores vão descobrindo os personagens, os fatos, as correntes do movimento, o ambiente nas ruas, residências e prédios públicos de Paris tomados pelo povo, com a presença sem precedente das mulheres. A russa exilada Élisabeth Dmitrieff, amiga dos Marx, e a legendária francesa Louise Michel, a quem foram apresentados em Paris, são protagonistas e trocam ideias com Karl e Jenny.

Esse viés feminista dado por escritores homens – presente também nos dois outros livros resenhados aqui – não deixa de ser uma resposta expressiva à presença atual crescente e vibrante das mulheres na cena política e intelectual, que favorece ou mesmo exige a mirada histórica de sua atuação nas lutas passadas. A busca de estar em sintonia com o século XXI revela-se também na questão da preservação

da natureza, colocando-se na contramão das ideologias do progresso típicas do capitalismo que contaminam também parte das propostas socialistas, conforme os livros de Löwy. Eles trazem sua marca de contribuição pessoal e ainda atestam o empenho no trabalho coletivo, seja pelos temas abordados, seja pela fatura mesma das obras em parceria, uma delas com um velho colega acadêmico, outra com um jovem político da extrema esquerda francesa, também parceiro de empreitadas anteriores traduzidas no Brasil (Löwy e Besancenot, 2009, 2016).

Estar atento para o novo não significa ruptura com o passado, no qual Löwy e seus parceiros selecionam o que consideram ser as melhores tradições socialistas como inspiração para cultivar um “jardim encantado”, a fim de escapar da “jaula de aço” em que o capitalismo nos aprisiona. Usam assim metáforas de Max Weber para fazer uma análise crítica radical do sistema baseada em Marx, o chamado marxismo weberiano que costuma ser evocado por Michael Löwy (2014b), expressando antigas heranças heterodoxas de sua formação sociológica na Universidade de São Paulo no fim dos anos 1950.

Referências Bibliográficas

- LÖWY, Michael. (2014a), *O que é o ecossocialismo?* 2 ed. São Paulo, Cortez.
- LÖWY, Michael. (2014b), *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo, Boitempo.
- LÖWY, Michael. (2020), *O cometa incandescente: romantismo, surrealismo, subversão*. Tradução de Artur Scavone. São Paulo, 100/Cabeças.
- LÖWY, Michael & BESANCENOT, Olivier. (2009), *Che Guevara: uma chama que continua ardendo*. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paulo, Editora da Unesp.

- LÖWY, Michael & BESANCENOT, Olivier. (2016), *Afinidades revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras. Por uma solidariedade entre marxistas e libertários*. Tradução de João Alexandre Peschanski, Nair Fonseca. São Paulo, Editora da Unesp.
- LÖWY, Michael & BESANCENOT, Olivier. (2021), *Marx em Paris, 1871: o caderno azul de Jenny Marx*. Tradução de Fabio Mascaro Querido. São Paulo, Boitempo.
- LÖWY, Michael & SAYRE, Robert. (1995), *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Tradução de Guilherme J. F. Teixeira. Petrópolis, Vozes [2 ed., São Paulo, Boitempo, 2015].
- LÖWY, Michael & SAYRE, Robert. (2021), *Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo, Editora da Unesp.

Texto recebido em 17/12/2021 e aprovado em 10/1/2022.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.193567

MARCELO RIDENTI é professor titular do Departamento de Sociologia do IFCH/Unicamp. Autor de livros como *O segredo das senhoras americanas: intelectuais, internacionalização e financiamento na Guerra Fria cultural* (Editora da Unesp, 2022). E-mail: mridenti@unicamp.br.



Kátia Maria Abud. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Cuiabá, EduFMT, 2019. 203 pp.

Por Helga da Cunha Gahyva
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
<https://orcid.org/0000-0002-4581-7212>

Em setembro de 2016, jornais brasileiros noticiaram a pichação do Monumento às Bandeiras e da estátua de Borba Gato, ambos localizados na cidade de São Paulo. Quase cinco anos depois, em julho de 2021, repetiu-se ataque à imagem do célebre paulista. Tais intervenções denotam repúdio a certa interpretação heroica segundo a qual os desbravadores de caminhos coloniais, em suas buscas por metais preciosos e mão de obra indígena, teriam sido responsáveis pela colossal obra de expansão e integração do território nacional. A violação daqueles dois lugares de memória (Nora, 1993) representaria,

assim, recusa à narrativa épica construída em torno da figura do bandeirante.

