ISSN 2179-1368



TODAVIA

REVISTA DE HUMANIDADES

SERIE.2 V.I N.I JUL.2016

TODAVIA
REVISTA DE HUMANIDADES

ISSN 2179-1368. Revista semestral do PET Ciências Sociais & PET Conexões em Ciências Humanas da UFRGS, destinada a incentivar a produção científica de graduandos na área de Humanidades.

Série 2, vol. 1, nº 1, jul. 2016, Porto Alegre.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Reitor: Carlos Alexandre Netto
Vice-Reitor: Rui Vicente Oppermann

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Diretora: Soraya Maria Vargas Cortes
Vice-Diretora: Maria Izabel Saraiva Noll

Programa de Educação Tutorial Ciências Sociais
Tutora: Raquel Weiss

Programa de Educação Tutorial Conexões Ciências Humanas
Tutor: Ênio Passiani

EDITORES

Ênio Passiani (Departamento Sociologia/UFRGS)
Raquel Andrade Weiss (Departamento Sociologia/UFRGS)

COMISSAO EDITORIAL

Anna Carolina Magagnin (PET Conexões Ciências Humanas/UFRGS)
Caleb Faria Alves (Departamento Antropologia/UFRGS)
Ênio Passiani (Departamento Sociologia/UFRGS)
Graziela Laís (PET Conexões Ciências Humanas/UFRGS)
Gustavo Koetz da Rosa (PET Ciências Sociais/UFRGS)
Hélio do Couto Alves (Departamento Ciência Política/UFRGS)
Iara Cunha Passos (Bacharelado em Ciências Sociais/UFRGS)
Júlia Mistro Rodrigues (PET Ciências Sociais/UFRGS)
Paula Agliardi (PET Ciências Sociais/UFRGS)
Pedro Souza (PET Conexões Ciências Humanas/UFRGS)
Raquel Andrade Weiss (Departamento Sociologia/UFRGS)

Solana Irene Loch Zandonai (PET Ciências Sociais/UFRGS)
Thainan Piuco (PET Conexões Ciências Humanas/UFRGS)

EQUIPE TECNICA

Revisão: Anna Carolina Magagnin
Website: Pedro Souza
Editora Gerente: Iara Cunha Passos
Diagramação e design gráfico: Júlia Mistro Rodrigues

CONSELHO EDITORIAL

Andréa Borges Leão (UFCE)
Antonella Tassinari (UFSC)
Francini Venâncio de Oliveira (IESP-UERJ)
Frederic Vandenberghe (IESP-UERJ)
José Benevides (UFMA)
Ricardo Mariano (USP)
Tatiana Savoia Landini (UNIFESP)

ENDEREÇO

PET – IFCH/UFRGS CEP 91509-900 Brasil
Av. Bento Gonçalves 9500, Prédio 43321, sala 207, Porto Alegre, RS
Fone (51) 3308 6630
E-mail: revistatodaviaufrgs@gmail.com
Publicação semestral

Eletronicamente disponível em http://www.ufrgs.br/revistatodavia
Site desenvolvido por: Iara Passos e Pedro Souza

CAPA

Júlia Mistro Rodrigues

SUMARIO

5 APRESENTAÇAO

II ARTIGOS

12 ABORTO
G DE FARIAS

13 ACUMULAÇAO POR EXPROPRIAÇAO: O SISTEMA DA DIVIDA E A ESTRUTURA SOCIAL BRASILEIRA
PEDRO FELIPE NARCISO E ANDRE DA SILVA NECTOUX

33 EDUCAÇAO E RELAÇOES INTERNACIONAIS: DIALOGOS POSSIVEIS
PAULO HENRIQUE RIBEIRO NETO

47 EXPEDIÇAO A SITIOS ARQUEOLOGICOS E LOCALIDADES AMERINDIAS: TRAJETORIAS E MOBILIDADES NO LITORAL NORTE DO RIO GRANDE DO SUL
BRUNO GUILHERMANO FERNANDES

74 HENRI HUBERT: SUA VIAGEM AO REDOR DO MUNDO (1902-1903) E A CONSTRUÇAO DA SALA DE MARTE
FERNANDO LAJUS

88 O CORPO NOS RITOS DE PASSAGEM: UMA ANALISE DO RITO JURAMENTO AO SOL NO FILME UM HOMEM CHAMADO CAVALO
ARTHUR RAMALHO FREIRE

100 OS GRUPOS SOCIAIS DENTRO DE UMA POLITICA JUDICIALIZADA: UMA BUSCA POR DIREITOS
BRUNO MONTEIRO DUARTE

116 TEMPO, CULTURA E O MOMENTO POS-COLONIAL
GABRIEL GONZAGA

130 SAY YES: UMA ETNOGRAFIA SOBRE O COACHING
STEFANE CRYSLAINE ALVES GUIMARAES

150 RESENHAS

151 CIGARROS

G. DE FARIAS

152 UMA SOCIOLOGIA ELEGANTE E MUITO BEM ACOMPANHADA — RESENHA DE O ESPIRITO DAS ROUPAS, DE GILDA DE MELLO E SOUZA
MAX GIMENES

159 ENSAIOS

160 EUTANASIA
G. DE FARIAS

161 BATUCADA: CONSIDERAÇOES SOBRE CORPOS, PESSOA E NUDEZ EM MANIFESTAÇOES ARTISTICAS
GABRIELA LAGES GONÇALVES

171 ENSAIO ETNOFOTOGRAFICO
172 ENTRE TRAMAS DA SALENDA: ALGUNS FORMATOS DO TAIS DILI TIMOR-LESTE
ANDREZA CARVALHO FERREIRA

APRESENTAÇAO

A Revista Todavia, como podem observar, ganhou nova cara. Esta mudança marca a segunda série, que estamos inaugurando com este número. O nome também sofreu uma pequena alteração: acrescentamos, após uma barra, Revista de Humanidades. Essas novidades indicam mudanças mais profundas que explicaremos mais abaixo. Gostaríamos de salientar em primeiro lugar, no entanto, o que permaneceu, porque é isso que justifica a continuidade.

Quando planejamos lançar a revista em 2009, nossos objetivos centrais eram de dois tipos: por um lado, propiciar um espaço de debate para novas ideias, vozes e trabalhos de graduandos e graduandas dos cursos de Ciências Sociais, Sociologia, Ciência Política e Antropologia; por outro, fornecer aos e às discentes do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul a oportunidade de aprenderem como se gerencia uma revista científica. Para que a experiência fosse a mais produtiva possível adotamos parâmetros semelhantes aos de qualquer bom periódico nessas áreas. Um incentivo importante foi a crescente pressão por publicação e os poucos espaços acessíveis a pesquisadores ainda em formação.

Esses objetivos continuam pautando nossa dedicação a esse projeto. Consideramos que os números anteriores evidenciam os esforços nessa direção e é com orgulho que olhamos para eles no nosso banco de dados. Aqueles que integraram a equipe o fizeram por escolha própria, conscientes da importância das suas tarefas para seu aprendizado e para a constituição de um espaço de divulgação de conhecimentos que muitas vezes não são aproveitados por serem oriundos da graduação.

Como toda experiência coletiva que luta contra as adversidades da falta de verbas, ausência de corpo fixo de profissionais ou funcionários e parca inserção institucional, tivemos nossos percalços. Acrescente-se que o trabalho era desgastante, tomava muito tempo dos envolvidos e geralmente implicava sobrecarga de funções para que tudo fosse cumprido a tempo. Muito debatemos o próprio papel da revista e, como era de se esperar, mudanças aconteceram, deliberadamente ou pelo acaso: outros professores – além do tutor do PET – passaram a auxiliar, trazendo experiências de trabalho de outras revistas;

os processos passaram a ser melhor documentados, foram criadas cartilhas e tutoriais para amenizar as perdas com a alta rotatividade de pessoal; tarefas foram divididas em grupos com funções bem definidas; foi criado um banco de pareceristas, o que agilizou muito o trabalho do grupo responsável; novas ações para divulgação aumentaram o número de submissões além do esperado; a criação de um espaço para trabalhos artísticos (contos, fotos, poesias) fez com que a revista se tornasse muito mais plural e dinâmica.

Porém, duas mudanças ainda não mencionadas se destacam. A primeira foi a parceria realizada com o PET Conexões de Saberes – Ciências Humanas, formado por bolsistas de diversos cursos. Nós dividíamos o mesmo espaço físico e já realizávamos diversas atividades em conjunto. Em 2015 surgiu a proposta de unir esforços para garantir a continuidade da Todavia: agora são dois grupos cooperando para mantê-la em funcionamento. Essa parceria ao mesmo tempo decorreu e propiciou de um debate sobre o perfil das publicações: decidimos que era o momento de abrir para estudantes de outros cursos. Essa foi a nossa segunda grande mudança: expandir os limites da revista. O critério deixou de ser o curso de origem e passou a ser o tema do trabalho submetido. Tornamo-nos, assim, uma revista de Humanidades.

Se hoje a revista amadureceu e muitas barreiras foram vencidas é por que sempre houve quem a mantivesse. Nosso muito obrigado a todos que fizeram e fazem a Todavia. É com muita alegria que apresentamos a nova Todavia – Revista de Humanidades, que seja a primeira edição de muitas outras. Neste primeiro número da nova série contamos poemas, artigos, resenhas, ensaios textuais e um ensaio etnofotográfico, produzidos por estudantes de diferentes áreas e instituições e sobre as mais diversas temáticas.

O primeiro artigo, Acumulação por Expropriação: o sistema da dívida e a estrutura social brasileira, de autoria de Pedro Felipe Narciso e André da Silva Nectoux, convida o leitor a compreender a relação entre dívida pública e acumulação por expropriação, que se configura num importante mecanismo de aprofundamento das desigualdades sociais no país. Em seguida, transitamos para o artigo de Paulo Henrique Ribeiro Neto, “Educação e Relações Internacionais: Diálogos Possíveis”, que chama a atenção para o significado da educação para a constelação das relações internacionais. Em sua discussão, o autor aponta para as consequências de se negligenciar essa dimensão da vida social nesse nível macro, e

indica um conjunto de possibilidades que se abrem para essa área de investigação ao se considerar o papel que a educação, sobretudo pela via da construção de discursos intelectuais, tem desempenhado na configuração das relações de poder.

O terceiro artigo tem como título "Expedição a Sítios Arqueológicos e Localidades Ameríndias: Trajetórias e Mobilidades no Litoral Norte Do Rio Grande Do Sul", e foi escrito por Bruno Guilhermano Fernandes, e é a apresentação de um trabalho etnográfico realizado no ano de 2015, tendo como foco a problematização do significado dessa experiência de contato com saberes não-acadêmicos para o grupo que participou dessa atividade de pesquisa de campo. Em seguida, continuamos a reflexão sobre o significado da pesquisa de campo a partir de outro, olhar, isto é, o do olhar para as formas de construção de conhecimento que se constituíram em outro momento histórico. No artigo "Henri Hubert: Sua Viagem ao Redor do Mundo (1902-1903) e a Construção da Sala de Marte", Fernando Lajus convida a um instigante olhar para o processo de formação do universo intelectual de Henri Hubert, importante personagem da Escola Durkheimiana, utilizando, para isso, o conceito de Bourdieu sobre os ritos de instituição.

No artigo de Arthur Ramalho Freire, "O Corpo nos Ritos de Passagem: uma Análise do Rito Juramento ao Sol no Filme *Um Homem Chamado Cavalo*", a temática do corpo surge como categoria central para compreensão dos processos retratados no filme analisado, que é inserido no contexto discussão sobre significado dos rituais na produção da vida coletiva. Na sequência, temos artigo, de autoria de Bruno Monteiro Duarte, o poder judiciário é apresentado como uma forma de acesso à política que é mobilizada em contextos nos quais não há representação legislativa suficiente. Ao longo do texto "Os Grupos Sociais Dentro de uma Política Judicializada: uma Busca por Direitos", o autor discute a estratégia de mobilização de dois grupos antagônicos, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT), trazendo uma perspectiva muito interessante para o debate em torno do que vem sendo chamado de judicialização da política.

O texto é "Tempo, Cultura e o Momento Pós-Colonial", de Gabriel Gonzaga, que propõe uma tematização do debate pós-colonial a partir de uma categoria específica: o tempo. Em sua interessante análise, o autor propõe revisitar temas centrais do universo das

ciências sociais, como memória e identidade, e propõe uma reflexão sobre as consequências disso.

Ainda que seguindo por um percurso diverso, o convite à reflexão crítica tem continuidade com o artigo de Stéfane Cryslaine Alves Guimarães, “Say Yes: uma etnografia sobre o coaching”, no qual a autora nos permite adentrar nos muitos processos implicados no processo de coaching, apontando para uma semelhança com rituais de natureza religiosa.

A Resenha deste número é sobre o livro *O Espírito das Roupas* da socióloga brasileira Gilda de Mello e Souza, que é a publicação, em 1987, de sua tese de doutorado defendida em 1950. Na resenha, o autor explora o contexto de produção da obra e o sentido de seu conteúdo para a área.

O ensaio “Batucada: Considerações Sobre Corpos, Pessoa e Nudez em Manifestações Artísticas”, é assinado Gabriela Lages Gonçalves, provoca o leitor com uma profunda reflexão sobre a tensão entre público e intimidade e acrescenta a isso outras camadas de problematização, sobre identidade de gênero.

Em seguida, adentramos o universo do ensaio etnofotográfico, com o trabalho “Entre Tramas da Salenda: Alguns Formatos do *Tais* Díli Timor-Leste”, de Andreza Carvalho Ferreira, que versa sobre a produção da salenda e mostra-nos, pelo texto e pelas imagens, as experiências das trabalhadoras que compartilham suas vidas nesse processo.

Como linhas que alinhavam com arte esses diversos trabalhos, temos, espalhadas entre as sessões as poesias de G. de Farias, “Aborto”, “Cigarros” e “Eutanásia”, e o desenho de Maria Clara Schorn, “Linhas e nós, o tecer da vida”.

Boa leitura!

Ênio Passiani – Editor
Raquel Weiss – Editora
Caleb Faria Alves – Ex-editor e membro da comissão editorial
Iara Passos – Editora Gerente


Maria Clara G.
Schoning

ABORTO

NAO HAVIA SANGUE.
NAO HAVIA BANHO.
HAVIA PELE.
ENRUGADA.
ROXA.
FETIDA.
UMA GOTA DE LAGRIMA LAVOU SEU CORPO.
...
NO TERCEIRO DIA NAO RESSUSCITOU.

G. DE FARIAS

ACUMULAÇÃO POR EXPROPRIAÇÃO: O SISTEMA DA DÍVIDA E A ESTRUTURA SOCIAL BRASILEIRA[1]

Pedro Felipe Narciso[2]

André da Silva Nectoux[3]

Resumo: A dívida pública brasileira corrói quase metade do orçamento geral da União, retirando do Estado Brasileiro grande parte do seu potencial de investimento. O presente artigo busca investigar a dívida pública enquanto um mecanismo de acumulação por expropriação, buscando encontrar a sua relação com a reprodução da estrutura social desigual do País. Para isso serão apresentadas na primeira seção a concepção geral do conceito de endividamento público e as diferentes perspectivas teóricas sobre o tema; sendo exposto na seção seguinte um breve histórico da formação da dívida pública brasileira. Por fim, na seção final, busca-se demonstrar o sistema da dívida enquanto um mecanismo de acumulação por expropriação, ou seja, como um mecanismo de transferência de renda dos mais pobres para os mais ricos.

Palavras-chave: dívida pública, desigualdade, acumulação por expropriação.

Introdução

No caminho do desenvolvimento econômico e social do Brasil existe um empecilho bastante pontual propositadamente escanteado do debate público. Pois, forjando a opinião pública de acordo com os interesses corporativos dos diversos setores da classe dominante - burguesia agrária, comercial, industrial e, sobretudo, financeira – (OSÓRIO, 2014), os grandes grupos midiáticos colocam na ordem do dia problemas de todo tipo, como a corrupção, a infraestrutura, o intervencionismo, os direitos laborais e previdenciários

[1] O presente artigo é uma versão modificada de um trabalho apresentado na disciplina Estratificação Social, ministrada pelo professor Antônio David Cattani.

[2] Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: pedro_felipenarciso@hotmail.com

[3] Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: andrenectoux@hotmail.com

supostamente excessivos, enfim, toda espécie de problema que poderiam, segundo aqueles, serem resolvidos através da expansão do mercado e do enxugamento do Estado, como se entre esses dois últimos estivesse constituída uma relação de oposição binária, sendo que na realidade o que se constata é a sua associação.

Esse empecilho ao qual nos referimos é a dívida pública federal, que encaminha quase metade do orçamento da União para os cofres dos bancos. Essa problemática, tão relevante para o conjunto das finanças do País, é marginalizada pelas grandes empresas jornalísticas justamente porque a sua única solução seria o seu corte imediato, o fim desse repasse de verba pública para o setor privado, o qual alimenta fortunas inimagináveis.

Propondo-se a evidenciar essa problemática o presente artigo tem como objetivo principal investigar a dívida pública brasileira e a sua relação com a estrutura social do País, principalmente com os substantivamente ricos, que correspondem a, no máximo, 1% da população. Nesse sentido impõe-se sobre os autores a tarefa de ir para além da descrição descontextualizada dos elementos cristalizados da dívida, buscando, ao contrário, demonstrar e desmistificar os mecanismos que compõem esse processo de reprodução de riqueza para poucos e pobreza para muitos, no qual o Estado é peça fundamental.

Do ponto de vista metodológico, a realização da presente proposta exigiu três procedimentos básicos: a) uma revisão bibliográfica de caráter técnico para se identificar os elementos mais gerais que estruturam a dívida pública; b) uma coleta de dados empíricos para se identificar o processo de realização da dívida numa formação social concreta, ou seja, aqueles atores, grupos ou classes que sustentam e aqueles que são beneficiários do sistema da dívida pública no Brasil; e, por fim, c) uma revisão bibliográfica de cunho teórico, a qual possibilitou uma compreensão do fenômeno de maneira integrada à totalidade social, dotando aquele de sentido.

Assim, com o intuito de possibilitar uma compreensão ampla dos processos que regem o endividamento público na sua forma geral e na sua particularidade brasileira, serão apresentados na primeira seção a concepção geral do conceito de endividamento público e as diferentes perspectivas teóricas sobre o tema. Sendo exposto na seção seguinte um breve histórico da formação da dívida pública brasileira. Por fim, na última seção, busca-se demonstrar o sistema da dívida enquanto um mecanismo de acumulação por expropriação, ou seja, como um mecanismo de transferência de renda dos mais pobres para os mais ricos.

O Endividamento Público

Para que se possa fazer uma crítica articulada de uma forma concreta de endividamento público é antes necessário compreender o fenômeno na sua expressão geral, no seu conceito e nas suas justificações. Pois desse modo, é possível diferenciar os problemas provenientes das distorções particulares do sistema brasileiro daqueles decorridos do sistema em sua essência, problemas esses que, nos limites do endividamento público, não podem ser superados.

No que se refere ao endividamento do setor público, esse não se constata como um fenômeno recente na história, sendo, muito provavelmente, quase tão antigo quanto o Estado (HERNANN, 2002). Seu fundamento básico constitui-se em servir como um mecanismo pelo qual o Estado aumenta a sua capacidade de investimento sem contrapartida imediata. Até meados do século XVIII a forma mais usual de endividamento público era a emissão de moeda, sendo:

> historicamente, a primeira forma de dívida pública conhecida. A chamada "receita de senhoriagem" daí decorrente representa um débito do Estado para com a sociedade, porque, ao contrário da receita de impostos, lhe permite apropriar-se de uma parcela do produto gerado pelo esforço privado, sem qualquer contrapartida na forma de prestação de serviços. Trata-se de uma receita originada no simples fato do Estado ser, por excelência, o emissor da moeda oficial do país. (HERMANN, 2002, p.3)

No entanto, com o advento do sistema financeiro privado sob a forma monopólica e a consolidação da atividade banqueira como a mais lucrativa - quebrando todos os recordes da acumulação privada de riqueza – houve uma alteração significativa no caráter do endividamento estatal. Essa nova configuração econômica na qual as atividades privadas faziam frente aos fundos estatais modificou profundamente as relações entre Estado e mercado, tornando-se dominante o modelo no qual o Estado endivida-se formalmente junto aos bancos por meio da emissão de títulos públicos.

No que se refere às diferentes perspectivas acerca da dívida pública constatou-se, de acordo com Schwarzbach (2008), que elas se polarizam em duas grandes tradições do pensamento econômico, a Keynesiana e a Ricardiana, as quais serão brevemente descritas nos parágrafos a seguir.

A Tradição Keynesiana parte da premissa fundamental de que as relações de mercado capitalistas não produzem endogenamente as condições para sua reprodução, produzindo, com certa frequência, cenários indesejáveis, nos quais vigoram o desemprego involuntário e a retração de investimentos. Diante desse contexto, aqueles que advogam o referido enfoque defendem a intervenção do Estado na economia, buscando assim elevar a demanda agregada e, portanto, as expectativas de lucro e os investimentos privados, garantindo por essa via a reprodução das relações sociais de produção capitalistas. Nessas condições, o principal meio de intervenção do Estado seria a dívida pública, que, nos períodos de retomada da economia, poderia ser superada a partir de uma política de rebaixamento de juros.

Os teóricos da Tradição Ricardiana, por sua vez, alegam que a intervenção estatal não é capaz de determinar o crescimento do consumo ou do investimento. Nesse sentido, argumentam que os agentes econômicos são agentes totalmente racionais que buscam maximizar lucros e minimizar perdas e, para tanto, utilizam-se de todas as informações disponíveis. Tais agentes, ao tomarem conhecimento do déficit público, acabam vislumbrando um futuro aumento de impostos para cobrir a dívida do Estado, assim, ao executarem o correto cálculo racional, tendem a reter seus gastos atuais para financiar as prováveis despesas futuras com impostos. Dessa maneira, o Estado deveria evitar o seu próprio déficit, pois esse não traria nenhuma consequência social positiva, mas, pelo contrário, converter-se-ia automaticamente em encargo para todos.

Complementando Schwarzbach (Op. cit.), para além dos enfoques supracitados, existe ainda uma terceira abordagem possível. Nessa abordagem, que costuma ser denominada de Marxista, a sociedade capitalista é encarada como um conjunto de relações de expropriação que engendram obrigatoriamente a acumulação e, por consequência, a desigualdade. Nessa perspectiva, o Estado, entre outras definições, seria "uma condensação de redes e relações de força numa sociedade, as quais permitem que sejam produzidas e reproduzidas relações de exploração e dominação" (OSÓRIO, 2014, p.21), assim, "o papel do Estado na reprodução do capital exige políticas econômicas e formas de intervenção diferentes de acordo com o padrão concreto de reprodução do capital" (Ibidem, p.82). Nessa compreensão a dívida pública seria um instrumento do Estado no sentido de reproduzir e perpetuar as relações capitalistas de exploração.

Estando apresentadas as três principais formulações sobre o tema, cabe expor no parágrafo a seguir algumas observações críticas sobre as mesmas.

Considerando que o aumento da dívida pública no Brasil é progressivo e constante, ou seja, não é uma eventualidade dos períodos de crise; e que nos períodos de retomada econômica não há nenhuma iniciativa em relação à baixa de juros no sentido de superar o déficit público; desconsideram-se, desde já, as premissas da Teoria Keynesiana. Considerando que a ação social racional relativa a fins é apenas uma das possibilidades da ação social (WEBER, 2012) e que, portanto, os indivíduos são atravessados por contradições múltiplas de ordem ideológica, cultural e política, entre outras; descarta-se assim a teoria Ricardiana.

Das três teorias apontadas restou a Teoria Marxista, a qual é considerada pelos autores do presente texto como a teoria mais apropriada. Pois a mesma entende que o Estado não é um ente meramente técnico, mas um ente essencialmente atravessado em sua constituição por relações de poder que representam interesses diversos e trabalham para realizá-los. Dessa maneira torna-se possível compreender as disputas que envolvem o Estado, bem como a existência de um bloco no poder que, no sentido de garantir a valorização do valor – dinâmica básica de qualquer formação social orientada pelo modo de produção capitalista – utiliza-se dos mecanismos de intervenção do Estado para garantir os lucros de um setor específico da classe hegemônica, a burguesia financeira.

Outro elemento importante que advoga no sentido de confirmar a justeza da Teoria Marxista é a dinâmica de desenvolvimento do capitalismo no século XX, o qual foi marcado por dois pontos cruciais de inflexão. O primeiro refere-se à ascensão dos movimentos populares e operários, que impuseram como necessidade à reprodução das formações sociais capitalistas centrais a existência e a garantia de direitos sociais (MARSHALL, s.d). Ou seja, serviços básicos que não poderiam ser disponibilizados somente sob a forma mercadoria, como saúde, educação, alimentação, transporte e moradia. Essas atribuições, ao mesmo tempo em que deveriam ser garantidas pelo Estado, não poderiam ferir os princípios fundamentais do sistema; a propriedade privada dos meios de produção e a acumulação privada de trabalho social excedente. Dessa maneira, o endividamento, que até o fim da Segunda Guerra era um instrumento emergencial de arrecadação para gastos imprevistos, passa a ser uma constante na administração pública.

O segundo ponto de inflexão emerge a partir da segunda metade da década de 1970, na qual, com a progressiva desarticulação dos movimentos operários devido à reestruturação dos processos de organização da força de trabalho – o Toyotismo – os setores dominantes internacionalmente articulados disferem ataques contra os chamados Estados de Bem-Estar sob a justificativa de que esse modelo de regulação estatal seria inviável devido, sobretudo, ao seu constante déficit fiscal. No entanto, apesar dos serviços terem se deslocado do Estado sob a forma de direito para a esfera do mercado sob a forma mercadoria, o endividamento público não cessou, pois a dívida pública – como ratifica a Teoria Marxista - mais do que qualquer outra coisa, é um "instrumento que serve para "acolher" capitais oriundos dos processos de superprodução e que precisam se "valorizar" fora da esfera produtiva." (MANZANO, s.d) Ou seja, não é a afirmação de direitos sociais via Estado que faz a dívida crescer,

> a dívida pública cresce porque os capitalistas desejam adquirir títulos públicos, vale dizer, a demanda por títulos é que faz a dívida aumentar, e não os gastos do governo que fazem com que sejam ofertados títulos. Isso é muito importante esclarecer, pois a ofensiva ideológica burguesa quer fazer crer o oposto. A consequência dessa constatação é que para a burguesia seria uma catástrofe se não houvesse dívida pública, não só porque ela não teria uma fonte segura e fácil de "valorizar" seu capital ocioso, mas principalmente porque sem a possibilidade de aplicar esse capital em títulos da dívida pública, restaria apenas duas opções aos burgueses "superavitários": investir na produção e acelerar vertiginosamente a crise do capitalismo; ou retirar essa riqueza de processo de acumulação, vale dizer, essa riqueza deixaria de ser capital, morreria enquanto capital. (MANZANO, s.d, p.3)

Partindo então, justificadamente, das premissas teóricas da Tradição Marxista, compreende-se que a estrutura social desigual é a síntese (em constante processamento) de processos históricos constituídos por complexas relações de exploração e dominação, no caso do capitalismo contemporâneo, a exploração da força de trabalho assalariada por meio de extração de mais-valia. Porém, embora seja a principal, a extração direta de mais-valia por intermédio do assalariamento não é a única relação estabelecida entre os atores fundamentais do capitalismo (os possuidores de meios de produção e os vendedores da própria força de trabalho). Acompanham essa relação substancial e estruturante de todo o modo de produção capitalista outras formas de produção e reprodução social, uma dessas formas é o que David Harvey chama de acumulação por expropriação, definida por ele como:

> A continuação e proliferação daquelas práticas de acumulação que Marx chamou de acumulação 'primitiva' ou 'originária', na fase de ascensão do capitalismo. Elas

> incluem a comoditização e a privatização da terra, e a expulsão forçada de populações camponesas (como no México e na Índia, em tempos recentes); a conversão de várias formas de direitos de propriedade (por exemplo, propriedade comum, coletiva, pública) em direitos exclusivos de propriedade privada; a supressão de direitos aos bens de uso comum; a comoditização da força de trabalho e a supressão de formas alternativas (autóctones) de produção e consumo; processos coloniais, neocoloniais e imperiais de apropriação de ativos (incluindo recursos naturais); a monetarização da troca e da arrecadação fiscal, particularmente da terra; o comércio de escravos (que continua especialmente na indústria sexual); a usura, a dívida nacional e a mais devastadora de todas, o uso do sistema de crédito como instrumento radical para a acumulação primitiva. (HARVEY, 2009, p.18)

Num esforço de sintetizar as formulações até aqui apresentadas sobre o endividamento público pode-se concluir então que esse poderia ser um meio esporádico pelo qual o Estado aumenta a sua capacidade de investimento por meio de déficit contraído junto à iniciativa privada, mas que nas condições de monopolização do capital e de subjugação da soberania estatal por parte daquele [o capital], a dívida se converte no seu contrário imediato, ou seja, num modo pelo qual o poder público tem a sua capacidade de investimentos seriamente comprometida, transformando o Estado em refém permanente do sistema financeiro.

Com essa definição se aceita que o sistema de endividamento público pode se manifestar sob duas formas. Numa o poder público utiliza as suas atribuições a fim de maximizar a sua capacidade de intervenção; noutra esse se submete aos interesses de um grupo reduzido e privilegiado, aplicando a dívida como um mecanismo concreto de acumulação por expropriação. Por fim, destaca-se que verificar a manifestação concreta desse mecanismo de acumulação buscando compreender o sistema brasileiro da dívida, principalmente as suas consequências na relação entre Estado, substantivamente ricos e a classe trabalhadora serão as atribuições das próximas seções.

A constituição da dívida brasileira

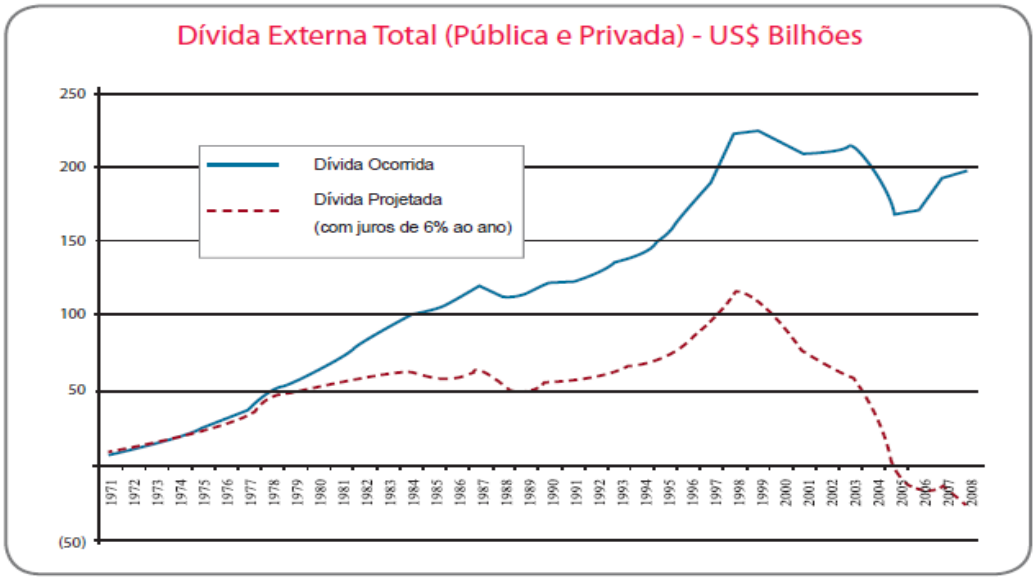
Para uma compreensão consistente do sistema brasileiro da dívida é necessário resgatá-lo enquanto processo historicamente constituído. Embora saibamos que “a história da dívida interna brasileira tem origem ainda no período colonial, no qual, desde os séculos XVI e XVII, alguns governadores da Colônia faziam empréstimos” (SILVA, 2009, p.33) não nos cabe fazer uma análise em perspectiva tão ampla, apesar de reconhecermos que tal empreendimento seja necessário.

Com o intuito de cumprir objetivos mais humildes apresentamos agora a história recente da dívida brasileira, mais precisamente do período pós-guerra, o qual é caracterizado pelo amadurecimento e pela consolidação das modernas relações capitalistas no território brasileiro, compreendidas a partir da expansão considerável do assalariamento, da concentração populacional em grandes centros urbanos e da integração definitiva ao grande capital internacional, principalmente estadunidense.

No período pré-ditadura empresarial-militar o grosso da origem da dívida pública era o capital externo. Com a necessidade de modernizar o País e com uma classe dominante conservadora do ponto de vista econômico, a União contraiu uma série de empréstimos junto aos bancos internacionais para financiar a industrialização e as obras de infraestrutura, ampliando, assim, a demanda pela importação de bens de capital. Os empréstimos contraídos pelo Estado, na maior parte das vezes, principalmente no período Kubitscheck, eram utilizados para financiar investimentos privados, logo, a ampliação da dívida pública externa comprometeu toda a capacidade de investimentos do Estado em nome da acumulação privada, fazendo valer a velha máxima dos "custos públicos para ganhos privados". (SILVA, 2009)

No período militar essa prática se agrava, no entanto uma parte dos recursos é destinada para a criação e a ampliação de empresas estatais, além disso, é claro, para o cumprimento de fins obscuros, como a sustentação de um amplo serviço de repressão responsável por assassinatos e torturas. Esses governos, durante a década de 1970, contraíram uma "generosa" fatia de empréstimos com grandes bancos internacionais a uma taxa de juros de 6%. Esses mesmos bancos credores seriam os responsáveis por controlar as taxas básicas de juros para os contratos da dívida externa, ou seja, os credores da dívida externa brasileira são aqueles que ditam a taxa de juros. Não é preciso de muito mais para saber o fim dessa história, em 1981 a taxa de juros é elevada a 20,5%, agravando consideravelmente a situação da dívida pública brasileira. (FATTORELLI, 2012)

GRÁFICO 1: EVOLUÇÃO DA DÍVIDA EXTERNA



Fonte: Nota Técnica DEPEC - 2009/248. Elaboração: CPI da Dívida Pública. Não inclui os "empréstimos intercompanhias".

Caso os juros tivessem sido mantidos, como mostra a linha pontilhada no Gráfico 1, o Brasil não só teria quitado a sua dívida externa como também passaria da condição de devedor à condição de credor, condição essa que não raramente se faz presente no discurso oficial, no qual a dívida externa brasileira aparece como elemento do passado, estando totalmente sob controle. Infelizmente, esse discurso não passa de propaganda, como demonstra Maria Lúcia Fattorelli em artigo intitulado de A Contradição Inexplicável (FATORRELLI, 2010). De acordo com a autora o que ocorreu foi uma transferência da dívida externa para uma aparente dívida interna cujos credores, segundo ela, continuam sendo os bancos internacionais, mas agora sob uma taxa de rendimentos muito maior, pois os juros do sistema brasileiro são incomparavelmente mais altos do que em qualquer outro sistema bancário nacional ou internacional.

> As emissões antecipadas de títulos da dívida externa brasileira no montante de US$ 3,5 bilhões (previstos inicialmente para serem emitidos apenas em 2006) se deram a taxas de juros que variaram de 8% a 12,75% ao ano, conforme se depreende a partir da reportagem do jornal Gazeta Mercantil, citada. Destaca-se a emissão de 19 de setembro de 2005, quando o Brasil emitiu títulos denominados em reais no montante de US$ 1,5 bilhão, oferecendo rendimento de 12,75% ao ano. Como o real se desvalorizou apenas 2,4% frente ao dólar de 19/09/2005 a 03/01/2006, foi garantido até o momento, ao investidor estrangeiro, um rendimento de cerca de 10% ao ano, em dólares. Durante o ano de 2005, o Tesouro Nacional efetuou inúmeros leilões de títulos da "dívida interna". A taxa Selic, que define os juros incidentes sobre a maior parte destes títulos, apresentou média de 19,13% em 2005. Descontando-se a taxa de inflação medida pelo IPCA, de cerca de 6% em 2005, obtém-se que os juros reais pagos superaram os 13% ao ano! Esta taxa é a maior do mundo, e equivale a mais que o dobro da taxa praticada pelo México (6,1%), o segundo colocado. É preciso ainda ressaltar que, como o Real se valorizou 13,4% frente ao dólar em 2005, os títulos da dívida interna garantiram um

> rendimento de nada menos que 35% ao ano para os investidores estrangeiros! (FATTORELLI, 2012, p.3)

O único elemento que justificaria essa manobra seria o fato de que os juros da dívida interna são indexados pelo Banco Central e que, portanto, o Governo Federal poderia jogar a taxa de juros para baixo. No entanto, é evidente que o Estado não está orientado pela lógica do bem público, pois, via-de-regra, são os representantes dos beneficiários desse sistema que traçam a política econômica nacional, mantendo elevadas as taxas de juros.

Verificou-se até aqui o processo de constituição da dívida brasileira e a sua conversão de dívida externa em dívida interna, indicando-se algumas das bases históricas que edificaram o sistema de sequestro da autonomia financeira do Estado Brasileiro. Na próxima seção vamos buscar compreender como o sistema da dívida é um mecanismo gerador de disparidades sociais e como que uma pequena parcela de privilegiados se apropria das contribuições do conjunto da sociedade, penalizando de maneira cruel os setores mais vulneráveis da classe trabalhadora.

O sistema da dívida

Como quase a totalidade da receita pública provém da receita tributária e quase metade do Orçamento Geral da União vai para o pagamento da dívida, faz-se necessário para compreensão desse sistema percorrer os caminhos desse dinheiro, mais precisamente quais os grupos sociais que mais contribuem e quais grupos sociais que mais recebem os investimentos. Dessa maneira, começaremos expondo a estrutura tributária brasileira.

Diferentes países desenvolvem diferentes formatos tributários de acordo com os princípios que regem as suas sociedades, ou seja, de acordo com a configuração da correlação de forças entre as diferentes classes sociais e, por conseguinte, até que ponto essas são politicamente capazes de fazer representar seus interesses.

> A Constituição Federal de 1988 estabelece um conjunto de princípios tributários e diretrizes operacionais que constituem uma base importante para a edificação de um sistema tributário baseado na justiça fiscal e social. Entre os princípios, destacamos o da solidariedade- que está subjacente a todos os princípios tributários – e ressaltamos os da isonomia, da universalidade, da capacidade contributiva, da essencialidade, da progressividade e da seletividade. Entre as diretrizes destacamos que a tributação deve ser, preferencialmente, direta e de caráter pessoal. A CF/88 estabelece ainda que os contribuintes e os consumidores

> devem ser esclarecidos acerca dos impostos que incidem sobre mercadorias e serviços. (SALVADOR, 2012, p. 82)

A Constituição de 1988 aponta, como frisado na citação anterior, para a equidade social por meio de uma estrutura tributária progressiva, comprometendo o País com uma lógica em que os mais ricos devolvem parte daquilo do que se apropriaram para o conjunto da sociedade sob a forma de impostos, amenizando, assim, os custos sociais da exploração e da acumulação inerentes ao modo de produção capitalista. Entretanto, o documento mais importante da nação parece nada valer, pois a estrutura regressiva dos impostos segue penalizando os mais pobres, sem que nenhuma força politica relevante do ponto de vista parlamentar toque no assunto.

Enquanto nossa Carta Magna preconiza equidade, a dinâmica do real intensifica a acumulação e a desigualdade. De acordo com o Instituto Brasileiro de Planejamento Tributário 53% do que é arrecadado em impostos corresponde à contribuição de quem ganha até três salários mínimos, 79,02% da população brasileira. Os que recebem de três a 10 salários correspondem a 29,28% do que é arrecadado, ou seja, 83,07% do que é arrecadado é proveniente daqueles que ganham até 7,240 reais, faixa salarial que integra 96,76% dos brasileiros.

TABELA 1 – Contribuição tributária por faixa de renda

Faixa de renda	População %	Responsável por % do total arrecadado
Até 3 salários mínimos	79,02%	53,79%
De 3 a 5 salários mínimos	10,14%	12, 65%
De 5 a 10 salários mínimos	7,60%	16,63%
De 10 a 20 salários mínimos	2,40%	9,63%
Mais de 20 salários mínimos	0,84%	7,30%
Total	100%	100%

Fonte: Elaboração própria a partir dos dados do Instituto Brasileiro de Planejamento Tributário.

Contrariando totalmente os princípios constitucionais a estrutura tributária brasileira se impõe sobre os mais pobres, absolvendo desse encargo uma casta minoritária de privilegiados que compõe 4% da população brasileira, sendo o 1% mais rico um grupo intocável composto por não mais que um milhão e oitocentas mil pessoas (CATTANI, 2007), o qual se impõe ao Congresso, ao Judiciário e ao Executivo, além de controlar a circulação de informação por intermédio das grandes corporações de mídia.

> A característica essencial desse segmento absolutamente minoritário é a acumulação do capital econômico com múltiplos privilégios assegurando não apenas poder mas, também, reconhecimento e legitimidade sociais. Dele, obviamente, fazem parte o 0,1% anterior e mais um conjunto heterogêneo de empresários dos mais diversos setores, rentistas, grandes proprietários, profissionais liberais e altos funcionários públicos que podem ser designados como a classe A, os setores dominantes, a alta burguesia, a elite econômica ou, simplesmente, os muito ricos. De qualquer forma, um milhão e oitocentas mil pessoas representam um contingente humano considerável, capaz de movimentar um mercado distinto de bens e serviços (no caso, de alto luxo), de estabelecer relações de subordinação direta com coortes de serviçais de diferentes níveis (administradores, advogados, assessores diversos, esteticistas, médicos, seguranças, personal trainers, motoristas, jardineiros, etc.), e capaz de condicionar dimensões específicas da vida em sociedade. (CATTANI, 2007, p. 80)

Uma dessas dimensões (principais) específicas condicionadas pelos substantivamente ricos é a dimensão política. Como forma de ilustrar esse poder, podem ser citados alguns dados superficiais, porém, importantes. Por exemplo, só em termos de repasses legais, singularidade dos períodos eleitorais, uma única empresa, JBS, até o começo do mês de setembro de 2014 havia desembolsado 113 milhões de reais, distribuídos entre 197 candidatos a deputado estadual, 168 a deputado federal, 13 a senador, 12 a governador e três a presidente. No primeiro turno das eleições presidenciais 96,46% dos votos válidos foram depositados em alguns dos três candidatos financiados pela empresa. Esses números são apenas a ponta do iceberg, afinal, estamos tratando da primeira parcial de doação, de apenas uma empresa e somente com dados oficiais. O montante doado, ou melhor, investido pelo 1% organizado enquanto classe, com certeza, é muito mais expressivo, porém, é um tabu, faz parte do lado obscuro da riqueza. Enfim, não é tão difícil perceber a lógica da democracia liberal e a quem ela serve, afinal, nenhum dos três candidatos mais votados foi propositivo no que tange às políticas mais urgentes do Estado Brasileiro; a reforma tributária e a audição da dívida pública.

Concluída a análise da estrutura tributária brasileira, cuja marca é a regressividade predatória que penaliza os que menos têm, a partir de agora nosso objeto passa ser o destino dos tributos arrecadados, pois como se não fosse suficiente tirar mais dos mais pobres, o Estado Brasileiro, submetido aos interesses do capital, repassa mais aos mais ricos.

Os entusiastas do atual Governo[1] bradam que o 'Bolsa Família' é o maior programa de transferência de renda da história do País, porém, empiricamente, esse não pode ser assim caracterizado nem do ponto de vista quantitativo, o maior, nem do ponto de vista qualitativo, programa de transferência de renda. Um programa governamental só pode ser caracterizado dessa maneira quando existe, obviamente, transferência de renda de uma classe para outra, o que não é o caso, pois a maior parte dos programas sociais existentes, devido à estrutura tributária, é financiada pelos próprios beneficiários, ou seja, num fluxo quase circular. (SALVADOR, 2012) O único "privilégio" que os mais pobres estão tendo com tais programas é o de reaver uma parte do montante com o qual contribuíram, o que não é mais do que o suficiente para lhes tirar da condição de miséria absoluta.

> Nos últimos anos observa-se a redução do número de famílias situadas abaixo da linha de pobreza. Entretanto, a desigualdade socioeconômica não é medida por uma arbitrária linha de rendimentos abaixo da qual situam-se os pobres e sim pelas distâncias entre as posições relativas ocupadas pelos diversos segmentos da sociedade.(CATTANI, 2007, p. 77)

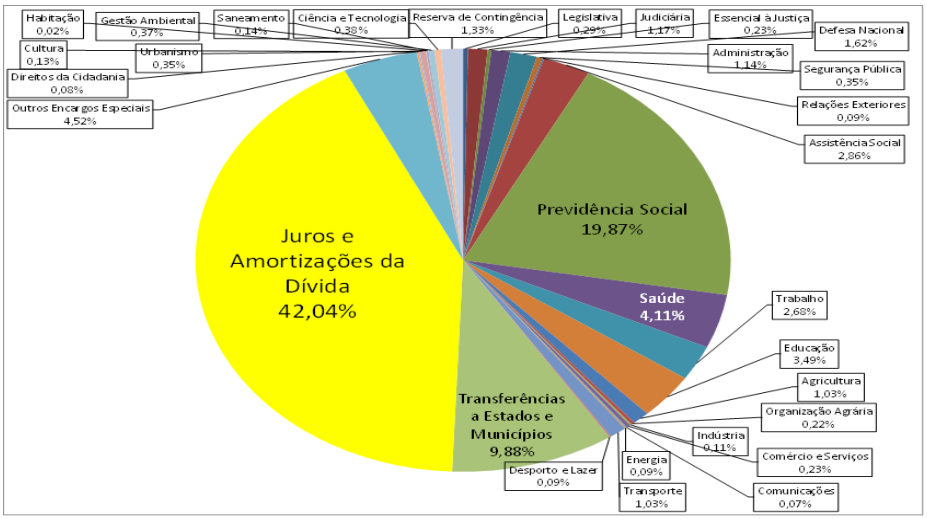
Ou seja, a redução da miséria não implica na redução da desigualdade. Mesmo se a carga tributária incidisse sobre os mais ricos e houvesse efetiva transferência de renda através do 'Bolsa Família', esse não seria nem de longe o maior programa. O maior programa de transferência de renda do País é o sistema da dívida pública, que transfere renda dos mais pobres para os mais ricos.

> Os gastos com a dívida já consumiram a impressionante cifra de R$ 2,52 bilhões por dia (2012), ou seja, um acréscimo de aproximadamente 25% em relação aos quase R$ 2 bilhões por dia em 2011, enquanto que o gasto em 2011 com o Bolsa Família (R$ 16,7 bilhões) correspondeu a apenas oito dias e meio do Bolsa Rico. (FATTORELLI, 2012, p.64)

Esse sistema é a combinação de uma estrutura tributária regressiva com uma dívida pública impagável. Como mostra o gráfico abaixo, 42,04% do orçamento vai para o pagamento da dívida, dinheiro que poderia estar sendo investido em saúde, educação, infraestrutura, transporte, se escoando para os cofres dos bancos. De acordo com Cattani (2007, p.78) "o 1% mais rico da população brasileira possui 72% dos títulos públicos federais, o que permite supor que, anualmente, bilhões de dólares são transferidos para suas contas."

[1] Referimo-nos aqui a sequência de governos do Partido dos Trabalhadores, que até então dirigia o executivo federal e que, até o momento, fora substituído por uma nova coalizão de forças ainda mais hostil aos interesses do povo trabalhador.

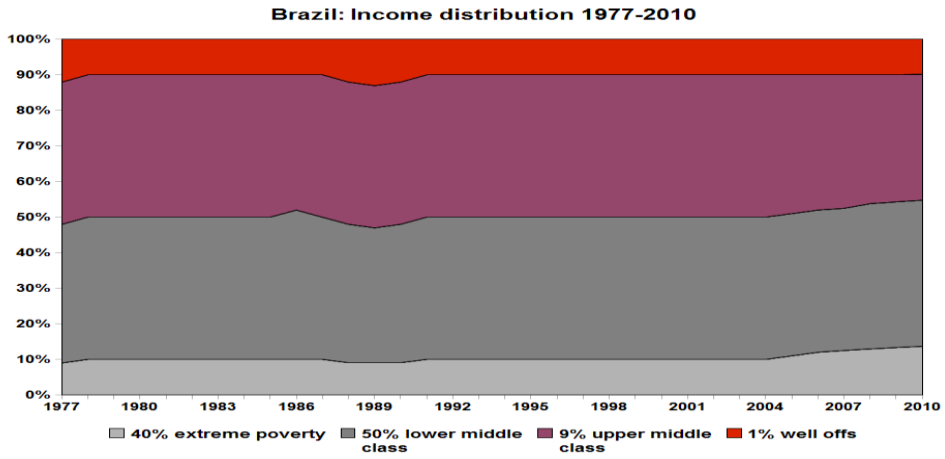
GRÁFICO 2 – Orçamento Geral da União 2014



Fonte: Auditoria Cidadã da Dívida Pública

Em linguagem informal não é um absurdo classificar o sistema da dívida como puro e simples roubo institucionalizado, pois, aqueles que possuem capital econômico utilizam-se desse para controlar o Estado e perpetuar um sistema que os torna ainda mais ricos. Resumidamente o sistema funciona da seguinte forma: 96% da população brasileira tem a renda de até 10 salários mínimos, essa parcela da população, que é quase a sua integralidade, contribui com 83% de toda receita da União. A União destina quase metade do montante arrecadado para o pagamento da dívida, cujos credores são o 1% mais rico da população, portanto, 96% dos contribuintes menos favorecidos economicamente sustentam a fatia 1% mais rica da população. Esse mecanismo só agudiza a brutal concentração de renda no País, que é absurdamente escandalosa, conforme demonstra o gráfico 3.

GRÁFICO 3 – Distribuição da riqueza total por grupo de renda



Fonte: Arquivo do professor Antônio David Cattani apresentado em aula

Nesse cenário escandaloso os grandes veículos midiáticos e os partidos da ordem acusam uma série infinita de problemas que devem ser atacados, a corrupção, o suposto "custo Brasil", até mesmo os direitos trabalhistas, tudo, menos o parasitismo financeiro sobre o Estado e sobre os mais pobres, o Sistema da Dívida é elemento sagrado o qual não se contesta.

Vale lembrar que essa é só uma forma acessória de exploração da classe trabalhadora que vem no bojo da acumulação proveniente da exploração direta da força de trabalho, como alerta Marx em O Capital:

> a grande participação da dívida pública e de seu correspondente sistema fiscal na capitalização da riqueza e na expropriação das massas levou muitos escritores como Cobbett, Doubleday e outros a buscar erroneamente aqui a causa básica da miséria dos povos modernos. (MARX, 1984, p.289).