Exatamente trinta anos antes daquelas primeiras manifestações, Kátia Maria Abud, sob orientação de Laima Mesgraves, defendia sua tese de doutorado no Curso de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Trata-se de pesquisa pioneira voltada ao esforço de reconstituição do percurso que, simultaneamente, transformou o bandeirante em objeto de conhecimento e o alçou à condição de símbolo paulista. A pesquisa tornou-se, desde então, referência para importantes investigações dedicadas ao tema, como comprovam os trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1992), John Monteiro (1994), Laura de Mello e Souza (2000) e Antonio Celso Ferreira (2002). Dado o impacto das reflexões de Abud, é surpreendente que sua tese tenha virado livro apenas em 2019.

Se contemporaneamente setores da sociedade brasileira contestam a louvação ao movimento bandeirante, a autora lembra como, séculos antes do surgimento desses questionamentos, sua ação era já criticada pelos missionários da Companhia de Jesus. Na verdade, os futuros construtores do imaginário histórico bandeirante tiveram que driblar a “legenda negra” elaborada, ainda no século XVII, por inicianos como Antonio Ruiz de Montoya (1639) e Nicolau del Techo (1673).

As disputas entre paulistas e jesuítas aparecem no primeiro capítulo, quando a autora recupera os poucos documentos escritos sobre o bandeirismo durante o século XVII. Por essa época, limitavam-se a representações ao rei em que justificavam a necessidade de recorrer à mão-de-obra indígena e se queixavam dos obstáculos impostos pela ação daqueles religiosos. Essas reivindicações destacavam a escassez de

braços para a produção de víveres e atividades de mineração, mas não justificavam o direito ao cativo em função da conquista de territórios: “não há qualquer referência aos seus atos de bravura no sertão [...] ou [...] indício de que fossem conscientes dos efeitos históricos de sua obra” (p. 40).

O pouco interesse em produzir memórias sobre as primeiras investidas aos sertões já foi justificado em função de seu caráter privado, do isolamento do altiplano paulista ou da rusticidade de seus habitantes. Sem desconsiderar tais fatores, Abud indica que a exposição das controvérsias em torno do recurso à escravidão do elemento autóctone, tônica daqueles documentos, seria desvantajosa para os paulistas. Foi somente a partir da descoberta das minas, em fins do século XVII, que brotou a preocupação em narrar a história das bandeiras. Tornou-se importante, por ora, reunir testemunhos capazes de assegurar a propriedade das terras para aqueles que se julgavam seus legítimos donos.

Ainda assim, poucos foram os testemunhos que chegaram à posteridade. Por meio da análise dos textos presentes em *Relatos sertanistas* (1953), obra compilada por Afonso de Taunay, a autora mostra como apenas na segunda metade dos setecentos intensificaram-se os investimentos na elaboração de narrativas históricas ou memorialísticas sobre o tema. Data do período, provavelmente, o relato de Diogo Garção Tinoco, citado por Cláudio Manoel da Costa em *Fundamentos históricos de Vila Rica* (1773), em que aparecem os primeiros elogios aos pioneiros sertanistas.

Junto, porém, vieram documentos pródigos em desabonar a obra dos paulistas. É o que revelam outros escritos reunidos naquela coletânea, como o *Código Costa Matoso*, organizado em torno dos anos 1750. Esse documento exemplifica tendência, predominante nos relatos da

época – em sua maioria produzidos por homens ligados à administração colonial –, a atribuir aos portugueses o protagonismo no movimento de descoberta das minas; esforço ilustrado pelo empenho em construir uma memória favorável à atuação dos reinóis durante a Guerra dos Emboabas (1708-1709).

No segundo capítulo, Abud concentra-se nos efeitos da decadência da exploração aurífera sobre São Paulo. Se nas épocas fartas a região fora assolada pelo despovoamento, a situação alterou-se a partir dos anos 1760, quando uma série de fatores contribuiu para a renovação da economia local, tornando-a destino recorrente de levas de portugueses que, frustrados em seus anseios de franco e rápido enriquecimento, encontraram novas possibilidades de ascensão social no altiplano paulista.

Importante estratégia de mobilidade fora a ocupação de cargos na administração local, sobretudo a Câmara de Vereança. Esses postos estiveram por muito tempo nas mãos dos potentados rurais. A partir do século XVIII, suas portas foram se abrindo para os forasteiros, em sua maioria comerciantes reinóis, e, conseqüentemente, reduziu-se o poder dos proprietários de terras.