Desse modo, ainda que o Sistema da Dívida não possa ser encarado como o principal meio de exploração do proletariado, esse é um mecanismo que deve ser estudado, visto que se constitui como um processo fundamental à reprodução da acumulação capitalista, explorando os trabalhadores na produção, na circulação e no consumo das mercadorias.

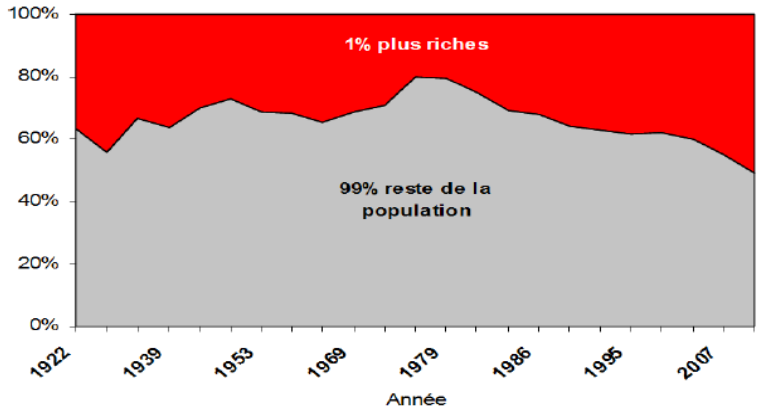
Há pelo menos 100 anos, antes mesmo da Revolução Russa, grupos reformistas já apregoavam uma suposta amenização nas condições de vida do proletariado perante a classe dominante, acreditando que o desenvolvimento do capital se daria linearmente, construindo progressivamente uma sociedade mais justa. Hoje os ideólogos do modo de produção capitalista preconizam a superação do ideal revolucionário enquanto uma saída

possível, crendo que os trabalhadores já não são tão explorados, ora "toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação [a aparência] e a essência das coisas coincidissem imediatamente" (MARX apud NETTO, 1985, p. 271). Não entra em questão aqui se o trabalhador do século XIX ou do início do século XX vivia em piores condições que o trabalhador do século XXI, pois essa é uma comparação deslocada de contexto, que não leva em conta os diferentes parâmetros contextuais de acesso à dignidade social. Em todas as épocas o trabalhador é aquele que por meio do próprio trabalho produz riqueza privada apropriando-se apenas de parte daquilo que por ele fora produzido. Na dimensão absoluta, obviamente, o trabalhador do século XXI tem acesso a mais bens de consumo do que o trabalhador do século XIX, no entanto, a diferença entre a riqueza produzida pelo trabalhador e a parcela dessa riqueza apropriada por ele é maior, desse modo, a exploração é mais aguda, sendo igualmente mais agudo o fosso que separa os substantivamente ricos do conjunto dos trabalhadores, ou 96% da população. Como bem ilustra Mathias Luce

> Produtos que antes eram francamente suntuários, isto é, bens de consumo de luxo, com o tempo passaram à condição de bens de consumo corrente ou bens-salário, ou seja, bens de consumo necessário que fazem parte da cesta de consumo dos trabalhadores. Dois exemplos notórios, o televisor e a máquina de lavar, que eram bens suntuários nas décadas de 1960 e 1970 hoje são valores de uso encontrados inclusive nos lares de famílias que vivem em moradias precárias e com renda familiar abaixo do necessário. Tais valores de uso deixaram a condição de bens de luxo tanto porque o avanço da fronteira tecnológica barateou a sua produção como porque passaram a expressar necessidades que a sociabilidade capitalista colocou para os trabalhadores. (LUCE, 2013, p.183)

Ao contrário do que conclamam os ideólogos da ordem burguesa, o capitalismo se configura como um sistema em que cada vez mais um grupo mais reduzido acumula mais riqueza a partir da exploração de uma classe cada vez mais numerosa e explorada. "10% dos adultos do mundo detém 85% da riqueza global; ao mesmo tempo, a metade mais desfavorecida da população mundial fica com menos de 1% desse montante." (CATTANI, 2014 p.26). Como mostra o gráfico abaixo, o 1% mais rico da população mundial detém uma parcela de riqueza comparável ao dos 99% restantes.

Gráfico 4 – Distribuição da riqueza mundial



Fonte: Arquivo do professor Antônio David Cattani apresentado em aula.

Os números da desigualdade não tem precedente na história, entretanto a explanação desse absurdo real não espanta, não admira, não revolta

> Apesar da concentração de renda atingir volumes estratosféricos, apesar da riqueza acumulada muitas vezes não ter origem lícita e apesar dos trabalhadores e pequenos empresários arcarem com a maior parte dos custos da crise financeira, os multimilionários continuam tendo grande legitimidade social. A acepção gramsciniana de hegemonia aplica-se perfeitamente a esse caso. Segundo Gramsci esse conceito traduz a capacidade de direção intelectual e moral da classe dominante, capaz de ser aceita pelo consenso ou pela maioria da população, devido a sua passividade. Tal dinâmica não resulta apenas alienação por desconhecimento, mas de uma arguta construção social mesclando práticas objetivas e convincentes justificativas discursivas. De um lado, há repressão, disciplina fabril, regramentos jurídicos e condicionamentos educacionais; de outro, teorias pseudocientíficas e valorização de aspectos do senso comum e de princípios tidos como sagrados, como possuidores de uma verdade intrínseca ou de sentidos inacessíveis aos comuns mortais, podendo, dessa forma, estimular inibir, condicionar ou legitimar comportamentos. (CATTANI, 2014, p. 48 e 49)

A tarefa de todos aqueles comprometidos com o princípio de uma equidade social mínima é a de minar as bases ideológicas que sustentam a exploração por meio da dominação consentida. É justamente ocupar o espaço político com os instrumentos das Ciências Sociais, desmistificando o discurso dominante, como, por exemplo, o que afirma a estrutura de classe social por estamentos de consumo, opondo indivíduos igualmente explorados pelo simples fato desses utilizarem sabonetes diferentes. Tomar o consumo como único parâmetro para a inscrição dos indivíduos na estrutura social é uma capitulação teórica perante a ideologia das classes dominantes, que não cumpre outro papel senão o de aprimorar os mecanismos de dominação. É tomar um dos maiores delírios de nosso tempo não como fenômeno, mas como totalidade autorreferente, é negar que o consumidor é

forjado a partir da posição que ocupa na estrutura produtiva e que essa posição depende de um consumo bastante específico, o da força de trabalho pelo capital. Mais do que expressão da dominação ideológica, o posicionamento de boa parte da Academia parece ser um desejo, como afirmava Debord (2012, p.19) "à medida que a necessidade se encontra socialmente sonhada, o sonho se torna necessário. O espetáculo é o sonho mau da sociedade moderna aprisionada, que só expressa afinal o seu desejo de dormir." O posicionamento passivo e supostamente neutro de alguns intelectuais não passa de uma forma de atacar a ilusão com ilusão, falsa consciência com falsa consciência, fenômeno com fenômeno, uma forma segura de seguir navegando na "espuma da história" sob o conforto daquilo que é falso, mas não é reconhecido como tal.

> O trabalho propriamente ideológico a serviço do sistema, já não se concebe senão como reconhecimento de uma base 'epistemológica' que se pretende além de qualquer fenômeno ideológico. A ideologia materializada não tem nome, como também não tem programa histórico enunciável. (DEBORD, 2012, p.138)

Considerações finais

Demonstrou-se no presente artigo que em contextos de capitalismo altamente desenvolvido - monopolizado e financeirizado - o mecanismo da dívida pública é um instrumento de acumulação por expropriação, não podendo servir para outro fim que não o da valorização de capital ocioso à custa da soberania dos Estados-Nacionais. Partindo disso, seguimos pelos caminhos do Sistema Brasileiro da Dívida, podendo verificar a dinâmica concreta desse mecanismo de acumulação por expropriação na formação social brasileira, que nessa funciona a partir da fusão de uma dívida com juros impagáveis a uma estrutura tributária fortemente regressiva.

Para além dessas duas constatações centrais, no decorrer do trabalho foram lançadas algumas problemáticas delas decorrentes cuja investigação e compreensão faz-se de extrema importância. É o caso da capacidade que esse pequeno grupo de acumuladores de capital tem em converter a riqueza econômica em influência política e cultural, controlando os aspectos mais fundamentais da política nacional, bem como, a produção, a circulação e o acesso de informações.

Ademais, verifica-se que longe de ser um processo superado, a desigualdade social – como consequência direta da acumulação - é um processo ainda em desenrolar no Brasil e no mundo, sendo, por causa disso, um objeto a ser recuperado pelo conjunto das Ciências Sociais. Nesse sentido um trabalho que poderia despontar como sendo de extrema relevância é o da coleta das contribuições mais parciais e focalizadas dos estudos econômicos, cabendo aos cientistas sociais articular esse conhecimento da realidade econômica específica com os conhecimentos da realidade política, ideológica e econômica geral, verificando, assim, as suas relações e estruturando no plano da razão a estrutura e a dinâmica do conjunto articulado de "realidades" que apenas parecem ser desconexas.[1]

Referências Bibliográficas

CATTANI, Antônio David. **Desigualdades socioeconômicas: conceitos e problemas de pesquisa.** Sociologias, Porto Alegre, ano 9, nº 18, jul./dez. 2007, p. 74-99

_____. **A Riqueza Desmistificada.** Porto Alegre: Editora Marcavisual, 2014.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo.** Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2012.

FATTORELLI, Maria Lúcia. **Contradição Inexplicável: Por quê o Governo Lula acelera endividamento caro e quita antecipadamente dívida bem mais barata?** 2010, disponível em: http://www.cecac.org.br/MATERIAS/FMI_farsa_do_pagamento.htm

_____. **Bolsa Rico.** *in* Antônio David Cattani e Marcelo Ramos Oliveira, A sociedade justa e seus inimigos. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2012.

HARVEY, David. **Neoliberalismo como destruição criativa**, Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente - v.2, n.4, Tradução, ago 2007.

HERNANN, Jennifer. **A Macroeconomia da Dívida Pública: Notas sobre o Debate Teórico e a Experiência Brasileira Recente (1999-2002).** Rio de Janeiro: Cadernos Adenauer, 2002.

LUCE, Mathias Seibel. **Brasil: nova classe média ou novas formas de exploração das classe trabalhadores?** Trab. Educ. Saúde, Rio de Janeiro, v. 11 n. 1, p. 169-190, jan./abr. 2013.

MANZANO, Sofia. **Os perigos de uma tática: a auditoria da dívida pública.** Disponível em: http://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com_content&view=article&id=716:os-perigos-de-uma-tatica-a-auditoria-da-divida-publica-por-sofia-manzano&catid=3:temas-em-debate

[1] Uma contribuição importante nesse sentido é a de Joachim Hirsh, com a obra "Teoria Materialista do Estado".

MARSHALL, T. H. **Cidadania e classe social**. In: _____ . Cidadania, classe social e status. Rio de Janeiro: Zahar, s.d. p. 57- 114.

MARX, Karl. **O Capital, Crítica da Economia Política**, Vol I, Livro Primeiro, Tomo 2. São Paulo: Abril cultural, 1984.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx.** São Paulo: Editora Expressão Popular, 2013.

OSÓRIO, Jaime. **O Estado no centro da mundialização: a sociedade civil e o tema do poder**. São Paulo: Outras Expressões, 2014.

SALVADOR, Evilasio. **A Injustiça fiscal no financiamento das políticas públicas** in Antônio David Cattani e Marcelo Ramos Oliveira, A sociedade justa e seus inimigos. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2012.

SCHARZABACH, Eduardo. **Dívida Pública Interna: uma análise crítica do seu comportamento no Brasil, após o Plano Real**. Porto Alegre, UFRGS, 2008.

SILVA, Aline e MEDEIROS, Otávio. **Dívida Pública: a experiência brasileira.** Anderson Caputo Silva, Lena Oliveira de Carvalho, Otavio Ladeira de Medeiros (organizadores). Brasília: Secretaria do Tesouro Nacional: Banco Mundial, 2009.

SILVA, Anderson. **Dívida Pública: a experiência brasileira.** Anderson Caputo Silva, Lena Oliveira de Carvalho, Otavio Ladeira de Medeiros (organizadores). Brasília: Secretaria do Tesouro Nacional: Banco Mundial, 2009.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília, Ed: Universidade de Brasília, 2012.

EDUCAÇÃO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: DIÁLOGOS POSSÍVEIS[1]

Paulo Henrique Ribeiro Neto[2]

Resumo: As teorias de Relações Internacionais, tradicionalmente, não apontam para educação como um instrumento relevante na condução da política externa dos Estados no sistema internacional. No entanto, novas perspectivas críticas - em especial as Pós-Positivistas - de outros campos das Ciências Sociais, têm demonstrado que as Academias, os intelectuais e os processos educativos não só tiveram grande importância na manutenção das relações de poder entre o Norte e o Sul Global em outros períodos históricos, como também o têm na atualidade. Sendo assim, este artigo pretende demonstrar as amplas possibilidades (ainda pouco conhecidas), que os estudiosos das Relações Internacionais possuem hoje para aprofundar suas análises através da inclusão de temas relacionados à educação em suas pesquisas, reconhecendo-os como valiosas fontes de *soft power* no século XXI.

Palavras-chave: Educação; Relações Internacionais; *Soft power*.

Introdução: a educação como instrumento de coerção estatal

Como afirma Santiago Castro-Gómez, em seu texto "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del outro'", sabe-se hoje que a dominação que os colonizadores europeus exerceram sobre povos e territórios, em outros continentes do

[1] Este trabalho originou-se principalmente das discussões realizadas em sala durante o curso da disciplina optativa "Teoria das Relações Internacionais III", ministrada pela Professora Doutora Fernanda Mello Sant'Anna na Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Campus Franca durante o segundo semestre de 2015.

[2] No momento do envio deste artigo à Revista Todavia, era graduando em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Campus Franca. Desde então, formou-se na graduação e atualmente é mestrando em Integração da América Latina (PROLAM) pela Universidade de São Paulo (USP), onde desenvolve pesquisa sob a orientação da Professora Doutora Maria Cristina Cacciamali com financiamento da CAPES. E-mail para contato: paulohrneto@hotmail.com.

Mundo, a partir do século XVI, difere do que, primeiramente, foi defendido. Teve, não apenas, a importante via de coerção através de meios físicos e materiais, mas também uma coerção em um âmbito mais subjetivo, implantando um "projeto civilizatório" mais tarde conhecido como "Modernidade" (CASTRO-GOMÉZ, 2000, p. 89).

Nesse contexto de dominação, a educação – inicialmente o ensino religioso, porém, com o surgimento das primeiras escolas e universidades, também a educação formal – e a palavra escrita tornaram-se instrumentos primordiais para se consolidar as relações de poder estabelecidas pelas metrópoles sob as suas colônias.

Em consonância com esse pensamento, Ángel Rama, renomado crítico literário uruguaio, afirma, em seu livro "A Cidade das Letras" (1985), que a existência de uma "cidade letrada", isto é, de uma elite intelectual com valores, ideologias e princípios similares aos das sociedades europeias, foi de extrema relevância para a criação das sociedades na América Latina. Distanciando, portanto, a linguagem popular e local do uso culto do idioma, a metrópole logrou alçar uma minoria ao poder nas cidades do continente. Isto a auxiliou, tanto na evangelização dos povos originários, quanto na administração dos novos territórios, estabelecendo uma ordem, que regeria a vida no espaço social, muito similar àquela então já existente na Europa.

Por sua vez, a pesquisadora venezuelana Beatriz González-Stephan, tendo como ponto de partida o exposto por Rama, determinará três fatores que foram essenciais nesse processo de domesticação do homem colonial através da letra e de surgimento de uma cidadania forjada nas Américas. São eles: as constituições, os manuais de urbanidade e, como supracitado, as gramáticas (GONZÁLEZ-STEPHAN apud CASTRO-GOMÉZ, 2000, p. 90).

Todavia, cabe questionar se a educação formal - que desempenhou um papel tão fundamental para estabelecer as primeiras estruturas e organizar as primeiras cidades no continente Latino-Americano - continua, no século XXI, exercendo uma função similar à do passado colonial. Assim como sendo, consequentemente, usada como ferramenta em prol da manutenção das relações de dominação ainda presentes entre o Norte e o Sul.

Levando em conta que ainda é possível observar, na atualidade, uma pequena parcela da população com acesso à educação[1] - conformando, assim, uma estrutura parecida com a "cidade letrada" descrita por Rama -, e que há uma forte presença de diversos programas e agências educacionais, as quais financiadas por países que ocupam uma posição privilegiada no sistema internacional, em todo o globo, esse questionamento torna-se ainda mais urgente e necessário.

Entretanto, diferentemente de pensadores de outros campos das Ciências Humanas e Sociais, pesquisadores do campo das Relações Internacionais não têm dado a atenção devida a essas temáticas, mantendo o foco de suas análises nas relações mais tradicionais e formais entre Estados-Nações.

Posto isto, este artigo pretende demonstrar as amplas possibilidades (ainda pouco conhecidas), que os estudiosos das Relações Internacionais possuem hoje para aprofundar suas análises, através da inclusão de temas relacionados à educação em suas pesquisas, reconhecendo assim a importância dos mesmos no século XXI.

Para tanto, o presente trabalho está dividido em duas grandes seções: na primeira, uma antologia dos trabalhos de novas perspectivas críticas (em especial das Pós-Positivistas), sobre essa temática, é realizada; na segunda, são apresentados três exemplos de como essas temáticas relacionadas à educação podem ser aplicadas em análises e pesquisas do campo das Relações Internacionais.

[1] Segundo dados divulgados pela UNESCO em um relatório de 2015, ao analisar a população mundial em 2013, observou-se que uma a cada onze crianças e um a cada seis adolescentes estavam fora da escola. Há também, segundo a instituição, uma grande desigualdade regional: dentre as 59 milhões de crianças fora da escola, 30 milhões estavam na África Subsaariana e 10 milhões no Sul e no Leste Asiático; já entre os adolescentes sem acesso à educação, dois terços se encontravam nas mesmas regiões. Dados obtidos no "Policy Paper 22/Fact Sheet 31", publicado em julho de 2015 e disponível em: http://www.uis.unesco.org/Education/ Documents/fs-31-out-of-school-children-en.pdf

Fundamentação teórica: uma antologia pós-positivista

Para elaborar a antologia, já mencionada, serão utilizados autores vinculados a perspectivas conhecidas como Pós-Positivistas (em especial, Pós-Estruturalistas e Pós-Colonialistas). Antes de tudo, cabe esclarecer que estas teorias são reconhecidas como tal por romperem com a ontologia e epistemologia da ciência clássica, reconhecendo que "sujeito" e "objeto" não são unidades, totalmente, separadas e que não se deve buscar, no fazer científico, uma verdade universal e inquestionável - tendo em vista que existem múltiplas realidades diferentes entre si (GADEA, 2007, p.27).

As críticas desses teóricos atingem, portanto, o cerne do pensamento científico positivista, criticando a forma como esse entende o mundo e a lógica de produção de conhecimento, ao afirmar que a racionalidade, pelo Positivismo defendida, trata-se de uma racionalidade excludente. Boaventura de Sousa Santos, por exemplo, afirmará que "a razão metonímica [típica do pensamento mais tradicional] subtraiu o mundo tanto quanto o expandiu ou adicionou de acordo com suas próprias regras" (SANTOS, 2002, p.245) e, deste modo, é necessário expandir o presente para incluir as realidades que dela ficaram de fora.

É importante destacar também, em um primeiro momento, que alguns dos autores Pós-Colonialistas e Pós-Estruturalistas não veem o fenômeno recente de globalização como um processo, necessariamente, plural, heterogêneo e benéfico para todos os países e comunidades do globo.

Boaventura de Sousa Santos, por exemplo, refuta a proposição de que haveria hoje uma única "cultura global", afirmando que, embora a homogeneização do mundo - em torno de um único sistema cultural - seja um projeto moderno, o sistema-mundo capitalista produz, na verdade, apenas algumas "culturais globais parciais". Segundo ele, quando a visão adotada é externa à ótica do Continente Europeu e dos Estados Unidos da América, é perceptível que "esta família de culturas é a versão quintessencial do imperialismo ocidental em nome do qual muita da tradição e da identidade cultural foi destruída" (SANTOS, 2002, p.37).

Essa análise de Santos pode ser complementada com os estudos de George Ritzer, que, ao analisar a expansão das redes de restaurantes fast-food estadunidenses pelo mundo, demonstra que o processo conhecido como "globalização" é muito mais homogêneo e unificador, que heterogêneo e plural. Ele afirma que, com a intensificação do fluxo de

exportação, não só de mercadorias, mas também de valores culturais dos centros hegemônicos, "(...) the human craving for new and diverse experiences is being limited, if not progressively destroyed (...) the craving for diversity is being supplanted by the desire for uniformity and predictability." ("o anseio humano por experiências novas e diversificadas está sendo limitado, se não destruído progressivamente (...) o anseio por diversidade está sendo suplantado pelo desejo de uniformidade e previsibilidade") (RITZER, 1993, pp. 138-139). Ritzer cunha inclusive o conceito de "glocalization" para explicar esse processo, no qual valores de uma cultura global parcial (originários de um Estado ou pequeno grupo de Estados poderosos no sistema internacional) são incorporados à dinâmica social local com pequenas adaptações para lograr uma melhor inserção na mesma (RITZER, 1993, p. 164).

Dessa maneira, muitos pensadores de Teorias Pós-Positivistas entendem que há uma continuidade das relações de dominação, sob as quais os países do Norte (antigas metrópoles) subjugam os países do Sul (antigas colônias) desde o período da colonização até os dias de hoje. Frantz Fanon, importante pensador argelino do século XX, afirma que as desigualdades, inerentes à forma como se estruturou o sistema internacional, fazem com que a "apoteose da independência" torne-se uma "maldição da independência", já que – mesmo depois de liberto – um Estado que já foi colonizado não consegue se liberar, totalmente, das amarras de seus antigos colonizadores. Em outras palavras, Fanon afirma que, após o processo de independência, é comum observar

> o antigo país dominado transforma[r]-se em país economicamente dependente . [Isso porque] A ex-potência colonial que manteve intactos, e às vezes reforçou, circuitos comerciais de tipo colonialista admite alimentar através de pequenas injeções o orçamento da nação independente (FANON, 1961, p. 70)

Para além da dominação, simplesmente, econômica, outros pensadores pós-positivistas veem que as instituições presentes nos países do Sul, cujas origens remontam, mais uma vez, aos passados coloniais dos mesmos, também exercem importantes funções de manutenção do "status quo" vigente.

É o caso da análise de Carlos A. Gadea, que considera que "as instituições, pelo simples fato de reger a vida coletiva, controlam a conduta, estabelecendo padrões previamente definidos e canalizando-a numa direção específica" (GADEA, 2007, p.50) e que, em especial na América Latina, "(...) tem-se recorrido sempre a elas para superar eventuais crises" (GADEA, 2007, p.51). Fica evidente, portanto, que o controle desses órgãos - que, em

diversos casos, estão - direta ou indiretamente - conectados aos "países desenvolvidos" - é estratégico para dominar e coagir todos os sujeitos e atores que sob eles estão submetidos.

Ademais, Gadea demonstra que o processo de institucionalização na América Latina teve (e ainda tem em muitos casos) por finalidade "(...) abolir as diferenças culturalmente surgidas no mesmo processo da dinâmica da modernidade" (GADEA, 2007, p.53), por conseguinte, caracterizado por ser excludente e autoritário. Logo, para os Pós-Positivistas, a coerção e o disciplinamento exercidos pelas instituições são um obstáculo à emergência de processos políticos, sociais e culturais autônomos e representam, em certa medida, a continuidade do processo "civilizatório" iniciado pelos colonizadores no século XVI (GADEA, 2007, p.59).

Michel Foucault é outro estudioso renomado que pesquisa a importância das instituições na construção do Estado e o quanto a coerção das mesmas pode afetar a vida social. Sua obra é muito vasta, logo, neste artigo, focaremos apenas em seus estudos sobre uma instituição em específico: a escola.

Em "A ordem do Discurso", Foucault argumenta que "todo o sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que estes trazem consigo" (FOUCAULT, 2004, p. 12). Para ele, o processo educativo sempre está conectado à afirmação e à perpetuação de um regime de verdade, defendido e difundido por aqueles que se encontram, em tal contexto, com maior controle sobre determinada sociedade.

Assim, para o filósofo, o saber apreendido através da educação formal, em um processo derivado de interesse societário pela continuidade de um regime de verdade, tem, por objetivo final, dominar e domesticar o homem para a vida em sociedade. Saber e poder estariam, dessa forma, totalmente, interligados em uma relação recíproca e cíclica. Em outras palavras, como afirma o próprio Foucault (2007, p. 80), "(...) o exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder".

Outro importante estudioso sobre essa temática é Santiago Castro-Goméz, que demonstra que, para que o projeto da modernidade na América Latina fosse bem sucedido, foi necessária uma criação e definição do "civilizado" e do "bárbaro". Para tanto, foi essencial disciplinar o conhecimento, produzido nas Ciências Sociais e em certas Instituições, como as escolas, e teve por meio a implantação de um processo excludente de ensino, pelo autor denominado de "violência epistêmica".

Castro-Gómez ainda pontua que devemos expandir a genealogia do poder-saber proposta por Foucault, substituindo-a por um conceito de "colonialidade de poder", tendo em vista que

> (...) el concepto de la colonialidad del poder amplía y corrige el concepto foucaultiano de 'poder disciplinario', al mostrar que los dispositivos paranópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea. (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p.92)

Sob essa ótica, o projeto da modernidade possuiria uma dupla governabilidade jurídica. Uma em âmbito interno, na qual os Estados-nacionais exercem o papel de coerção para a criação de uma identidade homogênea em seu território. Outra em âmbito externo, exercida pelas grandes potências do sistema mundo colonial (ou moderno), na tentativa de promover a manutenção do status quo e da divisão do trabalho internacional.

Fica evidente, portanto, que diversos autores e pesquisadores das Ciências Sociais, em especial aqueles que se identificam com as perspectivas Pós-Positivistas, já desenvolveram pesquisas avançadas sobre a dimensão internacional da educação e sua estreita ligação com as relações de poder. No entanto, como veremos na próxima seção, esse tipo de análise ainda é pouco comum nos trabalhos de internacionalistas.

Possibilidades para o campo de estudo das Relações Internacionais

As teorias clássicas das Relações Internacionais caracterizam-se por serem mais conservadoras ao analisarem o sistema internacional, reconhecendo os Estados-Nacionais como o único (no caso dos Realistas) ou como o principal (no caso dos Liberais) agente da ordem internacional, concentrando suas reflexões nas relações diplomáticas formais e oficiais entre os mesmos, especialmente, aquelas nos âmbitos bélico, geopolítico e econômico.

Talvez um dos primeiros a expandir essa visão da sociedade internacional tenha sido Joseph S. Nye, autor, normalmente, associado à Teoria Neoliberalista e às alcunhas, nos anos 1990, dos conceitos de *hard power* e *soft power*, e, mais recentemente, do conceito de *smart power*. Resumidamente, Nye (1990, p.166) acredita que a hegemonia de um Estado, no âmbito internacional, está baseada tanto na sua capacidade de agir militarmente contra outras nações (*hard power*), quanto no seu poder de influência (política, cultural, etc.) sobre

outros povos (*soft power*). Um governo que conseguisse conciliar o uso do *hard power* e do *soft power* de seu país, para manter ou elevar sua posição no sistema internacional, estaria fazendo uso do que o autor denomina como *smart power* (ARMITAGE;NYE, 2007, p.07).

Embora, nas últimas décadas, autores, como Joseph Nye, tenham se debruçado sobre relações de poder não tradicionais entre as nações, e ainda que novas teorias, como a Construtivista, cujo principal expoente é Alexander Wendt, tenham iniciado também estudos que transcendem o âmbito puramente estatal; pesquisas que tratam sobre a importância da atuação transnacional, de cientistas e Universidades, no sistema internacional, bem como de outras agências, que, de alguma forma, possuem atividades no campo da educação, ainda são escassos.

Por conseguinte, essa seção pretende apresentar três exemplos de análises realizadas por pesquisadores das Relações Internacionais, os quais trabalharam com temáticas análogas a essas, tendo, assim, por objetivo comprovar que, de fato, são grandes as possibilidades que se abrem para o entendimento da conjuntura internacional através da introdução de objetos de estudo como esses.

a) O instituto Confúcio como instrumento do *soft power* chinês

O Instituto Confúcio é uma organização pública chinesa não lucrativa, filiada ao Ministério da Educação do país, cujo objetivo oficial é propiciar a pessoas de diversas nacionalidades o acesso ao ensino do mandarim e o contato com a cultura chinesa. O primeiro Instituto Confúcio foi criado em 2004, em Seoul, capital da Coreia do Sul, e, desde então, a cadeia de filiais tem crescido, rapidamente, por todo o globo. Em 2016, chegou-se a um total de 500 institutos espalhados pelos cinco continentes[1].

Também em 2016, Falk Hartig (atualmente, pesquisador da Goethe-Universidade de Frankfurt) publicou o livro "Chinese Public Diplomacy: The Rise of the Confucius Institute", em que argumenta que a criação do Instituto Confúcio foi pensada, e que o mesmo tem sido utilizado, como um instrumento da diplomacia pública chinesa para melhorar a percepção externa sobre o crescimento de sua influência e liderança sobre a arena global. Hartig também propõe que, embora a diplomacia oficial chinesa negue a importância das filiais do

[1] Informações disponíveis no site oficial do Instituto Confúcio (HANBAN): http://english.hanban.org/node_7586.htm

Instituto Confúcio para a expansão de um *soft power* chinês, lideranças internas do país possuem uma visão estratégica ao implantarem esse modelo de agência educacional em várias partes do mundo e buscam, através dessa instituição, alcançar outros objetivos mais amplos de sua política externa (HARTIG, 2016, p. 102).

Esta visão é compartilhada por Peter Kragelund, que elabora uma interessante análise sobre a presença do Instituto Confúcio na Zâmbia, mais especificamente, na University of Zambia (UNZA). Em seu artigo "Chinese soft power and higher education in Africa: the Confucius Institute at the University of Zambia", Kragelund argumenta que – embora tenha sido, inicialmente, interpretado como uma possibilidade de cooperação Sul-Sul – a presença do Instituto Confúcio no país africano, ao contrário do discurso da diplomacia chinesa, não estabelece uma relação de "parceiros iguais". Acaba, na realidade, substituindo a presença hegemônica tradicional dos países europeus no continente por outro tipo de hegemonia. (KRAGELUND, 2014, p.17)

b) O IPCC e a política ambiental no âmbito internacional

O "Intergovernmental Panel on Climate Change" (IPCC) foi criado pela Organização das Nações Unidas em 1988 com o objetivo de assessorar políticos e governantes, de todo os países-membros da Instituição, através de conhecimento científico, para embasar a tomada de decisão e o desenvolvimento de políticas internacionais relacionadas ao meio ambiente, especialmente, ao aquecimento global e às mudanças climáticas. Desde então, cientistas de todo o mundo participam voluntariamente do IPCC, publicando, regularmente, relatórios com dados e análises sobre os temas já mencionados[1].

Apesar de se apresentar como uma instituição que fornece avaliações politicamente relevantes, mas não prescritivas[2], o IPCC tem sido objeto de muitos estudos que argumentam a sua importância – enquanto comunidade epistêmica – para moldar o debate global sobre mudanças climáticas e, até mesmo, influenciar a política externa de diversas nações em questões ambientais.

Kal Raustiala (2001, p.113), por exemplo, menciona o IPCC em seu levantamento dos principais atores não estatais no regime global do clima, afirmando que, para muitos

[1] Informações disponíveis no site oficial do "Intergovernmental Panel on Climate Change" (IPCC), na seção "About IPCC". Acesso através do link: http://www.ipcc.ch/

[2] Idem

governos sem um corpo de peritos com experiência científica no campo, o órgão realmente serviu como a principal fonte de conhecimento científico, já que, sua composição transversal e internacional consolidava-o como uma instituição segura e imparcial. Raustiala também afirma que, embora a atuação do IPCC possa ser questionada, não há como refutar o papel central que essa comunidade epistêmica teve em guiar as negociações internacionais sobre mudanças climáticas (RAUSTIALA, 2001, p.114).

No entanto, até mesmo a neutralidade (política, e não científica) do IPCC tem sido questionada em algumas pesquisas, como na realizada por Petrônio de Tilio Neto, para a obtenção do título de Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP) em 2008. Em sua tese, Tilio Neto afirma que "na medida em que eles [os relatórios do IPCC] encaminham os formuladores de política em direção a determinadas opções e linhas de conduta que não são e não poderiam ser neutras" (TILIO NETO, 2008, p.170) eles possuem um caráter prescritivo e, portanto, não são imparciais. Para o autor, alguns exemplos concretos comprovam sua hipótese da parcialidade do IPCC, como: a representação nos relatórios da mitigação do setor florestal; o retrato feito do setor de transportes; a visão sobre as tecnologias mitigatórias; e a proposta de taxação das emissões de carbono.

c) As teorias clássicas das Relações Internacionais e a manutenção do *status quo* do sistema internacional

Em sua obra "Teoria das Relações Internacionais", publicada pela Fundação Alexandre Gusmão (FUNAG), em 2012, Thales Castro afirma que as correntes teóricas em Relações Internacionais possuem, em síntese, quatro funções: descrição, explicação, previsão e prescrição. Isso significa que um internacionalista, ao analisar determinado objeto internacional, deve não apenas descrevê-lo (isto é, pontuar suas características fundamentais) e explicá-lo (mergulhando mais profundamente em problemas que são intrínsecos a ele), mas também oferecer algum grau de previsão (referenciar, cientificamente, possíveis impactos futuros que a conjuntura atual pode propiciar) e de prescrição - ou seja, ser capaz "de fornecer respostas e de prover recomendação de postura e de ação sobre uma determinada conjuntura internacional" (CASTRO, 2012, p.298).

Apesar de ser uma visão que atualmente está praticamente consolidada e aceita entre os estudiosos das Relações Internacionais, essa constatação do caráter prescritivo das investigações científicas sobre o sistema internacional é recente. A mesma levou alguns

autores à seguinte conclusão: ao realizar uma análise, um pesquisador – além de, simplesmente, descrever e explicar um fenômeno - também está recomendando que se aja de determinada forma em relação ao objeto de sua pesquisa e, portanto, tomando uma ação – mesmo que indiretamente – de caráter político. Sendo assim, sob essa ótica, os cientistas, quando atingem determinado grau de importância nos debates sobre seus objetos de estudos, tornam-se, também, agentes políticos. Portanto, a influência que eles possuem na realidade internacional, ao atingirem esse *status,* tem sido o tema de alguns artigos.

É o caso, por exemplo, de Sandra Halperin, que, em seu texto "IR Theory and Western Conceptions of Modernity", demonstra o elo que as teorias de Relações Internacionais, em especial, as mais clássicas, como o Realismo e o Liberalismo (bem como suas ramificações mais contemporâneas) possuem com a manutenção da ordem internacional. Segundo a autora, ao criar e validar diversos mitos sobre episódios da história da Europa e, consequentemente, sobre a história da formação dos Estados e do sistema internacional; essas perspectivas contribuem para um projeto hegemônico específico e justificam a brutal expansão política e militar da hegemonia dos países do Norte, mascarando esse processo com uma narrativa de progresso e de esclarecimento (HALPERIN, 2006, p.57).

Outro importante crítico das teorias das Relações Internacionais é Siba N. Grovogui, autor africano proveniente da Guiné e que, atualmente, é professor na John Hopkins University. Grovogui afirma que, apesar da extensiva crítica de teóricos Pós-Colonialistas ao fazer científico no último século, pesquisadores ocidentais das Relações Internacionais têm relutância em repensar as suas atividades científicas. Como consequência deste "esquecimento" das críticas pós-coloniais, os teóricos das RI seguem, através da representação contínua da visão de mundo do Ocidente como a única verdadeira "realidade internacional", reforçando estruturas patriarcais de poder, interesses e identidades. Deste modo, esses pesquisadores reiteram a posição dos países ocidentais enquanto únicos atores com legitimidade para decidir quais devam ser os valores e as normas a reger a sociedade internacional (GROVOGUI, 2002, p.33).

Considerações finais

Como afirma Immanuel Kant, em seu livro "Sobre a Pedagogia", o objetivo da educação formal e clássica, nas sociedades modernas, é disciplinar e moldar o educando para que esse siga um padrão pré-estabelecido e não pense em agir, autonomamente, para garantir a realização de seus ensejos (KANT, 1996, pp.12-13). Sob essa ótica, transpondo a afirmação do filósofo para o âmbito estatal, as antigas metrópoles encontraram, na dominação através das letras e das gramáticas, uma forma muito mais sutil - mas, nem por isso, menos eficiente - de exercer uma grande influência sobre os territórios além-mar; promovendo a manutenção das relações de poder já existentes em âmbito internacional.

Arturo Escobar, por sua vez, também afirma que, mesmo depois da descolonização, muitas das antigas metrópoles, mantiveram as concepções de superioridade do Norte sobre o Sul. Conseguiram, assim, fazer com que houvesse a continuidade dessa "jogada colonialista", isto é, a manutenção de "specific constructions of the colonial/Third World subject in/through discourse in ways that allow the exercise of power over it" (ESCOBAR, 1990, p. 75). É esse processo, segundo o autor, que justifica e possibilita os poderes hegemônicos exercidos pelos países europeus e pelos EUA sobre outros territórios.

Levando em consideração esse contexto e reconhecendo o vínculo ainda existente entre as Ciências e a ordem internacional vigente, é evidente que os teóricos das Relações Internacionais perdem uma grande oportunidade de aprofundarem suas análises quando renegam e marginalizam esses tipos de questionamentos, que envolvem o papel da educação na manutenção e na construção de relações de poder no sistema internacional.

Através desse artigo, foi levantada uma extensa bibliografia, já existente em outros campos das Ciências Sociais, sobre as relações entre educação e poder. Foram demonstrados, também, exemplos de como esse tipo de raciocínio pode ser aplicado por analistas internacionais em seus trabalhos. Cabe, agora, aos pensadores desse campo, ampliar a visão que possuem sobre os fatores constituintes do sistema internacional, transcendendo as clássicas - e já arcaicas - perspectivas, centradas, unicamente, nos Estados-Nacionais e na diplomacia oficial.

Referências Bibliográficas

ARMITAGE, Richard L; NYE, Joseph S. **Smart Power and the U.S Strategy for Security in a Post-9/11 World**. Center for Strategic and International Studies (CSIS), 2007.

CASTRO, Thales. **Teoria das Relações Internacionais**. Brasília: FUNAG, 2012

CASTRO-GÓMEZ, **Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"**. IN: LANDER, Edgardo (Org.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciências sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.

ESCOBAR, Arturo. **Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. 24. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

GADEA, Carlos A. **Paisagens da pós-modernidade: cultura política e sociabilidade na América Latina**. Itajaí: Univali, 2007.

GROVOGUI, Siba N. **Postcolonial Criticism: International Reality and Modes of Inquiry.** IN: CHOWDHRY, Geeta; NAIR, Sheila. Power, Postcolonialsm, and International Relations: Reading Race, Gender and Class. London: Routledge, 2002.

HALPERIN, Sandra. **International Relations Theory and the Hegemony of Western Conceptions of Modernity**. In: JONES, Gruffydd (ed.). Decolonizing International Relations. New York: Roman & Littlefield, 2006.

HARTIG, Falk. **Chinese Public Diplomacy: The Rise of the Confucius Institute**. New York: Routledge, 2016.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia.** (Tradução de Francisco CockFontanella: Über. Pädagogik). UNIMEP: Piracicaba, 1996.

KRAGELUND, Peter. **Chinese soft power and higher education in Africa: the Confucius Institute at the University of Zambia**. 14th EADI General Conference: June 2014.

NYE, Joseph S. **Soft Power**. Foreign Policy: n. 80, 1990.

RAMA, Ángel. **A Cidade das Letras.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

RAUSTIALA, Kal. **Nonstate Actors in the Global Climate Regime.** IN: LUTERBACHER, Urs; SPRINTZ, Detlef F. (Org.). Cambridge: MIT Press, 2001.

RITZER, George. **The McDonaldization of Society**. London: Sage, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Os Processos da Globalização**. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). A Globalização e as Ciências Sociais. 2ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.** Revista Crítica de Ciências Sociais, Vol. 63, 2002.

TILIO NETO, Petrônio de. **Ecopolítica das Mudanças Climáticas: o IPCC e o Ecologismo dos Pobres**. São Paulo, 2008.

EXPEDIÇÃO A SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS E LOCALIDADES AMERÍNDIAS: TRAJETÓRIAS E MOBILIDADES NO LITORAL NORTE DO RIO GRANDE DO SUL[1]

Bruno Guilhermano Fernandes[2]

Resumo: Neste texto, à luz do trabalho etnográfico e do envolvimento na atividade abordada, interessa-me expor reflexões acerca da observação e da participação em uma proposta de "expedição etnoarqueológica", que foi promovida entre 11 e 13 de dezembro de 2015. A experiência de mobilidade proporcionou a ida ao litoral norte do estado do Rio Grande do Sul, onde visitas e trabalhos de campo foram realizados nos municípios de Dom Pedro de Alcântara e Torres. A partir disso, nos escritos, exponho descontinuidades desta atividade, através da qual, estudantes universitários asseguraram três dias de convivência coletiva e a visitação a sítios arqueológicos e ameríndios. Os participantes compuseram um quadro de sociabilidade, que potencializou a articulação e o contato entre saberes oriundos de diferentes campos da realidade social e científica. As incursões pelas localidades múltiplas produziram inquietudes e interrogações sobre os sentidos e lógicas existentes em lugares singulares visivelmente, mobilizando perspectivas críticas a partir de significados enunciados por caminhos explorados coletivamente.

Palavras-chave: expedição etnoarqueológica; trabalho etnográfico; litoral norte do Rio Grande do Sul; sítios arqueológicos; localidades ameríndias.

[1] A origem do artigo/ensaio se dá pela realização do trabalho final (relatório técnico de atividade) da disciplina "Coletivos Ameríndios e Quilombolas, Políticas e Educação", ministrada, no segundo semestre de 2015, aos cursos de Ciências Sociais e História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pelo professor José Otávio Catafesto de Souza, vinculado ao departamento de Antropologia.

[2] Bruno Guilhermano Fernandes, estudante do curso de Ciências Sociais da UFRGS, colaborador no Laboratório de Etnologia e Arqueologia (LAE) e monitor vinculado ao Departamento de Antropologia. E-mail para contato: brunoguilhermano@gmail.com .

Expedição a sítios arqueológicos e localidades ameríndias: trajetórias e mobilidades no litoral norte do Rio Grande do Sul

"*Toda obra é uma viagem, um trajeto, mas que só percorre tal ou qual caminho exterior em virtude dos caminhos e trajetórias interiores que a compõe, que constituem sua paisagem ou seu concerto*". (Gilles Deleuze)

Diante da perversa e ordenadora incorporação do ideário neoliberal às Universidades públicas e privadas no Brasil - em diferentes ramos de conhecimento -, encontrar alternativas de trabalho, que escapem do modelo hegemônico de ensino e de funcionamento dessas instituições, emerge como possibilidade para a ampliação das fontes legítimas de obtenção e de experimentação de saberes. Os projetos de conhecimento "alternativos" tendem a se distinguir potencialmente de projeções legitimadas e reproduzidas em larga escala, inclusive no plano político e intelectual, pelos "ideólogos do desenvolvimento e cientistas da tecnocracia" (CATAFESTO DE SOUZA, 2010, p. 98).

Para o propósito de alargamento das visões de mundo, a Antropologia, aliada a outros campos de saber, vem apresentando estudos e contribuições relevantes para a visibilidade de conhecimentos. Estes, em diferentes intensidades, vêm sendo afetados pelo pragmatismo e utilitarismo subjacente às práticas de produção científica e tecnológica existentes na atualidade do mundo ocidental. Tais práticas vêm sendo direcionadas, ardentemente, pela lógica produtivista (utilitarista) e pela intensificação do individualismo enquanto ideologia moderna (DUMONT, 1985). Em pleno século XXI, talvez seja preciso, cada vez mais, aceitar a importância da radicalização do processo de reconstituição de certos campos de saber, mas que podem ser alicerçados na abordagem *inter*, *trans* ou *multi*disciplinar.

Como exemplo disciplinar mencionado, a Antropologia - em fase de superação do colonialismo que constitui um de seus *a priori* históricos - tende também a se promover enquanto "teoria-prática da descolonização permanente do pensamento" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pág. 20). Analiticamente, a disciplina aposta nas possibilidades de vigilância epistemológica de seus pesquisadores, na abertura de diálogos com outras Ciências e,

inclusive, na própria imprevisibilidade dos fenômenos humanos em torno dos seus processos sociais, históricos, arqueológicos e, em certos casos, geológicos. No que tange aos processos educativos e pedagógicos, a mesma permite assumir uma postura vigilante contra as práticas e os discursos de desumanização, denunciando o mal-estar contemporâneo produzido pela "ética do mercado" (FREIRE, 1997) e pelo discurso imediatista de forças econômicas e políticas. Estas, por sua vez, demarcam e são demarcadas pela globalização, fenômeno que subjuga Estados-Nação à importação de lógicas desenvolvimentistas.

Especificamente, na elaboração e apropriação do pensamento antropológico e do seu trabalho etnográfico, outros campos de saber podem ser analisados e articulados com experiências empíricas. Estas relações conformam, configuram e coproduzem narrativas, que revigoram a imaginação e que produzem marcas singulares nos processos de formação de estudantes nas Ciências Sociais. Etnologia, História, Geografia, Arqueologia, Geologia, Sociologia, entre outros campos, emergem como áreas associadas a determinadas práticas produtoras de sujeitos do conhecimento (FOUCAULT, 1999, p. 10), os quais elaboram discursos a partir da experiência de estarem condicionados pelo seu mundo interior e exterior – não determinados por ele meramente.

Desse modo, explorando o mundo com a instabilidade de determinadas movimentações e percursos, a saída de campo, realizada entre os dias 11 e 13 de dezembro de 2015, para o litoral norte do Rio Grande do Sul, no sul do Brasil - sobretudo, pelos caminhos e atalhos percorridos em sítios ameríndios de Torres/RS e localidades próximas -, proporcionou a realização de uma "expedição etnoarqueológica" e, respectivamente, do trabalho de campo etnográfico. Ambos enriqueceram, empiricamente, certos debates teóricos e abstratos da disciplina "Coletivos Ameríndios e Quilombolas, Políticas e Educação", ministrada, no segundo semestre do ano referido, pelo professor José Otávio Catafesto de Souza[1], do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

[1] A expedição etnoarqueológica e o trabalho etnográfico foi possível devido à articulação do referido professor com estudantes e outros participantes. Durante o semestre, ocorreram diferentes tentativas para que a saída ocorresse. Felizmente, em dezembro de 2015, foram obtidas as respostas, confirmando os recursos necessários e a disponibilidade de contatos que receberam o grupo em seus dias de expedição. Tendo participado também da organização da atividade, devo agradecer, imensamente, aos demais colegas envolvidos, receptivos aos três dias de convivência e trabalho coletivos. Ao professor José Otávio e ao colega Vinícius Duarte, pelas incansáveis tentativas de planejamento e formalização dos nossos objetivos. Ao historiador Rafael Frizzo, que acompanhou

Neste texto, à luz de notas etnográficas e da participação no processo de realização da expedição, proponho a reflexão em torno de determinados momentos dessa experiência. Esta, proporcionou o contato e a visualização de paisagens historicamente produzidas e, profundamente, provocativas à dimensão perceptiva do grupo envolvido durante os três dias de saída. O grupo foi composto por 20 pessoas, em sua maioria, estudantes do curso de Ciências Sociais da UFRGS.

Com isso, o objetivo deste artigo é duplo: por um lado, analisar como a expedição etnoarqueológica e a etnografia, aliadas a outros campos de saber na experiência em questão, foram trabalhadas como fonte de obtenção e produção de conhecimentos associada à formação em Ciências Sociais. Por outro, através do trabalho etnográfico, expor, analiticamente, conceitos e práticas que foram associados à expedição etnoarqueológica; Esta expedição gerou meios para a produção deste material empírico, o qual evidencia a preocupação em mostrar a forma como as paisagens, as interações e as pessoas afetam a construção da narrativa antropológica.

Com efeito, através da etnografia dessa expedição, é possível conceber de que maneira determinadas práticas e discursos compõe um quadro de análise, que evidencia a Etnoarqueologia - ao ser associada ao estudo contemporâneo de Antropologia -, incentivando a realização do trabalho etnográfico no presente, porém influenciado pela identificação de processos históricos, arqueológicos e geológicos (do passado). Assim, do ponto de vista metodológico, o trabalho etnográfico foi produzido a partir das noções de *olhar, ouvir* e *escrever*, conforme propostas por Roberto Cardoso de Oliveira (2006)[1].

Esse trabalho, contudo, não deve ser confundido com o relato objetivo do processo de realização da expedição etnoarqueológica. Como um campo de investigações que "visa a trazer referenciais etnográficos como subsídio às interpretações arqueológicas sobre o

---

a expedição mais uma vez e compartilhou, singelamente, o seu vasto conhecimento sobre a região e, sobretudo, um breve agradecimento, talvez coletivo, à comunidade indígena da Reserva de Campo Bonito em Torres/RS, da aldeia *Nhu Porã*, por seu acolhimento e receptividade para com a equipe.

[1] Roberto Cardoso de Oliveira, na obra *O trabalho do antropólogo* (2006) concebe a etnografia em três momentos: o ato de olhar, fundamentado na observação orientada pela domesticação teórica do olhar do pesquisador, que gerará esquemas conceituais e a apreensão visual de diferentes contextos; o ato de ouvir, dando ênfase a dialogicidade no trabalho de campo, através da qual o pesquisador reconhecerá os limites da comunicação com seus informantes, tentando lidar com possíveis problemas; e, por fim, o momento de escrever, etapa final do trabalho do antropólogo, que irá produzir interpretações distintas, bem como traduções da cultura nativa, relacionadas ao seu trabalho de campo.

passado e, ao mesmo tempo, como uma possibilidade de "arqueologia do presente"" (SILVA, 2009, pág. 121), a Etnoarqueologia é uma especialidade da Arqueologia que privilegia o estudo das sociedades contemporâneas e sua relação com a cultura material. Ao fazer uso do trabalho etnográfico como fonte para a ampliação de análises – principalmente, "para o estudo material das populações humanas e as interpretações de contextos arqueológicos" (SILVA, 2009, pág. 133) -, possibilita a aproximação com referenciais teóricos da Antropologia, apesar de manter o olhar arqueológico como principal, diante de um contexto específico. No entanto, neste artigo, a definição da especialidade etnoarqueológica será concebida como conceito introdutório e associativo a algumas práticas, que se transformaram em material de análise etnográfica, através da observação participante da referida atividade.