O enfraquecimento relativo da antiga elite constitui peça fundamental para a apreensão do contexto no qual surgiram as obras de Pedro Taques e Frei Gaspar da Madre de Deus. Ambos descendentes dos pioneiros ocupantes da Capitania de São Vicente, eles foram responsáveis pela consolidação de uma história colonial própria a São Paulo, que atribuía papel central à expansão territorial promovida pelos sertanistas. Mesmo não recorrendo às expressões “bandeira” e “bandeirante”, ao construírem certa imagem dos desbravadores de outrora como aqueles que “detinham a liderança de grupos que penetraram os sertões

para a preação de índios, ou na prospecção das minas de ouro e pedras preciosas e, ainda, para combater ataques estrangeiros e escravos rebeldes” (p. 78), Taques e Frei Gaspar alçaram os sertanistas à condição de porta-vozes das antigas linhagens, ciosas pela defesa de seus usuais privilégios.

A concepção historiográfica dos dois autores assentava-se no destaque concedido à coleta documental. Debruçados sobre arquivos, empenharam-se em refutar aquela “legenda negra” – atualizada, no século XVIII, pelo jesuíta Pierre François Xavier de Charlevoix (1757) e pelo beneditino Joseph Vaissette (1775) –, elaborando uma contranarrativa que simultaneamente reabilitava a imagem dos antigos paulistas e os unia genealógicamente às tradicionais famílias proprietárias de terras. Em substituição às versões detratoras, ambos investiram na construção de uma “legenda dourada” protagonizada por homens heroicos cujas conquistas convertiam-se em prerrogativas políticas aos seus herdeiros. Se se alargavam os critérios para a definição de *homens bons*, franqueando o acesso da burguesia lusitana à Câmara de Vereança, era preciso salvaguardar os privilégios dos herdeiros daqueles indômitos sertanistas.

Os dois cronistas, segundo Abud, “trilharam caminhos diferentes para resultados semelhantes” (p. 95): enquanto Pedro Taques valorizou a pureza de sangue como critério distintivo dos descendentes dos antigos paulistas, Frei Gaspar aderiu à imagem de uma nobreza mameluca. Entretanto, independentemente da origem étnica destacada, as reações de ambos às pretensões dos forasteiros desenharam as feições daquela figura histórica que mais tarde será denominada bandeirante.

Mas se, por um lado, Pedro Taques e Frei Gaspar foram pródigos em lançar as bases

daquilo que a autora chama de “mitologia bandeirista” (p. 98), por outro, seus esforços encontraram pouco eco durante a maior parte do século XIX. As exceções, como as referências positivas de Auguste de Saint-Hilaire à “raça de gigantes” (1940, p.33) paulista, não foram suficientes para, em momento de consolidação da ordem nacional, despertar interesse significativo por personagens excessivamente regionais.

Os impactos sobre São Paulo das transformações políticas, sociais e econômicas processadas após a Independência ocupam a parte inicial do terceiro capítulo do livro. A autora dedica-se, aqui, a enumerar aspectos relevantes que justificaram a adesão dos fazendeiros paulistas à agenda centralizadora imperial. Importava-lhes integrar a grande lavoura cafeeira ao país e, para isso, de pouca valia lhes seria o recurso à imagem do insubmisso paulista, símbolo de orgulho local.

Tal convergência de interesses ficava comprometida à medida que o café garantia seu lugar de principal produto exportador nacional, mas São Paulo mantinha posição política acessória no plano nacional. A partir dos anos 1870, a crescente insatisfação conduziu a aristocracia agrária paulista à crítica àquele modelo de centralização e, em contraste, à defesa de um sistema federativo em moldes republicanos.

Para justificar suas pretensões, essa elite resgatou a literatura linhagística elaborada por Pedro Taques e Frei Gaspar. Estabelecer elos entre os paulistas do presente e aqueles bravios desbravadores de sertões, brevemente chamados de bandeirantes, permitia, sob o ponto de vista interno, defender as prerrogativas de seus supostos descendentes em face das demais populações heterogêneas que ocupavam São Paulo. Na perspectiva nacional, atribuir ao movimento bandeirante a responsabilidade pela construção da unidade nacional conferia lastro

histórico ao desejo de vertebrar, a partir de São Paulo, um projeto para o país. A consolidação da hegemonia paulista, ao longo da Primeira República, recrudescer a convicção segundo a qual, se a região se convertera em farol da nação, justo seria lhe atribuir protagonismo entre os demais membros da federação.