O nome do texto "Expedição a sítios arqueológicos e localidades ameríndias: trajetórias e mobilidade no litoral do Rio Grande do Sul" foi inspirado na tentativa de expor a intensa relação entre a História, a Etnoarqueologia e a Antropologia (diante do enfoque etnográfico), enfatizada pela experiência observada aos seus participantes. A observação participante dessa atividade permitiu, também, a realização desse trabalho, ou seja, dessa análise etnográfica de atividades vinculadas, diretamente, a essas áreas de conhecimento. Estas, potencialmente, dialogam entre si no trabalho de campo e incentivam a produção de discursividades, que legitimam práticas pedagógicas e políticas na formação em Ciências Sociais.

Assim, a intenção deste escrito, mais do que registrar os caminhos percorridos e descrever os rumos desenhados coletivamente, é também dar visibilidade à potencialidade das experiências apreendidas, sobretudo, pela interação com diferentes patamares de significados existentes nas paisagens e localidades ameríndias visitadas. Armand Frémont, geógrafo francês, era objetivo quanto a isso: "a paisagem não é um simples objeto, é uma obra do universo com muitos significados" (FRÉMONT, 1995, p. 21-22).

De Porto Alegre a Torres/RS: caminhos para o litoral norte do Rio Grande do Sul

A saída ou trabalho de campo, a qual, neste texto, pretendo conceber pela sua denominação formal "Expedição Etnoarqueológica"[1], reuniu intensidades, expectativas e engajamentos distintos dos seus participantes, configurando momentos singulares de interação e de formação de cartografias discursivas e territoriais. Em minhas anotações sobre a expedição, pude mapear diferentes enunciações e perspectivas que dialogam, diretamente, com os cenários vivenciados.

No dia 11 de dezembro de 2015, saímos, durante a tarde, de Porto Alegre/RS com planejamentos prévios quanto a alguns locais de visita e de pouso. O transporte, um ônibus fretado para o acompanhamento da equipe durante todas as atividades, era apoiado pela própria Universidade[2]. O ponto de referência para a hospedagem era o Centro Ecológico de Dom Pedro de Alcântara/RS, local onde o grupo pôde ser acolhido, já no final da tarde, com o intuito de realizar a organização das saídas para as localidades ameríndias próximas no dia seguinte.

Nas duas noites em que essa equipe ficou pelo local de hospedagem, intensificou-se o processo de aproximação interpessoal entre os participantes, compondo-se uma ambiência favorável à interação dialógica e crítica, bem como, extrovertida naquelas ocasiões. O Centro Ecológico, também conhecido como antigo Centro de Formação Missionária, é um espaço de abrigo e de conexão com Dom Pedro de Alcântara, por sua proximidade à área mais populosa e central desse município, pequeno relativamente em termos territoriais e populacionais[3].

[1] Em meus registros do diário de campo, a experiência abordada neste trabalho, realizada em dezembro de 2015, era compreendida por seus participantes pela categoria genérica "saída ou trabalho de campo etnográfico", vinculada a disciplina "Coletivos Ameríndios e Quilombolas, Políticas e Educação". No entanto, com base no plano curricular da disciplina a atividade é formalmente concebida enquanto "Expedição Etnoarqueológica", também, por estar vinculada à projetos de extensão e pesquisas realizados em sítios afroameríndios pelo professor José Otávio Catafesto de Souza, através do Laboratório de Etnologia e Arqueologia (LAE) da UFRGS.

[2] Neste sentido, é importante o reconhecimento do apoio e financiamento do transporte pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH/UFRGS) e pela Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD), que contribuíram para que o ônibus fosse garantido e a mobilidade dos estudantes fosse viabilizada durante os três dias.

[3] Segundo o site da prefeitura de Dom Pedro de Alcântara, atualmente, cerca de 3.000 pessoas residem no município. A estimativa realizada em 2007 pelo IBGE através de censo demográfico, no entanto, calcula o número de 2.728 residentes. A quantificação se baseia no registro de pessoas presentes ou ausentes no ano de referência do censo. Acesso em: http://www.dompedrodealcantara.rs.gov.br/index.php/demografia

Na manhã do sábado, dia 12 de dezembro, após a primeira noite de socialização em torno de uma fogueira composta pelos envolvidos, foi possível a ida até a gruta nomeada com o nome de santuário: Nossa Senhora de Lourdes. Em meus registros do trabalho de campo etnográfico, pude recordar um acontecimento de aproximação inicial dessa paisagem. Autonomamente, e sem grande sucesso, na noite de 11 de dezembro, caminhava pelo município com mais três colegas em busca desse monumento. O que encontrei junto a eles, porém, foi o pacato cemitério municipal, nada receptivo aos olhares e à observação durante aquela noite.

No dia seguinte, mais do que incentivar a visita e a observação da gruta, a expedição promoveu a aproximação com outras perspectivas em torno desse local, como a identificação da influência de processos geológicos e ambientais em sua composição.

Figura 1 - Imagem da gruta “Nossa Senhora de Lourdes” – Dom Pedro de Alcântara. 12 dezembro de 2015



Fonte: Foto retirada pelo autor.

Conhecida por ter sido esculpida pelas águas do mar, há milhares de anos, essa espécie de monumento abrange uma das melhores visões de Dom Pedro de Alcântara. Inevitavelmente, esse lugar é tido como ponto turístico da região e também como espaço para a expressão e promoção da religiosidade - marcada por “preceitos judaico-cristãos agregados ao antropocentrismo grego" (CATAFESTO DE SOUZA, 2010, p. 98) -,

principalmente entre os fiéis de Nossa Senhora de Lourdes. Neste sentido, facilmente, devido à sua estrutura e às trajetórias projetadas, é perceptível a forma mais recorrente de apropriação funcional e simbólica do local[1]: é viável a contemplação de suas paisagens e das crenças em torno dos objetos e historicidades existentes, fundadas, cosmologicamente, em mitologias ocidentais.

A expedição, no entanto, viabilizou o contato com outras dimensões simbólicas que puderam ser associadas a esse espaço social e geográfico. Durante o contato e a subida à gruta, noções sobre a formação geológica e arqueológica foram transmitidas pelo professor José Otávio e pelo historiador Rafael Frizzo, reconduzindo a percepção dos estudantes daquele espaço como também pertencente a uma história muito mais antiga - a da formação rochosa, biológica e geológica do litoral sul -, deste território que, muito tempo depois, veio a se chamar Brasil. Neste momento, sob raios solares e calor intensos, foi proposta a identificação de outra funcionalização e apropriação subjetiva do espaço, produzindo interações a partir de conhecimentos antropológicos, geológicos e etnoarqueológicos e reconfigurando os sentidos atribuídos à paisagem[2] da gruta.

Sambaquis do litoral norte: uma viagem aos sítios da população praieira

Após a saída de Dom Pedro de Alcântara, depois de uma manhã ativa, o grupo realizou a ida até o município de Torres/RS, seguindo os interesses coletivos, onde se deparou com as paisagens litorâneas e outras "formações geoarqueológicas" (WAGNER, 2009) que foram alvo de diálogo e observação. Uma dessas paisagens foi identificada pela

[1] A noção de apropriação funcional e simbólica de um espaço geográfico pode ser encontrada em Haesbaert (2004), que discute, conceitualmente, a definição de território e processos relacionados. Para o autor, é possível analisar que, o território, imerso em relações de dominação e/ou de apropriação sociedade-espaço, "desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais 'concreta' e 'funcional' à apropriação mais subjetiva e/ou 'cultural-simbólica" (HAESBAERT, 2004, p. 95-96). As duas formas de apropriação coexistem, em menor ou maior grau.

[2] A noção de "paisagem", oriunda da geografia, ganha relevância na experiência exposta como suporte para a identificação de como o espaço também participa das análises etnográficas apresentadas. Para os geógrafos Roberto Verdum e Luiz Fernando Mazzini Fontoura (2009), a ideia de "paisagem" é, comumente, concebida através de duas concepções lógicas que perpassam a sua definição: a sua análise como *imagem*, que representa a vista de um recorte espacial com significado pictórico/subjetivo; e a sua percepção enquanto *porção da superfície terrestre*, sendo o produto de uma área modificada pelas forças geológicas/geomorfológicas, com significado objetivo. Assim, "na geografia, especificamente, a paisagem pode ser concebida como o conjunto das formas que caracterizam um determinado setor da superfície terrestre." (...) "Além disso, na leitura da paisagem, é possível definir as formas resultantes da associação do ser humano com os demais elementos da natureza" (FONTOURA & VERDUM, 2009, pág. 10).

aproximação com os sambaquis de Torres, constituídos, principalmente, por castelos de areia, montes de conchas e outros resquícios de antiga ocupação humana e da territorialidade animal e vegetal naquelas localidades.

Rafael Frizzo, historiador e arqueólogo, participante que se juntou a equipe nesse mesmo dia, possibilitou o diálogo sobre os sambaquis, ao expor dimensões relacionadas àquelas formações, pois já havia escavado em trabalhos arqueológicos pretéritos. Construídos camada à camada, em média de 4 a 7 mil anos atrás, por populações praieiras do passado, os sambaquis parecem apenas pequenos montes de areia num olhar imediato. Contudo, foram feitos com pequenos fragmentos de conchas, quebradas, degradadas ou não, depositadas umas sobre as outras, formando estratificações específicas. Em minhas anotações, registrei a explicação do pesquisador Rafael Frizzo que, em conversa com o grupo envolvido, expôs a origem do nome "sambaqui". Segundo ele: "é originário da língua Tupi, formado pelas palavras "tamba", que significa concha, e "ki", que significa monte, amontoado"[1].

Esses sítios arqueológicos – baseados na presença de artefatos da cultura material pretérita - foram produzidos ao longo dos tempos, porém, muitos deles, no litoral brasileiro, não resistiram à exploração humana e/ou às intempéries marítimas e climáticas. No que tange à exploração humana, explicou o pesquisador, alguns sítios, até mesmo em Torres, foram utilizados como matéria-prima para a produção de cal, ou foram prejudicados pelo avanço da urbanização no litoral.

Para o historiador Gustavo Wagner (2009), referência mencionada por Rafael Frizzo, os sambaquis de Torres são conhecidos desde o final do século XIX, quando foram observados e identificados por naturalistas e arqueólogos. Em tal momento de conhecimento inicial, foram relacionados às oscilações dos níveis marinhos, como forma de explicar os processos associados às suas formações. Porém, mais recentemente, esse historiador compreendeu a existência de modificações na paisagem, que auxilia a explicação sobre as localizações dos sítios e dos contextos ambientais selecionados pelos povos pescadores-coletores. Estes habitavam e produziam as áreas próprias dos sambaquis, acerca de 4 mil anos atrás nessa região.

[1] Registro do diário de campo no dia 12 de dezembro de 2015, sítio de preservação da cultura material, Torres/RS.

Wagner (2009), em seus estudos, adota a perspectiva geoarqueológica para compreender a área denominada “Barreira de Itapeva”, próxima à Lagoa de Itapeva, área visitada pelos participantes da expedição etnoarqueológica em dezembro de 2015. Com essa perspectiva, e após escavações no local, o pesquisador construiu modelos de explicação sobre a formação das paisagens geomorfológicas dos sambaquis, “onde uma sucessão de cordões arenosos paralelos à costa eleva-se em meio a terrenos de relevo deprimido preenchidos por pequenas lagoas, canais e banhados” (WAGNER, 2009).

Figura 2 - Imagem da equipe nos sambaquis de Torres/RS. 12 dezembro de 2015



Fonte: Foto retirada pelo autor.

Além disso, em sua tese de doutoramento, ressalta que processos eólicos impulsionados por condições climáticas regionais específicas foram responsáveis também pela dinamicidade desta paisagem. Com a expansão da vegetação litorânea sobre os terrenos arenosos, o ritmo das oscilações oceânicas facilitava a formação de cordões arenosos e auxiliava o surgimento de diferentes alinhamentos de dunas, criando o contexto escolhido para as ocupações e, consequentemente, o agrupamento das conchas. Assim, as ocupações próximas, que geraram os sambaquis, estão relacionadas “à formação de um ambiente caracterizado pelas sequências de cordões arenosos entremeados por lagoas” (WAGNER, 2009); ou seja, viabilizando, fundamentalmente, a existência de resquícios desses “montes de conchas” até os dias atuais.

Durante a expedição, os participantes acompanhavam essas explicações sob um sol intenso no início da tarde de 12 de dezembro. Rafael Frizzo, que tecia orientações sobre o

local, mencionou a existência de uma lagoa própria para banho em outra parte do sítio, o que motivou a turma a ir buscá-la e a vivenciar. Em minhas análises, notei que a aproximação e o banho, entre todos, naquele aglomerado de água, permitiu a visualização coletiva daquilo que o historiador Gustavo Wagner (2009) levantou em seu trabalho: a associação entre cordões arenosos, lagoas e as formações dos sambaquis. O banho aliviou o calor dos envolvidos naquele início de tarde, intensificando a aproximação da equipe para com o patrimônio natural local. A vivência também reforçou o caráter pedagógico da atividade, marcada pelo envolvimento ativo dos estudantes e pesquisadores.

Figura 3 - Imagem 2 da equipe nos sambaquis de Torres/RS. 12 dezembro de 2015



Fonte: Foto retirada pelo autor.

Antes do banho, contudo, uma referência importante foi transmitida para informar a existência de pesquisas anteriores da Etnoarqueologia e Antropologia sobre os sambaquis do litoral norte. Expondo referências que inspiraram a sua trajetória de pesquisa, Rafael Frizzo enfatizou a experiência de Edgar Roquette-Pinto, professor e pesquisador do Museu Nacional do Rio de Janeiro (Universidade Federal do Rio de Janeiro), que excursionou pela "região dos lagos" do Rio Grande do Sul nos primeiros anos do século passado, publicando suas impressões em 1906. Nas palavras desse autor: "(...) Os sambaquis principais do Rio Grande do Sul acham-se espalhados entre Cidreira e a vila de Torres." (ROQUETTE-PINTO, 1906, p. 24).

Em seus escritos, Roquette-Pinto informa a existência de sítios próximos à Lagoa da Itapeva, nas imediações do atual município de Arroio do Sal e de Torres, circunscrevendo o viés expedicionário de suas pesquisas sobre essa temática. Sua experiência, sem dúvidas, merece ser alvo de atenções no estudo da história da Antropologia e da própria Etnoarqueologia. O trabalho etnográfico que pude realizar, no entanto, reforçou a importância dada pelos participantes da expedição ao contato experiencial com os sambaquis, relação que motivou o aprofundamento do olhar teórico e científico em torno de suas formações e de determinados processos geoarqueológicos, que no passado afetaram a vida humana, bem como afetam em sua atualidade.

Localidades geoarqueológicas de Torres/RS: imersão nas formações do litoral e no Antropoceno

Dando prosseguimento às incursões da expedição, o grupo, após uma passagem rápida pelo centro de Torres, direcionou-se até o chamado Parque Estadual da Praia da Guarita. Este parque é conhecido, em sua região, pelo patrimônio natural que abriga e protege. Instaurando outras noções para significar aquela caminhada, o professor responsável (José Otávio) conduziu o grupo pelo Parque, abordando temáticas que elucidavam a formação geológica, arqueológica e a apropriação humana, antropológica, daquela área.

Figura 4 - Imagem na costa do Parque Estadual Praia da Guarita. 12 dezembro de 2015.

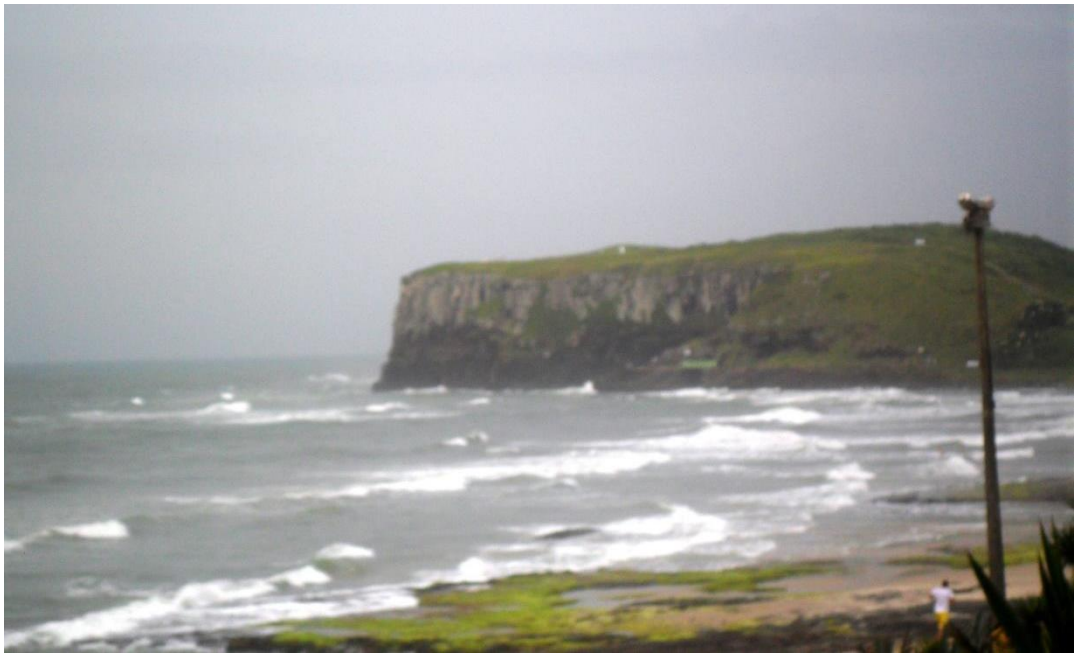


Fonte: Foto retirada pelo autor.

A imagem acima ilustra um momento considerado marcante na passagem do grupo pelo local - e que foi, inclusive, motivo de euforia para muitos envolvidos, conforme pude levantar em minhas anotações. Ineditamente, o diálogo em torno de memórias dos participantes sobre a região e em torno de outras histórias, em uma área caracterizada pela formação rochosa e influência marítima, foi fundamental para a reflexão sobre a experiência naquele instante. Sentar para compartilhar experiências, sentir e ouvir as ondas do mar se movimentando entre as pedras e as formações ambientais da costa do Parque da Guarita, marcou aos que ali estavam, e, logicamente, de modos distintos. Aqui, ressalto uma percepção daquelas interações mediante ao enfoque etnográfico: o sentimento de contato com aquele meio e os efeitos da interação impactavam os envolvidos sentimentalmente e também cognitivamente, mais do que qualquer outra racionalização ou conhecimento técnico, que pudera ser enunciado enquanto a caminhada, pelo parque, ocorria. Tal visão me inspirava a prosseguir, ativamente participando da caminhada, bem como a valorizar, ainda mais, o trabalho de campo que ocorria.

Em outro momento, foi possível, com um tempo considerável de caminhada, a inserção de algumas pessoas numa fenda existente entre duas rochas. Estas formam um ambiente com pouca incidência de luz, um espaço escuro e úmido, com o ar comprimido. O desafio ali era também “sentir”, ou melhor, identificar sentimentos proporcionados pelo contato com uma formação geológica específica, como eu notava, em conversa, com alguns interlocutores da expedição. Geologia e a ação humana formavam acontecimentos inconstantes.

Figura 5 - Imagem da praia do Parque da Guarita. 12 dezembro de 2015



Fonte: Foto retirada pelo autor.

Nas formações do Parque, os participantes visualizaram o contato entre o arenito e o basalto, principalmente, na base, região mais rochosa do Parque da Guarita. Nos diálogos entre a equipe, promoveu-se a elucidação de que "a base do parque é constituída de arenito cozido pelo calor do derrame basáltico"[1], ou seja, areia da praia petrificada por processos geológicos específicos que ocorrem há milhares de anos atrás. Diante da movimentação e desgaste provocados pelo mar, o arenito tornou-se mais resistente que o basalto, gerando a forma atual da Guarita, um parque piramidal, quase quadriculado, porém com algumas lacunas em sua base. Nesse instante, após essas elucidações sobre a paisagem, eu percebia que o contato com o local, assim como com as explicações, potencializava o interesse dos participantes sobre os conhecimentos geológicos e etnoarqueológicos difundidos.

Evidentemente, tal formação geológica também ocorreu pela ação de outros agentes ambientais e pela própria intervenção humana. A passagem pelo parque foi profundamente reveladora e instigante, pois a visão mais recorrente sobre sua área se deu pela predominância de narrativas estéticas sobre as paisagens lá encontradas e que fomentam o debate sobre as suas formações geológicas. O debate com a Geologia, nesse contexto, passa a ganhar ênfase, visto que começa a ser resgatado, na contemporaneidade, por cientistas

[1] Registro de explicações do professor e pesquisador José Otávio. Diário de campo, dia 12 de dezembro de 2015, Parque Estadual da Praia da Guarita, Torres/RS.

sociais preocupados com o que vem sendo chamado de *Antropoceno*[1] (CHAKRABARTY, 2013).

A associação entre a Antropologia e a História com a Geologia foi fomentada por esses instantes de contato e exploração, emocional e cientificamente, no Parque da Guarita. Essas relações disciplinares podem ser associadas às discussões contemporâneas propostas por Dipesh Chakrabarty (2013), historiador pós-colonial, que escreveu um ensaio[2] sobre a atual crise da mudança climática, ou do aquecimento global; que desperta diferentes percepções sobre as relações existentes entre a ação humana, processos geofísicos e as modificações conceituais em torno da ideia de história. Em seu texto, Chakrabarty (2013) parte da afirmação de que a História, enquanto disciplina, existe tendo como referência sensível que nossos passado, presente e futuro estão interligados pela expressão de certa continuidade de experiência humana. Essa percepção, no entanto, começa a ser questionada, diante dos sentimentos contemporâneos de ansiedade e de preocupação quanto ao futuro da humanidade, a partir das crises ou catástrofes ambientais engendradas pelo cenário de mudança climática, a nível global, nos últimos séculos.

Para o historiador, cada vez mais, pelos efeitos ambientais da ação humana, é contemporânea a idealização que concebe um "futuro sem nós" (CHAKRABARTY, 2013), ou seja, sem a vida humana existir, reafirmando que as teorias antropogênicas da mudança climática passam a conter grandes doses de verdade. Passa a emergir, nesse sentido, um consenso científico sobre a proposição de que a atual crise climática e as mudanças ambientais, provocadas pelo aquecimento global fundamentalmente, é obra humana em larga escala. Tal proposição acarretaria, para o autor, o fim da distinção clássica entre a História Humana e a História Natural, produzidas por dimensões analíticas distintas na própria história da disciplina a que se filiam.

---

[1] *Antropoceno* refere-se ao nome cunhado para a era geológica atual. Em Chakrabarty (2009), nota-se que a proposta foi apresentada, pela primeira vez, pelo químico e Prêmio Nobel Paul J. Crutzen e por seu colaborador, um especialista em ciência marinha, Eugene F. Stoermer. Em uma curta declaração, ambos afirmaram: "considerando (...) [os] extensos e ainda crescentes impactos das atividades humanas na terra, na atmosfera e em todas as escalas, inclusive a global, nos parece mais que apropriado enfatizar o papel central da humanidade na geologia e na ecologia através da proposta do uso do termo 'antropoceno' para a época geológica atual" (Crutzen & Stoermer, 2000). Chakrabarty (2009) recupera a declaração dos cientistas para embasar sua argumentação em torno do conceito exposto.

[2] O ensaio é a elucidação de quatro teses que podem ser encontradas no manuscrito "O clima da história: quatro teses", publicado, originalmente, em *Critical Inquiry*, 35 (2009).

Criticando elaborações reconhecidas em sua disciplina, como certas visões do Materialismo Dialético e do Materialismo Histórico, Chakrabarty argumenta existir a derrocada das noções de um meio ambiente que é apenas um pano de fundo e de que os seres humanos podem ser entendidos, diante dos processos históricos, somente, como seres biológicos e sociais. A partir de concepções do campo da história das mudanças ambientais - elaborados, principalmente, no final do século XX -, o binarismo História Humana e História Natural passa a ser ininteligível quanto às explicações das modificações geofísicas e termodinâmicas, que, atualmente, afetam o planeta e, consequentemente, a, até então, dita História Humana. O historiador apresenta, diante disso, um ideário consistente, considerando a emergência dos seres humanos enquanto agentes biológicos e geológicos. Nessa dimensão, expõe que:

> Enquanto involuntariamente destroem a distinção artificial, mas respeitada, entre as histórias natural e humana, os cientistas do ambiente postulam que o ser humano se tornou muito maior do que o simples agente biológico que sempre foi. Os seres humanos agora exercem uma força geológica. Como na colocação de Oreskes: - negar que o aquecimento global é real é negar precisamente que os seres humanos se tornaram agentes geológicos, mudando os mais básicos processos físicos da terra. (CHAKRABARTY, 2013, pág. 9).

Na perspectiva de Dipesh Chakrabarty, a História, a ação e percepção humana – ou, no sentido ampliado do termo, as diferentes Antropologias – e a Geologia estão interligadas por processos físicos e históricos. Estes representam a derrocada das metanarrativas historiográficas, que concebem o ser humano enquanto uma força biológica apenas. Através do conceito de *Antropoceno*, fundamental para os escritos do historiador, é possível demarcar uma nova era geológica, na qual os humanos existem como força geológica e física, modificando, severamente, as Histórias Humanistas da Modernidade e da Globalização. Em suas elaborações, os seres humanos passam a assumir esse tipo de agência a partir da Revolução Industrial, agenciamento impulsionado altamente na segunda metade do século XX.