Na segunda parte do terceiro capítulo, Abud investiga como esse programa ganhou cor nas obras dos três principais personagens responsáveis pela reconstrução e divulgação da narrativa heroica sobre o passado paulista: Alfred Ellis Jr., José de Alcântara Machado e Afonso de Taunay.

O primeiro, cujo título do mais famoso livro, *Raça de gigantes* (1926), tomava emprestada a expressão de Saint-Hilaire referida acima, recorreu a certo repertório da perspectiva racialista para construir o perfil étnico do bandeirante. Ilustrou, por meio de um conjunto de características, a superioridade racial do produto da miscigenação entre portugueses e índios: apreço pela iniciativa particular, espírito guerreiro e individualismo. Ao reconhecer na figura do produtor de café os mesmos traços atribuídos aos paulistas de outrora, Ellis Jr. simultaneamente resgatava o vínculo genealógico que conferia à elite local ascendência bandeirante e justificava as pretensões dela à hegemonia nacional.

Alcântara Machado, por seu turno, buscou em inventários e testamentos pistas para reconstituir a dimensão social e econômica do período de efervescência exploratória. Interessado menos na descrição das bandeiras do que nos elementos da vida cotidiana dos moradores de São Paulo, produziu uma narrativa que, por um lado, punha por terra as nobilíssimas pretensões de Pedro Taques; por outro, o diagnóstico da rusticidade paulista confundia-se, no bandeirante, com suas manifestações de

heroísmo – movimento que, por outra via, o aproximava do cronista colonial.

Se *Vida e morte do bandeirante* (1929) foi o único livro de Alcântara Machado dedicado ao tema, Taunay, em contraste, tanto recuperou quanto produziu farto material sobre o passado paulista. No primeiro caso, destacam-se, entre inúmeros exemplos, as publicações de *Nobiliarquia* e *Memórias para a história da capitania de São Vicente*, de Taques e Frei Gaspar, respectivamente, em 1920; no segundo, sua colossal *História geral das bandeiras paulistas*, editadas entre 1924 e 1950. O duplo esforço convergiu para uma perspectiva na qual as provas documentais sancionavam uma trama histórica orientada pela pioneira ocupação territorial bandeirante. Taunay ratificava, assim, a imagem do paulista como elemento central de integração nacional.

A despeito das diferentes abordagens, interessa a Abud evidenciar suas afinidades. Primeiramente, os três pertenciam àquela “elite homogênea e fechada” (p. 122) cujo vínculo com o passado bandeirante era corroborado pelo apelo constante à prova documental. Em segundo lugar, à moda de Frei Gaspar, Ellis Jr, Alcântara Machado e Taunay corroboraram o caráter mestiço dos sertanistas, em detrimento da pureza racial. Por fim, o elogio ao mameluco bandeirante despertava-lhes certo sentimento de orgulho de casta que, nas primeiras décadas do século XX, tornou-se apanágio do “patriotismo paulista” (p. 128).

Se, na aurora dos anos 1930, arrefecera-se significativamente a produção histórica sobre o bandeirismo, a eficácia simbólica da imagem do antigo paulista converteu-lhe, nesses anos, em instrumento político. É o que revela a autora no quarto e derradeiro capítulo do livro: trata-se de investigar dois momentos nos quais a simbologia bandeirante foi mobilizada de modo extensivo, mas com objetivos opostos.

De um lado, sua incorporação pelos defensores da Revolução Constitucionalista de 1932 desprezava pruridos genealógicos e atribuía ao paulista – qualquer paulista – o caráter insumisso e audaz dos habitantes da antiga Piratininga. De outro, durante o Estado Novo, a ressignificação operada por Cassiano Ricardo: o apelo ao bandeirante mantinha força integradora, mas, desta feita, em nível nacional. Paradoxalmente, aponta Abud, o último suspiro significativo da mitologia originária do nativismo paulista converteu-se em justificativa histórica para a sustentação das orientações centralizadoras de novo regime.

Weber, em tom categórico, condenava a ciência à eterna juventude: “ser cientificamente ultrapassado não é só o destino de todos nós, mas também toda a nossa finalidade” (Weber, 1993, p. 29). A se considerar a aposta do mestre, *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições* cumpriu seu objetivo, tal como revelam três breves exemplos.

Maria Isaura Pereira de Queiroz encontrou, na narrativa de Abud, sugestões para problematizar o caráter coesivo dos símbolos, evidenciando seus efeitos discriminatórios (Queiroz, 1992). Também atento ao tema da construção simbólica, Antônio Celso Ferreira revelou os diferentes momentos da invenção da “epopeia bandeirante” (Ferreira, 2002), entre 1870 e 1940, contrabalançando certa tendência à homogeneidade presente no trato da autora. Por último, mas longe de esgotar o alcance das questões levantadas pelo livro, Danilo Ferretti explorou as divergências entre Ellis Jr. e Oliveira Vianna (Ferretti, 2008), às quais Abud, ao optar por uma leitura excessivamente racializada do autor de *Populações meridionais do Brasil* (1920), deu pouca atenção.

Poder-se-ia incluir quarto exemplo: o então nascente ensino universitário não se interessou

pelo acúmulo historiográfico dos anos pregressos, e as referências ao bandeirismo migraram para os livros escolares – polarizados entre adeptos da “legenda negra” e da “legenda dourada”. Ainda assim, Abud, em suas conclusões, formuladas nos anos 1980, identifica a carga heroica do símbolo bandeirante no imaginário paulista, “embora pareça que não tenha mais significado histórico para o homem comum” (p. 187). A se considerar as manifestações às quais fiz referência no início desta resenha, o diagnóstico da autora não resistiu às primeiras décadas do século XXI. Dando prosseguimento àquela citação de Weber, dever cumprido: “Não podemos trabalhar sem esperar que outros hão de ir mais longe do que nós” (Weber, 1993, p. 29).

A iniciativa da Editora da Universidade Federal do Mato Grosso (EdUFMT) ganha robustez pela opção da autora em pouco alterar o texto original¹, afinal *O Sangue Intemorato e as nobilíssimas tradições* chega à segunda década do século XXI com a dupla qualidade de ser tanto estudo sobre a construção do mito bandeirante como documento sobre a historiografia brasileira dos anos 1980. Faz jus a esse segundo aspecto trazê-lo a público sem modificações substantivas em relação à sua versão primeira, numa edição cuja diagramação – da capa às fontes – sugere saudável obsolescência.

Referências Bibliográficas

- ABUD, Kátia Maria. (2019), *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante*. Cuiabá, EdUFMT.
- FERREIRA, Antonio Celso. (2002), *A epopeia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940)*. São Paulo, Unesp, pp. 78-87.

- FERRETTI, Danilo Zioni. (2008), “O uso político do passado bandeirante: o debate entre Oliveira Vianna e Alfredo Ellis Jr.”. *Estudos Históricos*, 21 (41): 59-78, jan.-jun.
- MELLO E SOUZA, Laura de. (2000), “Vícios, virtudes e sentimento regional: São Paulo, da lenda negra à lenda áurea”. *Revista de História*, 142-143: 261-276.
- MONTEIRO, John Manuel. (1994), *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- NORA, Pierre. (1993), “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. *Projeto História*, PUC, 10: 7-28, dez.
- QUEIROZ, Maria Isaura de. (1992), “Ufanismo paulista: vicissitudes de um imaginário”. *Revista USP*, 13: 79-87.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. (1940), *Viagem à Província de São Paulo e resumo das viagens ao Brasil, Província Cisplatina e Missões do Paraguai*. São Paulo, Martins.
- WEBER, Max. (1993), “A ciência como vocação”. In: WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo, Cultrix.

Texto recebido em 22/11/2021 e aprovado em 10/1/2022.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.192758.

HELGA DA CUNHA GAHYVA é professora do departamento de sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ). E-mail: helga.gahyva@gmail.com.



Nota

1. Apesar das poucas alterações, algumas delas renderiam extensos comentários, mas fugiriam ao escopo desta resenha, sobretudo porque não implicaram efetiva ampliação da bibliografia, incorporando discussões historiográficas mais recentes, nem alterações nos principais argumentos ou, como assinalai, nas conclusões.

Alexandre de Freitas Barbosa. *O Brasil desenvolvimentista e a trajetória de Rômulo Almeida: projeto, interpretação e utopia*. São Paulo, Alameda, 2021. 580 pp.