Valorizando a ideia de *Antropoceno* - apesar de uma suposta "hiper-humanização" em torno dos processos de mudança ambiental e climática, o que poderia ser também uma espécie de crítica negacionista (DANOWSKI, 2012) - Chakrabarty balança as bases do pensamento historiográfico: ao radicalizar as abordagens sobre os efeitos de um antropocentrismo europeu e de suas lutas intelectuais contra um determinismo geográfico, transpõe, para as Ciências Históricas e Sociais, preocupações para com a vida no Planeta.

Apesar da reconfiguração do entendimento da ideia de História, propõe a ampliação do campo de estudos sobre o clima e o *Antropoceno* nas Ciências Sociais, atribuindo importância às análises que apresentem perspectivas mais longitudinais sobre determinados processos sociais e históricos.

Nesse sentido, à luz da noção de *Antropoceno*, analiso que, o contato com as formações geológicas em antigas localidades ameríndias de Torres/RS, proporcionou momentos que alargaram as percepções sobre o papel central da humanidade na ecologia (cosmo-ecologia em alguns casos) e na geologia do planeta. O Parque da Guarita, atualmente, parque de preservação ambiental, é, frequentemente, visitado por turistas. Ele sofre os efeitos das mudanças climáticas e das modificações dos níveis do mar e da própria acidificação dos oceanos, bem como "coexiste" com os problemas ambientais que são produzidos em ecossistemas terrestres e aquáticos.

A passagem pelo Parque potencializou a identificação da necessidade de sua preservação, entre os envolvidos na expedição, assim como da conexão entre a ação humana e as modificações ambientais e climáticas da região. O *Antropoceno*, apresentado analiticamente, coloca desafios a partir da conscientização da relação entre a ação humana, as formações geológicas e os processos físicos e termodinâmicos do planeta. Nesse ponto, a caminhada pelo Parque e suas formações rochosas motivou a realização de reflexões, aos integrantes da atividade, acerca da importância da presença humana em suas formações e das influências na preservação daquele local.

Cabe-me, entretanto, questionar (também motivado pelas reações dos estudantes), se, em um "futuro sem nós", restarão formações rochosas tão singulares como a do Parque da Guarita? O *Antropoceno* demarca o fim da ideia de história? Restará alguém ou algo para a contar? Difícil responder. Contudo, dedico-me a contornar, sem, necessariamente, precisar, as (des)continuidades das "andanças", na atividade de trabalho de campo etnográfico, proposta pela "expedição etnoarqueológica", para tentar registrar, historicamente, momentos que mobilizaram conhecimentos históricos, geológicos, arqueológicos e, principalmente, antropológicos em relação aos efeitos da ação humana no planeta. As visitas do dia 12 de dezembro foram encerradas após a caminhada pelo Parque, sendo promovida, em seguida, outra noite de integração coletiva a partir das vivências do dia.

Antes da volta ao Centro Ecológico em Dom Pedro de Alcântara, ao local de hospedagem dos estudantes e pesquisadores, questionamentos de um colega (também um dos interlocutores para esse trabalho), chamaram-me a atenção. O trecho de diário de campo a seguir detalha o que aconteceu naquele período:

> Enquanto partícipe da vida social observada, coloquei-me etnograficamente em cena, a partir de sua indagação, que veio logo depois de sairmos da praia da Guarita, ao lado do parque. Ele questionou-me e afirmou-me:“ - Será que vou conseguir compor o relatório etnográfico só com essa saída na praia? Isso deve dar poucas páginas.”. Notando a sua preocupação com a quantidade de páginas e a imediata ansiedade em compor o registro técnico, respondi brevemente com um sorriso, que pra mim ao menos, parecia leve: “Como assim? Isso o que fizemos rende muita coisa. A etnografia ocorre a todo o momento.”. Ele silenciou. Tentando aproximar-me de uma interpretação mais consistente sobre a expressão de suas inquietações, retornei a ele com uma ideia nada gentil, porém instigante: “inclusive vou começar o meu relatório com essa tua questão”. Rimos. Após esse momento, silenciamos e seguimos todos para o ônibus que transportava a equipe. (DIÁRIO DE CAMPO, 12/12/2015).

Refletindo sobre essas reações e a suposta tendência de quantificar e gerar uma objetividade imediata da experiência - talvez ele estivesse procurando saber como a fazer, talvez estivesse influenciado pela tendência que afeta as Ciências na atualidade, a reiterar: o produtivismo técnico e a quantificação do conhecimento -, compreendi, posteriormente, e em suma, o que o nosso diálogo, implicitamente, poderia enunciar: o óbvio espacial nunca é uma resposta imediata. Noto, assim, que certas precauções no trabalho etnográfico também asseguram uma distância mínima, que garante ao investigador condições de objetividade em suas análises, enfatizando o “caráter constitutivo do olhar, ouvir e escrever” (CARDOSO DE OLIVEIRA, p. 10, 2000).

Quanto ao *Antropoceno*, no entanto, as análises expostas confirmam que essa Era Geológica está, profundamente, associada a um modo hegemônico e insustentável do pensar.

Aldeia indígena *Nhu Porã*, Torres/RS: vivências e itinerâncias com os *Mbyá Guarani*

No dia 13 de dezembro, com o intuito de se aproximar mais do horizonte antropológico e de se valer de aportes conceituais da Etnologia, apreendidos ao longo do semestre, a turma da expedição se organizou para a ida à aldeia indígena *Nhu Porã*, em Torres/RS. Durante a manhã, foi organizada a saída do Centro Ecológico, onde todos

estavam hospedados, garantindo a passagem, antes da visita a aldeia, à praia de Itapeva. Nela, todos puderam aproveitar um pouco da água do mar e do contato com a praia, a qual resguarda um grande parque de proteção ambiental e sítio arqueológico, protetor de fragmentos de objetos da cultura material indígena.

Em seguida, a ida à aldeia foi viabilizada. Como ocorrera em julho de 2015, quando outra expedição etnoarqueológica foi realizada em atividade semelhante, fomos recebidos pelo cacique da aldeia *Mbyá Guarani* em frente à escola indígena. Neste primeiro instante, para mim, emergiram memórias sobre os aprendizados em torno da diferenciação entre a educação indígena e a educação escolar indígena, absorvidos pela presença nos encontros da disciplina "Coletivos Ameríndios e Quilombolas, Políticas e Educação" (a qual havia cursado naquele semestre). Mais do que um caráter etnográfico, o encontro com os *Mbyá* proporcionou também subsídios que deram inteligibilidade aos conhecimentos abstratos adquiridos em sala de aula na Universidade, ou seja, um efeito, intrinsicamente, pedagógico.

A estada na aldeia, e a observação das relações entre indígenas e não indígenas, colegas e outros estudantes, fez-me perceber a validade de nossas presenças naquela espacialidade, tomando consciência de certas possibilidades que as relações com os *Mbyá Guarani* produzem. O contato com a alteridade, fundamentalmente, põe em evidência a existência de múltiplos contrastes, que proporcionam também a identificação de minha presença no mundo, com o mundo e com os outros.

Como enuncia Eduardo Viveiros de Castro, mais do que uma variação imaginária, "o que toda a experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre a nossa própria cultura" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pág. 21). É plausível apontar que uma verdadeira antropologia "devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos" (MANIGLIER, 2005, p.758). As diferentes maneiras dos indígenas compreenderem e agirem perante às suas múltiplas realidades, por sua vez, devolvem-nos a identificação de "traços" culturais, que são desconhecidos ou subjacentes ao mundo ocidental.

Numa perspectiva que valoriza a abordagem jurídica, os povos indígenas começam a fazer valer o capítulo específico da Constituição Federal de 1988 (Dos índios)[1], configurado

[1] Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm

pelos artigos 231 e 232, os quais apresentam princípios legais que centralizam a ideia de "direitos originários", fundamentalmente, sobre as terras que ocupam. Obtendo o reconhecimento da área pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) desde 2009, a aldeia indígena *Nhu Porã* ocupa e usufrui do território destinado à Reserva Indígena de Campo Bonito. Esta foi criada como medida compensatória de obras rodoviárias da BR-101 em Torres, que afetaram a comunidade em anos anteriores nas suas antigas localidades. Após a definição da Reserva, outras políticas e ações diferenciadas passaram a se inserir na vida da comunidade, como na área da educação, saúde e sustento.

Além disso, a interação com a comunidade enfatizou outras percepções. Em artigo sobre a atuação pericial envolvendo comunidades originárias, Catafesto de Souza (2010) alerta sobre a necessidade de se fixar a dimensão originária da existência autóctone das populações ameríndias. A abordagem dessa dimensão opera, principalmente, para se depurar a questão indígena de todos os estigmas e falseamentos que sobre ela se projetam, inclusive para criação e construção do Brasil. Reconhecer a sociedade nacional, baseada nos valores modernos e ocidentais, como uma "alóctonia nativizada" (CATAFESTO DE SOUZA, 1998), pode contribuir para esses processos. Resgatar a crítica do "eurocentrismo nativizado" como perfil de construção e reprodução do Estado Brasileiro, alarga os horizontes em torno da identificação de como os ocupantes originários foram convertidos em estrangeiros em sua própria terra e de como sua cultura material e imaterial foi também sendo ocultada historicamente.

Nos últimos anos, a mobilização étnica permitiu a manipulação consciente de traços históricos e particulares de grupos originários, que passaram a reivindicar seus direitos - específicos, diferenciados e difusos -, configurando um cenário onde as etnias indígenas aprimoraram suas estratégias de autodeterminação e de busca pela garantia da concretização das prerrogativas contidas na Constituição Federal de 1988. No bojo da ampliação dos direitos indígenas, as lutas sociais desses grupos começam a resultar em pequenas conquistas e na própria intensificação das relações interétnicas, outrora interpretadas por antropólogos pela sua dimensão conflitiva e por sistemas de fricção e de antagonismos interétnicos, onde os povos indígenas eram desconsiderados e marcados por um indigenismo assistencialista e tutelar (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988).

Na aldeia *Nhu Porã*, no entanto, o trabalho de campo, na tarde de 13 de dezembro, foi marcado por contatos singulares com a comunidade e com sua organização interna. A escola indígena existente na reserva opera, a partir da combinação de diferentes intencionalidades indígenas, como uma espécie de "portal" para receber os visitantes e como espaço propício para a mediação e comunicação entre indígenas e não indígenas.

A discussão empreendida por Antonella Tassinari e Izabel Gobbi (2009), proporciona uma visão ampla sobre como as temáticas indígenas são incorporadas à educação da escola tradicional e à educação escolar indígena. Se, na escola tradicional prevalece um distanciamento crônico entre os conhecimentos produzidos na Academia, como pela Etnologia, e os conhecimentos reproduzidos nos livros didáticos (por vezes reprodutores de pressupostos evolucionistas, visões distorcidas e generalizações sobre os povos indígenas); na escola indígena os problemas são outros quanto ao tratamento das suas pedagogias. A grande tônica identificada pelas autoras refere-se à dificuldade de se reconhecer, por parte das políticas de Estado, que as comunidades indígenas possuem "pedagogias próprias e modos específicos de aprendizagem" (TASSINARI & GOBBI, 2009), os quais se manifestam de diferentes maneiras nas relações entre os indígenas e entre o ambiente que habitam e as territorialidades que produzem. O descompasso aqui é entre a realidade das escolas e as prerrogativas da legislação, que reconhecem as singularidades dos saberes indígenas como insubstituíveis em relação aos conhecimentos dispostos nos currículos das escolas formais.

Na *Nhu Porã*, a equipe da expedição obteve distintas surpresas. Com efeito, as explicações do cacique da aldeia, Mário, sobre o papel da escola; a posição política das lideranças e a organização social e geracional da aldeia; bem como os relatos sobre os processos de regularização de seus territórios, potencializaram a realização de práticas e a elaboração de discursos que contribuem para a reversão das limitações e dificuldades identificadas por Tassinari e Gobbi (2009).

Figura 6 - Imagem da roda de conversa entre estudantes e os indígenas. Aldeia Nhu Porã/ Reserva Indígena de Campo Bonito, Torres/RS. 13 dezembro de 2015.



Fonte: Foto retirada pelo autor.

O cacique Mário e, posteriormente, o professor da escola indígena, Francisco, foram receptivos às perguntas apresentadas pela turma, que, em seguida, pôde caminhar com os indígenas e vivenciar um pouco mais a Aldeia, o contato com as crianças, as pessoas e outros elementos. O trabalho de campo estava sendo realizado *na e com a* Aldeia, transformando "os horizontes semânticos em confronto (o do pesquisador e o do nativo)" em um verdadeiro "encontro etnográfico" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p.24).

Para os integrantes da expedição, a experiência em *Nhu Porã* salientou, que as comunidades ameríndias, em seu modo de existência, destacam a importância do envolvimento, cosmológico e ecológico, com o meio que vivenciam. Reforçando, assim, a perspectiva que dá ênfase à necessidade constante de "reintegração coletiva ao ritmo dos acontecimentos naturais" (CATAFESTO DE SOUZA, 2010, p. 98), em contraste com a cosmologia do mundo ocidental. Este possui, genericamente, um conceito de natureza enquanto matéria e/ou fonte de recursos materiais para a vida social, modo de pensar favorável ao Racionalismo Utilitarista.

No final da tarde, a visita aos *Mbyá Guarani* foi encerrada. Em Torres, os integrantes da atividade estavam afetados pela experiência e pela multiplicidade de conceitos e categorizações analisadas e dialogadas durante a expedição, compondo novas reflexões sobre o que vivenciaram entre 11 e 13 de dezembro. A minha posição, enquanto etnógrafo, era híbrida, pois também como estudante – temporariamente, participante da vida local -, também havia sido, pedagogicamente, afetado pelas concepções e artefatos encontrados na vida ameríndia da atualidade.

Considerações sobre a expedição etnoarqueológica: percursos para a composição de outras práticas existenciais

A expedição mobilizou intensidades específicas em seus participantes, as quais, irreversivelmente, não podem ser provocadas no âmbito do modelo hegemônico de educação, amplamente, encontrado nas Universidades. Estas, por vezes, são encurraladas pelos efeitos da ideologia Neoliberal, e, mais ainda, pelas práticas que restringem o ensino aos aprendizados abstratos repassados em sala de aula e à sua respectiva individualização.

A partir das vivências promovidas pela atividade, a formação essencialmente crítica em Ciências Sociais, porém, amplamente, apaziguada pelo cenário atual - demarcado demasiadamente pela valorização dos marcadores de produtividade científica -, encontrou a possibilidade de oxigenar certas estruturas em que se ampara, e singularizar a trajetória de alguns estudantes. Por vezes, o ambiente universitário é marcado e projetado por narrativas em torno dessa maneira insustentável de se pensar a relação com as Ciências, afetadas por aquilo que Marshall Sahlins designou como sendo a “razão prática” (SAHLINS, 1979).

Para além de mais uma saída de campo para a realização de trabalhos técnicos, a atividade viabilizou a ampliação de visões em torno da Antropologia, História e Etnoarqueologia. Essas visões, às vezes, são influenciadas pelos sufocos acadêmicos, que certas estruturas curriculares e operacionais engendram sobre quem está engajado política e cientificamente na formação universitária. Logo, o trabalho de campo etnográfico sobre a expedição contribui para significar diferentes experiências vivenciadas e trabalhadas analiticamente.

Nos itinerários percorridos – em trajetos que podem ser aproximados aos das itinerâncias pretéritas das populações autóctones e ameríndias existentes nas localidades visitadas -, diferentes significados foram captados, seja pelas imagens, ou pela memória dos participantes, em torno dos deslocamentos e interações proporcionadas pelas caminhadas e ritmos.

Agora, tendo registrado percepções sobre essa ação coletiva, posso analisar determinadas razões para enfatizar aspectos específicos dos deslocamentos descritos. A abordagem escolhida, nesse texto, priorizou a busca pela articulação do plano teórico com a empiria, denotando um olhar que proporciona reflexões sobre uma trajetória pessoal e acadêmica. Sendo esta, produzida pela tensão entre a formação em Ciências Sociais e de minhas experiências de pesquisa, e as marcas das vivências pessoais e deslocamentos pelo espaço apresentado.

A interação dialógica, na experiência dessa expedição, foi uma estratégia para a apropriação de elementos distintos, e de lógicas que são encontradas pelos sítios arqueológicos e localidades ameríndias em torno de Torres e do litoral norte do Rio Grande do Sul. Se, em meus escritos sobre a atividade, aparecem narrativas sobre os lugares conhecidos e os trajetos realizados, posso, também, inspirar-me em elaborações de Gilles Deleuze, para analisar as composições internas possíveis, que se tornam imprecisas e irredutíveis, a partir da relação entre as práticas existenciais, a escrita e a literatura. Deleuze avança: “(...) Toda obra é uma viagem, um trajeto, mas que só percorre tal ou qual caminho exterior em virtude dos caminhos e trajetórias interiores que a compõe, que constituem sua paisagem ou seu concerto.” (DELEUZE, 1997, p. 10).

Assim, mediante o trabalho etnográfico e analítico apresentado, é possível interpretar a expedição etnoarqueológica como uma experiência de deslocamento que, potencialmente, promove deslocamentos de experiências e de composições subjetivas. Na medida em que, a incursão pelas localidades ameríndias e litorâneas produz inquietudes e interrogações sobre os sentidos e lógicas existentes em lugares singulares, visivelmente, mobiliza forças humanas e ambientais a partir de significados articulados por caminhos explorados coletivamente.

Ser "afetado"[1] pela experiência é identificar intensidades específicas sendo deslocadas diante de esferas de interação, que elucidam certos ideários existentes nas relações ordinárias. Para além de promover uma expedição para fins técnicos e utilitários, a experiência itinerante aqui abordada, mediante às práticas realizadas e metanarrativas evocadas, possibilitou tecer apontamentos sobre ações que promovem a oxigenação dos quadros conceituais e emocionais, os quais agitam os espaços universitários em suas dinâmicas de formação da comunidade acadêmica. A partir disso, outros processos de criação de horizontes para as Ciências Sociais são motivados e engendrados em associação com determinadas práticas existenciais e pedagógicas. Em suma, diferentes significados foram captados, etnograficamente, durante a expedição de mobilidade pelos sítios arqueológicos e localidades ameríndias do litoral norte do Rio Grande do Sul.

Referências Bibliográficas:

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A crise do indigenismo.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília/São Paulo: Editora Unesp. Edição Paralelo Quinze, p. 220, 2000.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. **Aos Fantasmas das Brenhas: etnografia, invisibilidade e etnicidade entre grupos originários no sul do Brasil (RS).** Tese de doutorado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1998.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. "Etnografia e situação de perícia envolvendo comunidades originárias: o caso do sul do Brasil". In: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam S.; PETERS, Roberta (Org.). **Experiências, Dilemas e Desafios do Fazer Etnográfico Contemporâneo.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010, p. 89-107.

[1] Sobre a noção de "ser afetado", um melhor aprofundamento pode ser buscado no trabalho de Jeanne Fravet-Saada (2005).

CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história: quatro teses.** Revista SOPRO (Panfleto político-cultural). Editora Cultura e Barbárie, n° 91, 2013. Disponível em: http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf. Acesso em: dezembro de 2015.

CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F.. **The Anthropocene**. IGBP (International Geosphere-Biosphere Programme), Newsletter, 41, p.17, 2000.

DANOWSKI, Déborah. **O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo.** Revista SOPRO (Panfleto político-cultural). Editora Cultura e Barbárie, n° 70, 2012. Disponível em: http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n70.html. Acesso em: dezembro de 2015.

DELEUZE, Gilles. "A Literatura e a Vida". **Crítica e Clínica.** São Paulo: Editora 34, 1997, p.11-16.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1985.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1997.

FRÉMONT, A. "Les profondeurs des paysages géographiques". In: ROGER, Allain (Org.). **La théorie du paysage en France.** 1974-1994. Seyssel: Éditions Champ Vallon, 1995. p. 21-41.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1999.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

MANIGLIER, Patrice. **"La parenté des autres (à propos de Maurice Godelier: *Métamorphoses de la paranté*)"**. In: Critique, n°. 701, 2005, p. 758-774.

ROQUETTE-PINTO, E. **Relatório de excursão ao litoral e à região das lagoas do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: UFRGS, 1906.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática.** Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

SILVA, Fabíola A.. **Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material**. Revista Métis: História & Cultura, vol. 8, n° 16. Universidade de Caxias do Sul (UCS), 2009. Disponível em: http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/issue/view/68. Acesso em fevereiro de 2016.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. In: Caderno de Campo, n.13, 2005, p. 155-161.

TASSINARI, A., GOBBI, I. **Políticas públicas e educação para indígenas e sobre indígenas.** *Revista Educação*: Santa Maria, v. 34, n. 1, p. 95-112, 2009. Disponível em: http://www.ufsm.br/revistaeducacao. Acesso em: dezembro de 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais:** elementos para um antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 1° edição, p.288, 2015.

FONTOURA, Luís. F. M.; VERDUM, Roberto. Unidade 1*: Produção do diagnóstico de leitura da paisagem.* **Temáticas Rurais: do local ao regional**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009, p. 9-22.

WAGNER, Gustavo P.. **Sambaquis da Barreira da Itapeva – Uma perspectiva Geoarqueológica.** Tese defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História. PUC-RS, p.241, 2009.

HENRI HUBERT: SUA VIAGEM AO REDOR DO MUNDO (1902-1903) E A CONSTRUÇÃO DA SALA DE MARTE

Fernando Lajus

Resumo: Como alguém se torna o que é? E como, para alcançar este objetivo, este alguém se utiliza de suas experiências anteriores? O artigo aqui exposto problematiza, a partir da noção de ritos de instituição cunhada por Pierre Bourdieu, os trabalhos do arqueólogo e sociólogo Henri Hubert na Sala de Marte, parte do *Musée des Antiquités Nationales de Saint-Germain-en-Laye.* Na qual, ele buscou comparar, sociologicamente, artefatos arqueológicos, de diversas partes do mundo, produzidos em diferentes períodos. Para tanto, relaciona-se tal empreendimento a uma viagem realizada por Hubert entre 1902 e 1903, em que visita várias partes do Oriente e da América do Norte, enquanto estava a caminho de um congresso em Hanói.

Palavras-chaves: Henri Hubert, L'Année Sociologique, Sala de Marte, sociologia francesa.

Introdução

Ao retomar, no final de sua vida, a ideia de "rito de instituição", Pierre Bourdieu afirma:

> Os ritos de instituição, como atos de investidura simbólica, destinados a justificar o ser consagrado a ser o que é, a existir tal como existe, acabam por *fazer* literalmente aquele ao qual se aplicam, arrancando-o do exercício ilegal, da ficção delirante do impostor (cujo caso-limite é o louco que se julga Napoleão) ou da imposição arbitrária do usurpador. Tal sucede ao declararem publicamente que ele é mesmo quem pretende ser, legitimado para ser o que pretende, qualificado para assumir a função, ficção ou impostura a qual, sendo proclamada aos olhos de todos como merecedora de ser universalmente reconhecida, torna-se uma "impostura

> legítima", segundo a fórmula de Austin, isto é, *desconhecida*, denegada como tal por todos, a começar pelo próprio impostor.[1]

Tal noção se mostra crucial para quem se interessa por etapas, digamos, "heroicas" da institucionalização de uma ciência nova como a Sociologia. Não existiam, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, diplomas em Sociologia. Poucas eram as cadeiras dedicadas somente à essa ciência. Por conseguinte, quem quisesse se fazer reconhecer como sociólogo, precisava, quase que obrigatoriamente, combinar esse saber com outras modalidades mais consagradas e institucionalizadas de conhecimento, como Linguística, História e Arqueologia. Isso faz sentido, no caso analisado no presente artigo, quanto a Henri Hubert, que se assumia publicamente como sociólogo, mas que buscava relacionar ou aplicar a Sociologia a outros domínios do conhecimento, notadamente, a Arqueologia. O que fez para ousar se apresentar desta forma? Quais as estratégias, mais ou menos conscientes, que ele utilizou para encampar trabalhos tanto arqueológicos quanto sociológicos?

Sem ter aqui a ambição de explorar toda a vida de Henri Hubert, destaco tal esforço em se assumir como sociólogo e arqueólogo, buscando relacionar suas experiências numa viagem ao redor do mundo que o fez descobrir, *in loco,* as sociedades orientais e seus vestígios materiais; através de seu empenho em realizar uma arqueologia comparativa e sociologicamente informada na Sala de Marte do *Musée des Antiquités Nationales* (doravante MAN), onde trabalhava durante este período.

Mas, antes de entrar em tais questões, é preciso saber, em linhas gerais, quem foi Henri Hubert e como pôde ele, a partir de determinado momento de sua vida, reclamar para si mesmo, e com certo reconhecimento, os rótulos de sociólogo e arqueólogo. Para tanto, se faz necessário descrever algumas das características de sua trajetória, o que pressupõe falar sobre as posições institucionais que ele ocupava dentro do sistema educacional francês. Sobre isso, como já foi dito, destacamos uma viagem que foi realizada em 1902 e 1903 ao redor no mundo, envolvendo escalas no Egito, na antiga Indochina Francesa, no Japão e nos Estados Unidos da América.

[1] Cf. Bourdieu, 2001, pp. 296-7. Ver também as definições mais antigas de "rito de instituição" que o mesmo autor elabora em Bourdieu, 1996, pp.97-107.