Por Darlan Praxedes Barboza
Universidade de São Paulo (usp)
<https://orcid.org/0000-0001-9907-4656>

Rômulo Almeida, o anônimo ilustre da economia política brasileira

Tendo por fio da meada a trajetória do economista baiano Rômulo Almeida (1914-1988), *O Brasil desenvolvimentista e a trajetória de Rômulo Almeida*, do historiador e professor universitário Alexandre de Freitas Barbosa (IEB-USP), resgata as tensões, os dilemas, os impasses e as disputas entre os projetos de desenvolvimento econômico entre 1945 e 1964, contestando a visão simplificadora dos que consideram o período 1930-1980 (do

“nacional-desenvolvimentismo” ao “milagre econômico”) como um bloco homogêneo. O livro, que não pretendeu ser um esboço biográfico ou hagiográfico de Rômulo Almeida, é antes de tudo um esforço de interpretação global do “itinerário coletivo” do “fragmento de geração” daquele servidor público. Sem simplificações, Alexandre Barbosa introduz seus leitores na construção de uma nova consciência política de transformação das estruturas subdesenvolvidas no Brasil.

Segundo Alexandre Barbosa, longe de ter sido um projeto homogêneo, uma unanimidade ou uma conversa de economistas, o “Brasil desenvolvimentista” açambarcava múltiplas esferas da vida social (a cultura, a política, a educação, a economia, a arquitetura, a medicina/saúde), era disputado por diversas forças políticas e, em seu conteúdo substantivo, veiculava diagnósticos e prognósticos de diversas tendências ideológicas. Como diz o autor, a economia ainda não estava isolada da vida social e política e os economistas eram servidores públicos que disputavam os rumos da sociedade política no espaço democrático.

Recuando à história cultural e intelectual brasileira, o historiador mergulhou nos determinantes socioculturais do “fragmento de geração” de Rômulo Almeida, cuja formação política foi produto da confluência entre a nova consciência modernista, a sensibilidade social introduzida pelo romance regionalista da década de 1930 e o desenvolvimento das ciências sociais duas décadas depois, que inaugurou um estilo de reflexão sistemático sobre os problemas brasileiros – “A cultura age como um traço unificador da visão de mundo destes novos intelectuais do econômico e do social” (p. 114). Essa dimensão cultural, a origem social comum dos companheiros de trincheira de Rômulo Almeida nas classes médias nordes-

tinias e o reformismo nacionalista de que eles se investiram geraram um “fundo comum de problemas, métodos e propostas que fazem parte do repertório dessa geração” p. 103).

Em uma época de transformações sociais e econômicas, marcada por conflitos políticos e crises institucionais agudas, emergiram novas posições sociais no aparato estatal e entraram em cena novos atores políticos com projetos concorrentes e que disputaram os fins do processo de desenvolvimento econômico, deslocando as frações oligárquicas e clientelistas que monopolizavam os postos-chave da estrutura político-administrativa. Dessa forma, ao invés de tomar o Estado brasileiro moderno como uma construção pronta e acabada, o autor procurou jogar luz sobre o aparecimento das novas agências estatais que – não sem resistências – abriram campo de ação para as novas gerações de agentes políticos legitimados em seus conhecimentos técnicos.

Rômulo Almeida se bacharelou na Faculdade de Direito da Bahia, foi preso três vezes por sua oposição ao Estado Novo (1937-1945), e, na década de 1940, o discípulo de Euclides da Cunha foi para o Acre chefiar a Divisão de Estatística do Departamento do IBGE e, no Rio de Janeiro, se tornou técnico de administração do Departamento Administrativo do Serviço Público, o Dasp, e assessor econômico da Comissão Nacional de Política Industrial e Comercial (CNPIC), posto estratégico a partir do qual ele tomou parte no debate entre Eugênio Gudín *vs.* Roberto Simonsen, um marco na formação da economia política brasileira. Nesse mesmo período, ele assumiu funções de direção no Departamento Econômico da Confederação Nacional da Indústria (CNI), onde firmou sua reputação como uma das maiores inteligências no campo do planejamento de sua geração, tornando-se pouco depois o chefe da Assessoria

Econômica do segundo Vargas (1950-1954). Nesse posto estratégico, o economista baiano reuniu os “boêmios cívicos” – Jesus Soares Pereira, Cleantho de Paiva Leite, Ignácio Rangel –, “intelectuais orgânicos do Estado” com um forte “senso de missão”, com “laços de lealdade” entre si, munidos dos mesmos valores éticos e republicanos, com uma utopia compartilhada (o desenvolvimento nacional, autônomo e socialmente justo), e que se entrincheiraram no aparelho burocrático para reformar as estruturas econômicas, sociais e políticas, e liberar o país das forças do atraso e do subdesenvolvimento. Exigindo “garantias”, “autonomia relativa” e “liberdade de formulação” para viabilizar seu projeto de nação, e apoiados em suas competências técnicas, esses “burocratas-intelectuais-políticos” ocuparam postos avançados no aparato estatal, na sociedade civil e nos partidos políticos – “faziam política a partir de sua experiência técnica” –, aglutinando forças em torno de suas propostas reformistas.

Rômulo Almeida e seus colegas militantes encontraram em nichos do Estado varguista espaço para montar a base de operações de sua “conspiração assessorial” e executar seus projetos de país. No entanto, além do idealismo dessa geração, que foi ao encontro das aspirações do chefe gaúcho com uma formação positivista, cabe ressaltar que, no contexto dos novos desafios do pós-guerra, aqueles técnicos se tornaram indispensáveis num aparelho burocrático cada vez mais complexo, que diversificava e ampliava seu raio de intervenção sobre as atividades econômicas. Recém-chegados ao Rio de Janeiro e ao aparelho estatal, especializando-se em economia, também ela uma disciplina recém-chegada à universidade, aqueles intelectuais foram integrados ao bloco de sustentação política do segundo Vargas, assessorando-o jurídica e tecnicamente.

A propósito, talvez o grande personagem do livro sobre Rômulo Almeida e o “Brasil desenvolvimentista” seja Getúlio Vargas. Sem romantizações, o autor mostra que a figura paradoxal de Vargas abriu passagem às ideias encampadas pelos novos elementos reformadores e, ao mesmo tempo, minou o avanço deles na sociedade política, cabendo-lhe parcela de responsabilidade pelo fracasso do projeto de desenvolvimento nacional que ele mesmo havia apoiado.

Vale destacar, também, que Alexandre Barbosa propõe um olhar crítico sobre o mitificado governo de Juscelino Kubitschek (1956-1960), mostrando que muitas das iniciativas e inovações geralmente atribuídas ao “presidente bossa nova” já haviam sido formuladas pelo governo Vargas. Kubitschek teria reorientado a política de substituição de importações, que Vargas associara a uma “postura nacionalista”, ao reduzi-la a uma estratégia de política econômica. Os governos militares teriam radicalizado a associação Estado central-capital estrangeiro-setor privado nacional, abrindo ainda mais a porteira para a espoliação do país pelas multinacionais e elevando a níveis estratosféricos a desigualdade social e regional.

Alexandre Barbosa também mostra que, diferentemente da vulgata em circulação sobre o “desenvolvimentismo”, o “projeto-interpretação-utopia” daqueles “intelectuais orgânicos” não se limitava à industrialização e ao planejamento estatal como fins em si mesmos. Para aqueles “técnicos em fins” e “produtores qualificados de ideologia”, a industrialização e a ação organizada do aparato central eram instrumentos estratégicos de “uma ideia mais rica de nação” e visavam à ativação das forças produtivas, à internalização dos centros de decisão (controlar as alavancas econômicas do processo de desenvolvimento), à superação das

desigualdades sociais e regionais, à inclusão das demandas populares no planejamento central – “o povo era meio e fim do projeto nacional” (p. 218) – e à transformação das relações do país com o sistema internacional.

Eleito deputado federal pelo PTB (1955-1958), secretário da Fazenda da Bahia e um funcionário graduado do governo brasileiro no exterior, Rômulo Almeida foi expurgado da cena nacional com a emergência da nova aliança política na qual se sustentou o governo Kubitschek.

Emprego a seguir uma metáfora futebolística a fim de ilustrar os dramas da trajetória bloqueada de Rômulo Almeida. Um exímio articulador constrangido a atuar nos bastidores, o baiano jamais se livrou do estigma do “quase”, que marcou sua vida política. De certo modo, o tempo da bola parecia lhe escapar – ou ele se antecipava muito ou chegava ligeiramente atrasado nos lances do tempo histórico que lhe coube viver. Por diversas vezes, ele chegou muito perto de marcar um golazo e obter o reconhecimento por suas jogadas geniais. Mas, como se lhe faltasse alguma categoria (um *plus* de capital político, diriam os sociólogos), outros fizeram gol em seu lugar. Rômulo Almeida foi um grande driblador e armador, e é inquestionável sua importância nos lances decisivos do “Brasil desenvolvimentista” ao lado da equipe de alto nível que ele reuniu. Entretanto, o esquecido baiano terminou como uma presença borrada (“uma nota de rodapé”, nas palavras de Alexandre Barbosa) nos estudos da história daquele período. Daí, também, uma das novidades do livro: escrever uma história do “Brasil desenvolvimentista” a partir de um intelectual ativista que participou de quase todas as jogadas bem executadas do período, mas que não levou o crédito por nenhuma delas. Arquiteto das instituições do

Brasil moderno (Petrobrás, CNPq, Capes, BNB, SPVEA e Eletrobrás), ele não capitalizou politicamente as próprias iniciativas e ideias. É como se em sua vida política ele tivesse se restringido ao papel de ajeitar para que outros finalizassem. A Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), por exemplo, foi o gol de Celso Furtado (1920-2004), o líder da nova posição dos “intelectuais estadistas do campo nacionalista”, que o baiano quase fez como um idealizador do planejamento regional para o Nordeste brasileiro. É possível dizer, inclusive, que, não podendo ser goleador – é o que fazem os que têm um grande capital político –, Rômulo Almeida se tornou o maior armador tático de sua geração e deu passes magistrais para seus companheiros de militância. Já Celso Furtado era seguramente o maior finalizador daquela geração, sabia como ninguém o *timing* da bola e era um corredor de largo fôlego. A propósito, como a trajetória de Rômulo Almeida, a história do “Brasil desenvolvimentista” também pode ser vista como um “quase”, a de um projeto nacional, soberano, inclusivo e democrático que chegou perto de se efetivar. Ficou o gostinho de gol, que não aconteceu, e esse projeto terminou se tornando utopia e a esperança de um novo recomeço.

Outra contribuição do livro é a reconstrução detalhada da trajetória do economista “mercadista” Roberto Campos (1917-2001), cujas ideias mudaram à medida que o idealizador do antigo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico (BNDE) perdeu posição e prestígio no governo central no final da década de 1950 para os “intelectuais estadistas”. Vale destacar que Alexandre Barbosa não fez de Campos uma caricatura, como é praxe na intelectualidade reformista e nacionalista. Ele optou por mostrar a evolução da posição teórica e política e as contradições de Campos

no quadro da conjuntura política e dos diferentes governos das décadas de 1950 e 1960. Entusiasmado com as formulações histórico-estruturalistas da Cepal na primeira metade da década de 1950, Campos adotou uma postura de desconfiança com relação às propostas nacionalistas em meados daquela década e, finalmente, se tornou um crítico do modelo de desenvolvimento nacional do qual Furtado foi a grande liderança entre 1959 e 1963.

Em síntese, escrito numa linguagem fluida, acessível e agradável, *O Brasil desenvolvimentista e a trajetória de Rômulo Almeida: projeto, interpretação e utopia* é uma referência obrigatória para os estudiosos e o público leigo interessado na vida política e no pensamento sociológico e econômico brasileiro do século xx, colocando-se ao lado de outras obras fundamentais sobre o período, como *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*, de Ricardo Bielschowsky, *Ideias econômicas e decisões políticas*, de Lourdes Sola, e *Rumos e metamorfoses: Estado e industrialização no Brasil (1930-1960)*, de Sônia Draibe. Longe de tecer uma trama fria e neutra sobre o “Brasil desenvolvimentista”, num momento de profunda crise política, econômica, social e ética, o livro de Alexandre Barbosa desafia a intelectualidade brasileira a romper o cerco ideológico em que se encontra a sociedade brasileira e atualizar a “Utopia Brasil” (Ribeiro, 2008) da geração de Rômulo Almeida e Celso Furtado, renovando-a no confronto criativo e crítico com as novas lutas e movimentos sociais.

Referências Bibliográficas

BARBOSA, Alexandre de Freitas. *O Brasil desenvolvimentista e a trajetória de Rômulo Almeida*:

projeto, interpretação e utopia. São Paulo, Alameda, 2021.

BIELSCHOWSKY, Ricardo. *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1988.

DRAIBE, Sônia. *Rumos e metamorfoses. Estado e industrialização no Brasil (1930-1960)*. São Paulo, Paz e Terra, 2004.

RIBEIRO, Darcy. *Utopia Brasil*. São Paulo, Hedra, 2008.

SOLA, Lourdes. *Ideias econômicas, decisões políticas: desenvolvimento, estabilidade e populismo*. São Paulo, Edusp, 1998.

Texto recebido em 23/2/2022 e aprovado em 11/3/2022.

DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2022.195232.

DARLAN PRAXEDES BARBOZA é mestre e doutorando em sociologia no Programa de Pós-graduação em sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. E-mail: darlan.barboza@usp.br.