Durante esse trajeto ele detinha duas funções profissionais: a primeira era o seu cargo de *attaché libre* no MAN[1], instituição na qual ele iria se tornar, anos mais tarde, conservador adjunto. Hubert se manteve no MAN durante onze anos, cuidando da classificação e da organização de todos os objetos do arquivo do museu (o que será discutido mais à frente). Além disso, a partir de 1901, Hubert passou a ocupar também a cadeira de "Religiões Primitivas da Europa", na quinta seção de Ciências Religiosas da *École Pratique des Hautes Études,* instituição em que conhecera Marcel Mauss anos antes, na época em que os dois eram alunos de Israel Lévi no curso de Judaísmo Talmúdico e Rabínico.

Esse encontro entre os dois jovens estudantes, marca o início de uma longa e produtiva amizade[2]. É a partir do contato com Mauss, que ele tem acesso às ideias da Revista administrada por Émile Durkheim, tio de Marcel Mauss. Hubert passa então a ajudar na constituição e na divulgação de *L'Année Sociologique,* Revista em que defende, critica e desenvolve algumas das principais teses durkheimianas, principalmente, aquelas ligadas à História das Religiões e à Magia. A atuação de Hubert, nos temas ligados à Sociologia da Religião, é também apontada por COLLINS (2009). Segundo esse autor, Mauss e Hubert, em seus textos sobre as práticas mágicas e os ritos sacrificiais[3], teriam preconizado muitas das ideias, posteriormente, defendidas por Durkheim em seu último livro, *As formas elementares da vida religiosa*, de 1912.

Contudo, qual foi a função desta viagem? Ao que tudo indica, ela foi financiada pelo banqueiro e viajante francês Albert Kahn, que doava bolsas de estudos, para que o governo francês enviasse pesquisadores nacionais a outros lugares do mundo. O trajeto da viagem de Hubert iniciava na França, de onde partia em direção ao canal de Suez, no Egito. Após a chegada em Suez, os tripulantes que iam para o extremo Orient, precisavam trocar de barco e pegar o Tonkin, que os levaria à Indochina Francesa. Foi assim que Henri Hubert chegou a

[1] Espécie de vínculo empregatício sem remuneração, como a posição ocupado por um estagiário.

[2] Ao menos, duas obras importantes para a Sociologia surgem desta "escrita a quatro mãos", "Esboço de uma teoria geral da magia", e "Sobre o sacrifício", ambas publicadas pela editora CosacNaify. Sobre esta relação de amizade e produção de conhecimento, ler Bert, Jean-François, 2012.

[3] Os textos estão citados acima, e sua data de publicação é, respectivamente, 1902 e 1898, o que antecipa o livro de Durkheim em 11 anos.

Hanói para a participação no *Premier Congrès International des Études d'Extrême Orient*[1]. Após a sua estadia em Hanói, para participar dos eventos da *École Française d'Extrême Orient* (doravante EFdEO), como suas excursões a campos arqueológicos, ele partiu para o Japão. Onde passou por museus e estabeleceu contato com diversos intelectuais da região, entre eles, Claude Eugene Maître, membro da EFdEO e futuro diretor geral desta mesma instituição. Do Japão, Henri Hubert seguiu para os Estados Unidos, passando antes pelo Museu de Honolulu no Havaí, o qual ele fez questão de elogiar, em suas correspondências com Salomon Reinach, por conta de suas coleções etnográficas. Durante todo esse percurso, Hubert trabalhou como representante dos museus nacionais franceses, o que o fez estar em constante alerta sobre a possibilidade de comprar artefatos para os museus da França.

Buscar-se-á,durante o texto, explicitar algumas das principais interações de Hubert durante a viagem: as pessoas com as quais travou contato, os museus pelos quais passou, e os artefatos pelos quais ele se interessou. A noção de um "rito de instituição" possibilitará um entendimento conceitual da importância destas relações, demonstrando também o que significa para Hubert ser um arqueólogo, sociologicamente, orientado. A construção da Sala de Marte aparece como um trabalho revelador acerca das possibilidades dessa prática, e a viagem nos ajuda a compreender quais foram alguns dos meios pelos quais a exposição se tornou possível.

A Sala de Marte

Segundo LORRE (2016), o pedido para a reabertura da Sala de Marte partiu de Salomon Reinach no ano de 1910. Reinach era o superior de Hubert no MAN e passaria a ser o diretor desse museu em 1902; após a morte de Alexandre Bertrand, ocorrida durante a viagem de Hubert.

Ajudado por diversos amigos, entre eles intelectuais que trabalhavam no Oriente, Hubert irá organizar a exposição de objetos arqueológicos de povos europeus e de diversos lugares do mundo. Para tanto, ele passa alguns anos recolhendo coleções arqueológicas de diversas fontes, para o fim de ter um arquivo, que lhe permita realizar comparações entre

[1] Na ocasião deste evento, Hubert participou na qualidade de representante da *École Pratique des Hautes Études.*

grandes séries de coleções. Sobre a importância deste trabalho, em específico, para a sua carreira, podemos ler o que ele escreve, em uma carta, a ser entregue para seu filho, quando ele morresse:

> Em Saint-Germain, meu trabalho principal foi refazer a *Salle de Mars*. Minha viagem ao redor do mundo em 1902, minha amizade com Giglioni e os ensinamentos que eu colhi do contato com ele me encorajaram muito. Eu quis fazer na *Salle* um microcosmo.[1]

Ao que parece, a Sala de Marte teve uma grande importância para a carreira de Hubert, ao ponto de escrever naquilo que seria um documento póstumo a ser entregue ao seu filho. A elaboração do espaço, seus modos de organização, a escolha das séries documentais arqueológicas, já estavam sendo preparadas por Hubert há algum tempo. O Museu Pitt-Rivers, de Oxford, era um ponto de parada obrigatório, sempre que ele ia à Inglaterra, e serviu como inspiração para a construção da Sala. Quanto ao tratamento dado às coleções do Museu Pitt-Rivers, os objetos são dispostos de forma a mostrar, como os mesmos problemas técnicos, foram resolvidos de formas distintas por diferentes sociedades. Neste caso, o que temos são seções de objetos específicos agrupados de forma cronológica[2]. Essa maneira de organizar uma coleção arqueológica, diferentemente, da de outras no período em questão - que eram feitas de forma a privilegiar a classificação dos objetos a partir dos locais nos quais eles eram encontrados - chamou bastante a atenção de Hubert, ajudando-o na criação de sua própria sala.

A questão sobre os modos de organização e classificação de objetos será central para a posterior elaboração da Sala de Marte, e, segundo aparece em suas aulas na *École du Louvre*, em 1906, ele já vinha trabalhando com o grande acervo, depositado nos arquivos do Museu de Saint-Germain, desde este ano[3]. Em alguns trechos dessas aulas, vemos que, parte do trabalho proposto por Hubert aos seus alunos do curso, seria o de, através do arquivo do MAN *(*ao qual ele tinha acesso privilegiado na época), iniciar um trabalho de classificação dos artefatos arqueológicos.

---

[1] Hubert, 2016, pp. 133-136

[2] Para mais informações sobre o Museu Pitt-River: http://www.prm.ox.ac.uk/

[3] O texto em questão pertence ao Fundo de Arquivos Henri Hubert do MAN e foi traduzido e disponibilizado pelo professor Rafael Faraco Benthien.

O caso da Sala de Marte segue a mudança da forma de organização proposto pelo Museu Pitt-Rivers, mas não para por aí. No MAN, o que Hubert fez foi buscar transpor alguns dos objetivos da Sociologia Durkheimiana para o seu trabalho arqueológico. Esses objetivos sociológicos foram os de lançar alguma luz acerca dos processos de criação, manutenção e evolução dos fatos sociais, que, no caso da Arqueologia, são objetivados pelos vestígios das culturas materiais. Ele realizou tal empreendimento através de um trabalho complexo de organização. Num primeiro momento, agrupou os objetos em disposição cronológica e espacial, dando uma visão geral do desenvolvimento material dos objetos em diferentes sociedades. Neste caso, vemos as evoluções pelas quais uma série de artefatos passou dentro de uma sociedade, e a comparação destas séries com outras. O segundo eixo é formado por linhas transversais, que demonstram momentos cronológicos e técnicos. Desta forma, um dos argumentos parece ser que existem semelhanças técnicas entre objetos distribuídos entre diferentes continentes, e mesmo em diferentes momentos da cronologia arqueológica (p.ex. mudança da era do bronze para a era do ferro, etc). Outro fator, que surge desse trabalho comparativo, é a constatação de que objetos tecnicamente similares podem possuir ornamentos diferentes; o que significa dizer que as simbologias das ferramentas diferem, além de uma sociedade para outra, também entre objetos que realizam tarefas equivalentes.

Uma das coisas interessantes de se notar, na atuação de Hubert, no MAN, é a forma como ele se fazia sociólogo e arqueólogo ao mesmo tempo. O que, num primeiro momento, pode parecer uma contradição, torna-se, nas mãos e nas práticas de Henri Hubert, duas tarefas complementares. Como Hubert fala, em uma de suas cartas para Marcel Mauss (BENTHIEN, 2012)[1:] para fazer seu trabalho arqueológico, ele precisava, necessariamente, ser também um sociólogo. O tipo de trabalho arqueológico que está em jogo, nesse caso, é, principalmente, o de organização de séries documentais, retiradas de sítios arqueológicos e que estavam depositadas no MAN. Essa atuação, em duas frentes, possibilitou a ele produzir um conhecimento distinto daquele dos outros membros do grupo do *L'Année Sociologique.*

É possível, a partir do exemplo das práticas de Henri Hubert, pensar em algumas outras generalizações sobre as formas como a Ciência Sociológica, proposta pelo *L'Année*

[1] Benthien, 2012, pp.69.

Sociologique, institucionalizou-se. Além de Hubert, temos também outros integrantes, como Antoine Meillet e François Simiand, que ocupavam cargos em espaços intelectuais e instituições bem estabelecidos no cenário francês. Por exemplo, a Arqueologia e a Linguística, e que tiveram um papel importante na divulgação e no estabelecimento deste campo de conhecimento emergente, a Sociologia. A atuação pedagógica e a publicação em revistas e livros, feitas, principalmente, em suportes outros que não a revista de Durkheim, configura-se como um importante meio de afirmação da Ciência Sociológica. Se a Sociologia se institucionalizou, vemos que ela o fez pela "colonização" de outros espaços institucionais, através de agentes bem estabelecidos, em outras áreas do conhecimento, que "espalhavam as palavras" de Émile Durkheim.

A já discutida atuação de Henri Hubert nos arquivos do Museu de Saint-Germain, tem algumas consequências para a sua carreira e também para a leitura que se faz de sua trajetória. Dado que o trabalho de arquivista é de relativo anonimato, decorre que muitas das contribuições de Hubert não receberam ampla divulgação; o que nos dá uma pista sobre o relativo esquecimento no qual esse autor caiu. Talvez por esse tipo de atuação, a importância que se dê a ele na produção historiográfica sobre a "Escola Sociológica Francesa" seja menor do que aquela dada a nomes como Marcel Mauss e François Simiand. Sua atuação arqueológica, principalmente na promulgação de leis sobre as regras de retirada de objetos materiais do solo Francês, foi o principal argumento utilizado por aqueles que pretenderam fazer uma análise das consequências dos trabalhos de Hubert.

Outra decorrência da atuação, nos arquivos do museu – mais relacionada à sua atividade sociologicamente orientada –, é o modo como ela desvirtua algumas divisões bem estabelecidas na Arqueologia daquele período. Como já foi dito, a Sala de Marte era dedicada a uma comparação entre sociedades de todo o mundo; demonstrando as diversas similaridades temporais e espaciais, mas também as descontinuidades dentro de um mesmo período cronológico. Para que tal trabalho comparativo pudesse ocorrer, e para entendermos o que está em jogo nesse modo de organizar coleções arqueológicas, é preciso ter em mente, divisões dentro dos estudos arqueológicos[1]. O que vemos é que, em linhas gerais, existiam dois modos de se fazer Arqueologia.

[1] Esta divisão é traçada de maneira escolar, o que significa dizer que as relações estabelecidas entre estes dois modos de fazer Arqueologia eram, na prática, menos claras e mais complexas. Isto ainda assim não muda o

A primeira maneira de trabalhar era a daqueles que lidavam com objetos denominados de etnográficos, ou seja, aqueles objetos que pertenciam a uma determinada cultura material e que eram recolhidos em cantos longínquos, em relação ao continente europeu. Estes materiais serviam como suportes para a objetivação e elaboração das teses acerca da história do homem. Este, entendido enquanto um ser universal, sem haver, necessariamente, uma problematização acerca das especificidades da sociedade em que tais objetos eram encontrados. No caso desses trabalhos, o que se acentuavam eram os períodos da evolução das sociedades humanas como um todo, a exemplo da já citada passagem da Era do Bronze para a Era do Ferro.

A segunda divisão dentro da Arqueologia é marcada por um trabalho mais detido àquilo que se entendia como as antiguidades nacionais. Neste caso, os objetos da cultura material eram significados e compreendidos enquanto decorrentes da cultura de uma civilização específica, como os povos celtas, os gauleses, etc. Os objetos ganhavam o seu valor na possibilidade de serem representantes de um contexto de produção específico. Para tanto, eram também acionados, para a leitura desses materiais arqueológicos, documentos escritos. Era esse o tipo de trabalho que o *Musée des Antiquités Nationales* (MAN) realizava. Criado em 1866, este museu foi dedicado a recolher os materiais dos gauleses, entendidos como o grupo histórico que originou o povo francês[1]. A disposição espacial dos grupos gauleses não tem, necessariamente, relação com o espaço hoje ocupado pela França, e arqueólogos franceses que recolhiam estes objetos espalhavam-se por diversos lugares do continente europeu.

Um dos motivos que tornam a Sala de Marte tão interessante, do ponto de vista de sua organização, é que ela conjuga os dois tipos de Arqueologia. Neste sentido, ela nos dá tanto uma visão geral das transições vividas pelos seres humanos como um todo, quanto uma visão da evolução de sociedades específicas. Além disso, a sua construção nos mostra também a importância do MAN, como um local de articulação e convivência intelectual para a Sociologia (BENTHIEN, 2012). Assim como fora possível, para Henri Hubert, fazer tanto

fato de que o campo da Arqueologia, daquele período, era organizado em torno desta divisão, com consequências para a construção dos objetivos de diversos museus.

[1] Para mais informações sobre o *Muséedes Antiguites Nationalesen Saint-Germain-em-Laye,* acessar: <*http://musee-archeologienationale.fr/chateau-et-domaine/histoire-du-musee*>. *Acessado em 16/12/2015.*

Arqueologia quanto Sociologia ao mesmo tempo, demonstrando quais foram os efeitos desse tipo de trabalho.

A viagem ao redor do mundo

A viagem ao redor do mundo aqui em questão, foi aquela realizada entre 1902 e 1903. Como já discutido, Hubert passa por alguns lugares, participando do *Congrès International des Études d'Extreme Orient* em Hanói, na qualidade de representante da *École Pratique des Hautes Études.* Disso decorre, pelo menos naquilo que nos interessa neste trabalho, notadamente: a construção de arquivos para os museus nacionais franceses; a construção da Sala de Marte; a instituição de um arqueólogo/sociólogo francês e sua participação em excursões a campos arqueológicos no então território da Indochina Francesa. A visita, a essas estações de arqueologia pré-histórica, rendeu, da parte de Hubert a produção de uma resenha, publicada no boletim da EFdEO (HUBERT,1903).

Ainda na sua atuação no Congresso, ele fala sobre uma coleção de peças guardadas, na EFdEO, que seriam, de bom grado, doadas para os museus franceses. Segundo Hubert:

> Eis aqui o que faço de mais útil: a Escola Francesa possui uma admirável coleção de pinturas chinesas que ela não pode expor. Eu os convenci a se desfazer delas em benefício dos museus nacionais, contanto que a propriedade permaneça teoricamente sendo dela. [...] Se acaso obtivéssemos que apenas uma pequena sala seja reservada no Louvre às coleções da Escola, eles nos enviariam de bom grado o que têm de mais precioso em seus depósitos. Eles possuem coleções que, eu asseguro, são admiráveis.[1]

Ao menos estas duas considerações sobre a sua atuação no Congresso podem ser feitas. Entretanto, seu trabalho de comprador para os museus franceses não para por aí, e a sua constante atenção para as possibilidades de compras de outros objetos aparece constantemente em suas cartas. As quais, como já dito anteriormente, estavam sendo destinadas ao seu superior no MAN.

[1] Trecho de uma carta enviada, no dia 15 de dezembro de 1902, em Hanói. Traduzida de Rafael Faraco Benthien, com minha colaboração. A presente carta encontra-se nos Arquivos Salomon Reinach depositados na Bibliothèque Méjanes, em Aix-en-Provence. O código do documento é *boîte* (caixa) 84, ff. 10-11.

Tratando-se desta atuação de agenciador e comprador de objetos para os museus nacionais, é também preciso falar de outro caso, o do Museu de Etnografia de Honolulu. Hubert comenta, em uma carta do dia 21 de março de 1903, a respeito de sua estada nesse museu, que é, segundo ele, um dos melhores museus de etnografia do mundo. Ele adverte Reinach sobre a escolha de não se dividir peças entre o MAN e o Museu de Honolulu. Para Hubert, será preciso reparar este erro, ou seja, o de não aceitar as publicações etnográficas desse Museu. Se a relação mantida com o conservador do local não gerou a compra de novos artefatos, ainda sim, continua sendo interessante a curiosidade de Hubert pela etnografia, área que ele estudava "[...] há algum tempo, o tanto de etnografia que eu posso, não para me tornar um etnógrafo, mas para estar em condições de aproveitar o trabalho dos etnógrafos"[1]. Essa sua preocupação com a etnografia se tornará mais óbvia, quando o MAN ficar responsável pelas coleções etnográficas do Museu da Marinha e do Louvre em 1906-1907, duas coleções importantes para a construção das séries documentais trabalhadas na Sala de Marte.

Entre sua parada na Indochina Francesa e sua ida a Honolulu, Hubert esteve no Japão. Lá ele produz relatos sobre a beleza do País, a neve e os administradores franceses, muitos dos quais ele desprezava. É também no Japão que ele encontra, novamente, o já citado Claude Eugène Maître, que havia participado e organizado o Congresso de Hanói. Maître era, nos anos de 1902 e 1903, um jovem linguista francês que havia acabado de se tornar membro da EFdEO. O próprio Maître havia sido agraciado com uma bolsa de estudos do então anônimo Albert Kahn, o que nos mostra alguns caminhos similares que ligavam Maître e Hubert. Ele viria a se tornar diretor geral da EFdEO no ano de 1908 e manteria esse cargo até 1920, o que, por sua vez, nos dá alguma ideia da importância desta figura. Seria através de Maître, que Hubert conseguiria obter uma estadia no Japão e, como aparece em uma de suas cartas, foi também através dele que Hubert conheceu um vendedor de peças chinesas:

> [Eu vi] em um comerciante de Kyoto, homem confiável, relacionado com Maître e outros amigos, uma parte interessante de uma coleção pré-histórica considerável.

[1] Carta enviada a Salomon Reinach e datada do dia 21 de março de 1903. Tal carta encontra-se nos Arquivos Salomon Reinach, depositados na Bibliothèque Méjanes, em Aix-en-Provence. O código do documento é *boîte* (caixa) 84, ff. 53-55.

> [...]Trata-se de um total de aproximadamente duas mil peças; o conjunto equivale à coleção atual do British Museum.[1]

A compra em questão não parece ter dado certo. O preço solicitado pelas peças era extremamente alto, no valor de 10.000 ienes. Mas, para além do fracasso da negociação, cumpre notar o impacto que o contato com intelectuais no e do oriente tiveram na viagem de Hubert[2]. Como uma das conclusões da pesquisa mais ampla feita sobre a viagem, nota-se a importância que os contatos estabelecidos na cidade de Hanói tiveram para o prosseguimento de sua viagem. Vide o caso da Claude Eugene Maître que Hubert conheceu através de uma mesa de discussão e de uma excursão à campo, quando de sua participação nas atividades do congresso.

Existem pelo menos dois impactos que essa viagem, o deslocamento espacial e a interação com tais sujeitos no e do oriente tiveram na trajetória de Henri Hubert. O primeiro deles tem relação com a sua recepção no ambiente francês. É provável que esta viagem tenha dado a ele um local de fala, por conta mesmo das interações com estes intelectuais distantes, das participações no Congresso e da compra de artefatos para os museus franceses - trata-se, neste caso, da *instituição* de um arqueólogo/sociólogo em ascensão. Cumpre destacar duas posições institucionais que já ele ocupava mais ou menos na época da viagem. A primeira delas é o já citado cargo de *attaché libre* no *Musée des Antiquités Nationale en Saint-Germain-en-Laye,* no ano de 1898. A segunda é a ocupação da cadeira de Religiões Primitivas da Europa, na quinta seção de Ciências Religiosas da *École Pratique des Hautes Études.* Instituição em que havia sido estudante alguns anos antes. Ele tinha então 31 anos e a escolha para que representasse o governo francês denota algo de seu status no

[1] Carta enviada a Salomon Reinach, no dia 31 de janeiro de 1903, em Nikko, Japão. A presente carta encontra-se nos Arquivos Salomon Reinach, depositados na Bibliothèque Méjanes, em Aix-en-Provence. O código do documento é *boîte* (caixa) 84, ff. 16-23.

[2]Sobre esta relação com os intelectuais do Oriente, vale destacar a nacionalidade destes sujeitos. Dos 41 participantes do Congresso internacional, 21 eram representantes de instituições francesas, que ocupavam ou não o território francês. Apensa 3 participantes eram de países orientais, os restantes provinham de países europeus e dos E.U.A. Entre estes congressistas, é interessante notar também como alguns trabalhavam para instituições de países do Oriente, que, por falta de pessoal e pelas relações desiguais de poder decorrentes do Colonialismo, não eram representadas por intelectuais locais. Esta constituição, no seio dos sistemas de pesquisa e ensino coloniais, podem gerar interessantes pesquisas futuras.

cenário intelectual; além disso, mostra também um certo potencial de ascensão dentro do mundo de pesquisa e ensino.

O segundo impacto desta leitura está dentro dos objetivos da construção de grandes depósitos de arquivos de materiais arqueológicos de várias partes do mundo. Vale destacar que em sua primeira aula na *École du Louvre,* Hubert fala da ajuda que seus "amigos do oriente" tiveram para a construção das séries documentais das quais os alunos iriam tratar. Visto que a Sala de Marte era uma exposição que tratava tanto de dar um quadro geral das sociedades da humanidade, quanto das antiguidades nacionais, a viagem de Hubert para o extremo-oriente, e depois ao redor do mundo, possibilitou a ele ampliar tais coleções, o que lhe deu a chance de construir esta exposição que está no arquivo permanente do MAN.

Conclusão

Ao longo deste artigo, evidenciou-se a importância da viagem ao redor do mundo realizada por Hubert, pensando-a através da ótica de um "rito de instituição", a partir do qual ele se vê em uma posição suficientemente confortável para ampliar seu leque de atuações tanto enquanto arqueólogo quanto como sociólogo. Tal esforço jamais foi deixado de lado, dado que, sobretudo no caso institucional da sociologia, não havia espaços claramente destinados a intelectuais que se dedicassem exclusivamente a essa área. Não deixa de ser interessante observar como Hubert mobiliza os conhecimentos acumulados em sua viagem, tanto em termos de contatos, quanto em termos técnicos e científicos (visita a museus, estudos sobre objetos, excursões a campos, compra de artefatos), para realizar sua obra de síntese entre a sociologia e arqueologia que é a Sala de Marte, ou Sala de arqueologia comparada do *Musée des Antiquités Nationales*.

Referências Bibliográficas

BENTHIEN, Rafael Faraco. Os durkheimianos no *Musée des Antiquites Nationales*: Sobre redes intelectuais e diálogos interdisciplinares (França, Terceira República). In: **Revista de História**. São Paulo, nº167, p. 53-74, Julho/Dezembro, 2012.

_____. Sociólogo e Arqueólogo: Henri Hubert à luz de suas resenhas. In: **Circulação de ideias e reconfiguração dos saberes**. Org. Helenice Rodrigues da Silva. Blumenau: Edifurb, 2014.

BERT, Jean-François. **Marcel Mauss et Henri Hubert: Pense et écrire à deux**. Paris: La cause des livres, 2012.

_____. *De l'utilité des recherches de sociologie descriptive dans l'Indochine Française: Un manuscript inédit de Marcel Mauss* (1902). In: ***Genèses***, n.84, p. 143-159. 2011/3.

BOURDIEU, Pierre. Os ritos de Instituição. In: **A economia das trocas linguísticas**. Trad. Sergio Miceli. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. **Meditações pascalianas.** Trad. Sergio Miceli. Rio de Janeiro. Editora Bertrand, 2001.

COLLINS, Randall. Émile Durkheim. **Quatro tradições sociológicas.** Trad. Raquel Weiss. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

HUBERT, Henri. **Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia.** Trad. Rafael Benthien e Rodrigo Turin. São Paulo: Edusp, 2016.

_____. Fragmento de Curso Inédito de Henri Hubert na *École du Louvre*. Documento não classificado e depositado nos arquivos Henri Hubert no Musée d'Archéologie Nationale. Trad. Rafael Faraco Benthien, 2015.

_____. H. Mansuy. Stations préhistorique de Somron-Seng et de Long-Prao (Cambodge). ***Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient***. Hanói, v.3, n.1. p. 86-92. 1903.

Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/befeo_0336-1519_1903_num_3_1_1197. Acessado em: 17/12/2015.

_____. ***Henri Hubert et la sociologie des religions***. Org. Jean François Bert, Rafael Faraco Benthien, Christine Lorre. Liège, Presses Universitaire de Liège . 2015.

_____, MAUSS, Marcel. **Sobre o Sacrifício**. Trad. Paulo Neves. São Paulo, CosacNaify. 2005.

_____, MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia, In: **Sociologia e Antropologia.** Trad. Paulo Neves. São Paulo, CosacNaify, (p.49-181). 2003.

LORRE, Christine. Henri Hubert (1872-1927): esse desconhecido, In: **Estudo Sumário da Representação do Tempo na Religião e na Magia**. Org. Miguel Soares Palmeira, Rafael Faraco Benthien e Rodrigo Turin. São Paulo: Edusp, 2016.

Premier Congrès International des Études d'Extrême Orient. 1902, Hanói. Atas do congresso. Disponível em: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5809327d. Acessado em: 17/12/2015.

O CORPO NOS RITOS DE PASSAGEM: UMA ANÁLISE DO RITO JURAMENTO AO SOL NO FILME UM HOMEM CHAMADO CAVALO.[1]

Arthur Ramalho Freire[2]

Resumo: Nesse artigo pretendo fazer uma breve análise de como o corpo é usado como uma ferramenta importante para o rito de passagem o Juramento ao Sol no filme o Homem Chamado Cavalo. Utilizando como ferramenta para análise a bibliografia referente a temática e o filme. A reflexão começa com Pierre Clastres onde se pretende analisar os mecanismos e significados de um ritual de passagem para depois focar no ritual de Juramento ao Sol que é mostrado no filme, e conjunto trago as demais leituras e discussões da disciplina Antropologia do corpo.

Palavras-chaves: Corpo. Rituais de passagem. Antropologia. O Homem Chamado Cavalo. Juramento ao Sol.

Introdução

Desde o começo da Antropologia a questão do contato, dos rituais, do parentesco das tradições nativas[3], e do corpo eram de interesse dos antropólogos daquela época e até hoje ainda são. Só recentemente com a antropologia abrangendo outros aspectos sociais tanto das sociedades ocidentais como das sociedades nativas é que haveria uma intensificação da problemática do corpo[4]. Nesse artigo minha intenção é fazer uma breve análise do corpo nos ritos de passagem da juventude para a fase adulta, mostrar como o corpo é uma ferramenta essencial para que esses rituais se consagrem.

[1] Trabalho para a disciplina Antropologia do corpo ministrada por Rogério Humberto Zeferino Nascimento.

[2] Graduando do 9º semestre do curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande/PB. E-mail: arthur.ramalho.freire@gmail.com.

[3] O termo nativo aqui usado refere-se a "[...] pessoa que nasce (e assim pertence ao) no lugar que o antropólogo está observando ou sobre o qual está escrevendo" (APPADURAI, 1992: p.1). O termo tradição refere-se a um conjunto de costumes, crenças, práticas.

[4] Aqui remete-se a um artigo do Csordas (Csordas, T. The Body's Career in Anthropology. In: Moore, H (ed.), Anthropological Theory Today. Polity Press 1999. Pp.172—205) no qual o autor faz um inventário da história do corpo nas Antropologia.

O interesse para essa reflexão parte primeiramente da temática da disciplina optativa Antropologia do Corpo, e consequentemente das leituras sugeridas e discussões em sala de aula, e também do inspirador filme estadunidense intitulado Um Homem Chamado Cavalo do diretor Elliot Silverstein lançado no ano de 1970. O roteiro é baseado no conto de mesmo nome do filme (A Man Called Horse), de 1968, do livro Indian Country da autora Dorothy M. Johnson. No filme o protagonista é um aristocrata inglês (Morgan), que capturado pelos índios Sioux vai ser obrigado a conviver com eles, ao decorrer do filme ele (Morgan) vai aprendendo mais da cultura dos nativos, até quando chega o momento do seu casamento com a irmã do chefe dos Sioux, para que isso ocorra o protagonista vai ter que passar por um ritual chamado Juramento ao Sol ou Voto ao Sol, para que com esse ritual, ele tivesse as marcas de guerreiro comuns entre os homens Sioux, com as marcas adquiridas ele poderia casar com a irmã do chefe dos Sioux.

Pretendo fazer uma reflexão a partir do filme já citado, começando seguindo com o Livro de Pierre Clastres "A Sociedade contra o Estado" mais precisamente um capítulo desse livro (X. Da tortura nas sociedades primitivas). Nesse capítulo Clastres vai analisar a questão da incisão de marcas nos corpos tanto de sociedades ocidentais como as sociedades nativas. Irei utilizar outros dois textos, o primeiro deles é o "Ritos de Passagem" do Arnold Van Gennnep, o autor vai nos mostrar que os ritos tem fases e que podem mudar de acordo com o contexto social do grupo, o último seria o "Processo Ritual" do Victor Turner, no capítulo intitulado "Liminaridade e "Commúnitas"", onde o autor vai trabalhar a ideia do mito, como ele se estrutura e como se divide.

Baseado em uma visão do senso comum, os ritos de passagem são para testar fisicamente o iniciado? Todo o sofrimento imposto nos ritos de passagem é para testar o quanto o iniciado é confiante? Aguentar todo o rito, calado e sem sinais de dor é demonstrar o quanto você está comprometido com os demais? O objetivo da tortura seria para aumentar ou fortalecer a imagem do iniciado para os demais? O rito de passagem tira o iniciado do papel de outsider e o coloca dentro da tradição nativa? Portanto, o rito de passagem é algo importante para o homem nas tradições nativas, no caso desse artigo se torna importante para o protagonista do filme fazer parte dos Sioux através de inscrições no corpo, pois o mesmo precisa dela para viver em sociedade.

> O rito, assim, também enquadra – na sua coerência cênica grandiosa ou medíocre – aquilo que está aquém e além da repetição das coisas "reais" e "concretas" do mundo rotineiro. Pois o rito igualmente sugere e insinua a esperança de todos os homens na sua inesgotável vontade de passar e ficar, de esconder e mostrar, de controlar e libertar, nesta constante transformação do mundo e de si mesmo que está inscrita no verbo viver em sociedade. (MATTA, 1977)

O silêncio e o sofrimento, nos ritos de passagem da juventude para a fase adulta

Toda tradição seja ela nativa ou ocidental tem seus rituais de iniciação com seus significados, nesse artigo vou me dedicar a refletir sobre essa temática dos ritos de passagem da fase jovem para a fase adulta, quais técnicas, elementos, e significados atribuídos a esses rituais. A intenção desse artigo é fazer uma análise de maneira analítica seguindo o pensamento de Clastres[1].

> É muito extenso o número de sociedades primitivas que mostram a importância por elas atribuída ao ingresso dos jovens na idade adulta através da instituição dos chamados ritos de passagem. Esses rituais de iniciação constituem muitas vezes um eixo essencial, em relação ao qual se ordena, em sua totalidade, a vida social e religiosa da comunidade. Ora, quase sempre o rito iniciatório considera a utilização do corpo dos iniciados. É, sem qualquer intermediário, o corpo que a sociedade designa como único espaço propício a conter o sinal de um tempo, o traço de uma passagem, a determinação de um destino. Em qual segredo inicia o rito que, por um momento, toma completa posse do corpo do iniciado? Proximidade, cumplicidade do corpo e do segredo, do corpo e da verdade revelada pela iniciação: o reconhecimento disso leva a precisar a interrogação. Por que é necessário que o corpo individual seja o ponto de encontro do éthos tribal, por que o segredo só pode ser comunicado mediante a operação social dos ritos sobre o corpo dos jovens? O corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo. Natureza desse saber transmitido pelo rito, função do corpo no desenrolar do tiro: dupla questão em que se resolve o problema do sentido da iniciação. (CLASTRES, 1974, p.125-126)

Cada tradição nativa é diferente, tem seu jeito, significados e técnicas de se fazer os rituais de passagem, mas em grande maioria na perspectiva de Clastres, esses rituais têm como objetivo o sofrimento (CLASTRES, 1974) chega-se ao ponto de provocar uma dor até se tornar totalmente insuportável, o iniciado não pode demostrar sinais de fraqueza, aspecto de dor, se tratando de um ritual de passagem para a vida adulta que se terá grande responsabilidades, tem que se demostrar sua força e o mais importante, em silêncio. Clastres vai afirmar que "Poder-se-iam multiplicar ao infinito os exemplos que seriam

[1] CLASTRES, Pierre. Da tortura nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política. São Paulo: Francisco Alves, 1974. p. 123-131.

unânimes em nos ensinar uma única e mesma coisa: nas sociedades primitivas, a tortura é a essência do ritual de iniciação." (CLASTRES, 1974: p.127). O autor irá se perguntar:

> Mas essa crueldade imposta ao corpo, será que ela não visa avaliar a capacidade de resistência física dos jovens, a tornar a sociedade confiante na qualidade dos seus membros? Seria o objetivo da tortura no rito apenas fortalecer a oportunidade de demonstração de um valor individual? (CLASTRES, 1974, p.127)

Respondendo às perguntas do Clastres, determinar uma resposta totalizante, que universalize conceitos e significados da grande diversidade das tradições nativas, seria empobrecer a temática e a cultura desses nativos, reduzir infinitamente o alcance de seu propósito e o ensinamento de cada tradição tem a passar com seus ritos de passagem.

É perceptível que o corpo é um instrumento importante para as tradições nativas – ressaltando que para cada tradição nativa tem um significado diferente – cada tradição carrega a função do sofrimento de maneiras diferentes e os ensinamentos passados aos indivíduos que se iniciam, portanto dentro do contexto dos rituais de iniciação, a marca no corpo é uma forma do não esquecimento por parte do iniciado, e uma enunciação para os demais daquela tradição nativa que naquela(s) marca(s) estivessem o recardo "eu não sou mais imaturo", a dor é outro aspecto importante nesses rituais, mas não é qualquer dor, é o máximo de dor que se consiga provocar no sujeito. Para ilustrar esses aspectos um breve relato de George Catlin de um dos rituais entre os índios Guaiaqui:

> ...O primeiro médico levantava entre os dedos cerca de dois centímetros de carne, que ele perfurava de um lado a outro com a sua faca de escalpar, cuidadosamente morsegada, a fim de tornar a operação mais dolorosa. Continua. [...] os carrascos aproximavam-se; examinavam-lhe o corpo, escrupulosamente. Para que o suplício cessasse, era preciso que ele estivesse, segundo dizem, inteiramente morto, isto é, desmaiado. (CLASTRES, 1974, p.128)

Ao término de um ritual de iniciação como esse descrito, fica evidente para os demais nativos que o jovem é corajoso, pois o silêncio é oposto ao sofrimento, ou seja, passar por todo esse sofrimento, aguentar toda essa dor, e não apresentar aspectos de dor e o mais importante aguentar tudo isso calado, depois disso tudo fica as cicatrizes, as excreções provocadas pelos cortes ou incisões na pele. Para Clastres "Um homem iniciado é um homem marcado" (CLASTRES, 1974: p.128)

Clastres vai dizer que o objetivo desses rituais de passagem é:

> (...) em seu momento de tortura, é marcar o corpo: no ritual iniciatório, a sociedade imprime a sua marca no corpo dos jovens. Ora, uma cicatriz, um suco, uma marca são indeléveis. Inscritos na profundidade da pele, atestarão para sempre que, se por um lado a dor pode não ser mais do que uma recordação

> desagradável, ela foi sentida num contexto de medo e de terror. A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança – o corpo é uma memória. (CLASTRES, 1974, p. 128)

Com as marcas não se perde a memória tanto do sofrimento que se passou como de quem você se tornou e com essas marcas o iniciado passa a ter uma segurança de que pertence a tradição nativa, pois agora será demandado tarefas que antes não era (esse aspecto vai variar de tradição para tradição), para o autor "A resistência pessoal, proclamar um pertencimento social: tais são as duas funções evidentes da iniciação como inscrição de marcas sobre o corpo" (CLASTRES, 1974, p.129)

Por fim, o autor vai trazer a importância dessas marcas na vida social dos nativos, que o silêncio durante o ritual é um sinal de aceitação do papel que a partir dali eles terão que desempenhar, o silêncio do jovem para o restante dos nativos é um sinal que ele está pronto para desempenhar esse papel. Outro aspecto importante desses rituais nas tradições nativas é que essas marcas desempenham o papel de lei. A lei nas tradições nativas são para igualar a todos, com as marcas em seu corpo se sabe que você é igual a todos, ou seja:

> A sociedade dita a sua lei aos seus membros, inscreve o texto da lei sobre a superfície dos corpos. Supõe-se, pois, que ninguém se esquece da lei que serve de fundamento à vida social da tribo. [...] A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia (CLASTRES, 1974, p.129 e 130)

E por fim, as marcas no corpo devido ao ritual de iniciação causa "...o desejo de fidelidade à lei, a vontade de ser, sem tirar nem pôr, igual aos outros iniciados" (CLASTRES, 1974, p.130)

Nas tradições nativas, a lei vai ser impressa no corpo, para Clastres as marcas que ficam com os ritos de passagem é o texto inscrito da lei tribal, é escrita sobre o corpo (CLASTRES, 1974). Ainda seguindo a perspectiva de Clastres a lei nas comunidades tribais seriam para igualar a todos e ao mesmo tempo uma negação ao Estado moderno, a lei ao ser escrita no corpo, não separa, pois é inscrita em um espaço de não separação, que é o próprio corpo.

Vale salientar a atualidade do tema, pois não só as tradições nativas possuem ritos de passagem. As sociedades ocidentais também possuem ritos de passagem, como mostra a autora Alessandra El Far (2007) no seu artigo intitulado "Ritos de passagem". Ela vai fazer uma análise de maneira breve dos ritos de passagem nas tradições nativas, passando pela

literatura clássica sobre o tema, e a posteriori ela vai analisar como se configura esses ritos de passagem na sociedade ocidental. Ela vai dizer que esses:

> (...) ritos de passagem nas tribos indígenas reforçam o aspecto central da comunidade, o que poderíamos pensar sobre os jovens que vivem nas sociedades complexas, urbanizadas, fortemente marcadas pelo individualismo e pelas fronteiras restritas do núcleo familiar? Onde poderíamos encontrar, nas grandes cidades, os chamados ritos de passagem para a vida adulta? [...] em uma sociedade fragmentada, hierarquizada, capaz de comportar distintas manifestações culturais, esses rituais apenas podem ser identificados e apreendidos na trajetória individual de cada adolescente. Conforme a história de vida, as relações familiares, a situação financeira, as crenças religiosas e os laços de sociabilidade, cada jovem armazenará em sua experiência de vida algum tipo de evento simbólico que sinalizará sua entrada no mundo adulto. Por exemplo, o vestibular, o trote, o serviço militar, o culto religioso ou até a maternidade precoce. (FAR, 2007, p.17)

Um Homem Chamado Cavalo e o uso do corpo no rito de passagem Juramento ao Sol

O filme começa com a seguinte mensagem, contextualizando a produção do mesmo: "Os rituais encenados foram documentados a partir de cartas e quadros de George Catlin, Carl Bodmer e outras testemunhas oculares da época. A prática do Voto ao Sol foi proibida pelo Governo dos Estados Unidos em fins de 1800." (Um Homem Chamado Cavalo (A Man Called Horse), 1970, EUA. Direção: Elliot Silverstein. Com: Richard Harris.). Durante o processo de colonização da América do Norte os nativos americanos entraram em conflito com diversos povos europeus o que fez que no filme Morgan fosse capturado pelos Sioux.

O filme mostra a imersão do homem branco na cultura nativa, mas esse fato não acontece de maneira fácil, para ser aceito entre os nativos o protagonista Jonh Morgan sofre bastante. O inglês é um aristocrata, que cansado de sua vida bucólica vai procurar aventura junto aos selvagens. O filme começa com o Morgan (protagonista do filme) caçando, quando alguns índios Sioux escutam os tiros e vão ao seu encontro. Morgan está vestido com um casaco marrom por debaixo uma blusa branca, calça cinza e uma bota, usa um chapéu escuro e um lenço branco em volta do pescoço.

Ele vai dizer que percorreu meio mundo a grandes custos, só para caçar uma ave diferente, seu capanga (que ele comprou) Joe o pergunta se não teria nada melhor para fazer? E Morgan responde que não, nas suas palavras: "Há cinco anos que não tenho nada melhor para fazer" e ainda diz que tinha uma vida de caçador na Inglaterra pois ele tinha

uma vida fácil: “Títulos de família, bens de família, posição de família, tudo apanhado, tudo herdado.”

Ele se encontra em uma espécie de acampamento com três ajudantes que ele comprou para lhe ajudar nessa “expedição” e a todo momento os Sioux os observam. Os Sioux atacam o acampamento matam os três capangas de Morgan, arrancam seus escalpos, que é uma tradição dos Sioux. Vão capturar o Morgan enquanto ele tomava banho em um lago próximo ao acampamento, um índio Sioux parte para cima dele para mata-lo e recebe a ordem do Chefe Sioux para retira-lo da água. Agora ele está despido e colocado na mesma condição de um cavalo, o que vai evidenciar isso é quando o chefe dos Sioux coloca a mão no cavalo e diz uma palavra no idioma Sioux, ele vai repetir o mesmo gesto com o Morgan. Ele vai ser dado de presente a uma índia velha Sioux (mãe do chefe Sioux). Morgan vai ser colocado junto com os cachorros do lado de fora da casa da índia e colocado para trabalhar com as mulheres da sociedade nativa, em seus afazeres domésticos.

Ao chegar na aldeia com um índio Sioux morto, sua mãe vai chorar sobre seu corpo e imediatamente puxa uma faca e corta um de seus dedos, o que parece ser uma tradição Sioux. Essa mesma índia Sioux tem outro filho morto, ficando assim sozinha então seus bens são distribuídos ao demais e sua casa é destruída. Em uma ocasião Morgan pergunta a Batise o porquê a velha está naquelas condições e ele responde que, mulher sozinha entre os Sioux é esquecida, nas palavras de Batise: “Sem proteção ninguém querer saber, cortar dedo, procurar carniça, inverno chegar ela morrer.”

Os índios Sioux não reconhecem nele um traço humano e Morgan não reconhece nos índios esse traço de humano. De forma gradativa, ele vai tentando conquistar os que ali vivem como é perceptível nessa analogia da casa de Van Gennep, de forma gradativa que Morgan vai entrando no mundo dos Sioux, porque

> Todo indivíduo ou grupo que por seu nascimento ou por qualidades especiais adquiridas não têm direito imediato de entrar numa casa determinada desta espécie e instalar-se em uma destas subdivisões encontram-se assim em um estado de isolamento, que toma duas formas, encontradas separadamente ou combinadas. São fracos por estarem fora desta sociedade especial ou geral; são fortes por estarem no mundo sagrado uma vez que esta sociedade constitui para seus membros o mundo profano. Daí o diverso comportamento das populações, algumas das quais matam, roubam, maltratam o estrangeiro se outras formalidades, enquanto outras populações temem o estrangeiro, tratam-no com deferência, utilizam-no como um ser poderoso ou tomam contra ele medidas de defesa mágico-religiosas. (VAN GENNEP, 1977, p. 123)

O aristocrata inglês ao chegar na comunidade dos Sioux, não consegue entender muito do cotidiano, das atividades e do que falam os índios, ele vai estranhar tudo daquele universo. Ele vai conhecer Batise que é de outra tradição nativa, prisioneiro dos Sioux a cinco anos, tem o pai francês e a mãe índia pura, sua família foi toda morta pelos Sioux e ele vai se fingir de maluco pois em suas palavras: "índios não matar maluco, maluco não caçar, não trabalhar" ele vai viver na margem, também vai ser um outsider (ELIAS; SCOTSON, 2000), até porque ele também é um capturado.

Então vai ser Batise que vai fazer essa desmitificação do mundo Sioux para Morgan, vai até fazer o papel de tradutor. Batise não é iniciado, por se tratar de um prisioneiro mas domina a língua dos Sioux, ele vai mediar/traduzir desde situações do cotidiano a desmistificar/explicar a sociedade dos Sioux para Morgan. Quando Morgan chega para comprar a sua esposa, irmã do chefe dos Sioux, é Batise que vai traduzir/mediar a conversa e explicar o que o Morgan tem de fazer para casar com ela.

Quando essa relação é estabelecida o inglês consegue perceber mais da vida dos Sioux, de como são construídas as relações na comunidade. Nessa ideia de outsiders Norbet Elias vai dizer que

> Assim, nessa pequena comunidade, deparava-se com o que parece ser uma constante universal em qualquer figuração de estabelecidos- outsiders: o grupo estabelecido atribuía a seus membros características humanas superiores; excluía todos os membros do outro grupo do contato social não profissional com seus próprios membros; e o tabu em torno desses contatos era mantido através de meios de controle social como a fofoca elogiosa \praisegassip], no caso dos que o observavam, e a ameaça de fofocas depreciativas \blamegoxsip\ contra os suspeitos de transgressão. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.20)

O John Morgan, no filme, consegue subverter seu papel entre os nativos quando dois nativos de outra tradição tentam invadir os Sioux, como os homens adultos tinham saído para desempenhar seu papel, ele era o único homem adulto que teria condições de lutar para defender os demais. Ele luta com esses nativos, sai vitorioso desse combate, e leva para a comunidade os cavalos e os escalpe dos nativos inimigos (tradição Sioux), com essa atitude que para a os demais da tradição nativa, significou um ato de coragem e bravura e que agora se podia confiar nesse estrangeiro, agora ele consegue o status de guerreiro (não de imediato como ele imaginava que seria), mas para concretizar ele teria que ter as marcas através do Juramento ao Sol, mas antes ele passa pelo voto de coragem.

O rito Voto de Coragem é realizado antes do Juramento ao Sol consiste em ficar ao sol o dia todo, a noite toda, até o sol voltar outra vez depois sofrer muita dor, o objetivo de saber o porquê o Juramento ao Sol é importante.

- BATISE: “Sem dor, nada de bom nascer, até a semente rebentar para fazer a erva”

- Morgan: “Voto para provar minha coragem e suportar todos os testes de dor.”

O Juramento ao Sol (Voto ao Sol) acontece no Tapee Wakar: a tenda sagrada. Batise também entra para mediar/traduzir o ritual. Antes do rito Morgan vai dizer “Para mim vocês eram todos maus, ferozes, ignorantes, supersticiosos, feios, uns selvagens incultos.” Enquanto para os Sioux Morgan era apenas um animal, um cavalo (isso explica o fato de nenhum reconhecer no outro um traço de humanidade no outro). Esse rito consistia em Morgan ficar suspenso, como uma estrutura presa um pouco acima dos seus peitos por várias horas, até que sua pele rompesse e finalmente ficassem as marcas. São essas marcas que vão dar a ele o status de guerreiro e que agora, todos vão confiar nele, o sentido desse ritual explica Van Gennep “Observaremos que em toda cerimônia a flagelação tem claramente em primeiro lugar o sentido de um rito de separação e depois de um rito de agregação.” (VAN GENNEP, 1977: p.156)

É importante ressaltar as características desses ritos de passagem segundo o Victor Turner, os ritos vão ter as seguintes características

> (...) ritos de passagem ou de "transição" caracterizam-se por três fases: separação, margem (ou "limen", significando "limiar" em latim) e agregação. A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo "ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um "estado"), ou ainda de ambos. Durante o período "limiar" intermédio, as características do sujeito ritual (o "transitante") são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregacão ou reincorporação), consuma- se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e "estrutural", esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam "Os incumbidos de urna posição social, num 'sistema de tais posições. (TURNER, 1974; p.116-117)

O ritual de passagem Juramento do Sol que acontece no filme (como já mencionei anteriormente), compreende em ficar pendurado através de cordas que se prendem ao seu peito, causando dores insuportáveis, aqui aparece os três elementos importantes nesses rituais de passagem, o primeiro que é causar uma dor extrema até que o indivíduo – nesse

caso o John Morgan – desmaie, o segundo elemento é suas expressões de dor que não podem aparecer, a última seria o silêncio, elementos esse que demostram confiança para a tradição nativa, que se ele conseguisse passar por todo esse ritual, ele conseguiria fazer parte dessa tradição nativa. Por consequência Morgan no final do filme, vai acabar se tornando líder dos Sioux. O ritual de iniciação é:

> Uma pedagogia que vai do grupo ao indivíduo, da tribo aos jovens. Pedagogia de afirmação, e não diálogo: é por isso que os iniciados devem permanecer silenciosos quando torturados. Quem cala consente. Em que consentem os jovens? Consentem em aceitar-se no papel que passaram a ter: o de membros integrais da comunidade. Nada falta, nada sobra. E estão irreversivelmente marcados como tais. Eis, portanto, o segredo que, na iniciação do grupo, é revelado aos jovens: "sois um dos nossos. Cada um de vós é semelhante a nós, cada um de vós ocupa entre nós o mesmo espaço e o mesmo lugar: conservá-lo-eis. Nenhum de vós nos é inferior, nem superior. E não vos podereis esquecer disso. As mesmas marcas que deixamos sobre o vosso corpo vos servirão sempre como uma lembrança disso. (CLASTRES, 1974: p.129)

Conclusão

Fazendo uma análise mais antropológica dos ritos de passagem de modo geral, percebemos aspectos importantes e relevantes para que esses ritos se consagrem. Levando em consideração a diversidade cultural das tradições nativas, cada tradição tem seu rito de passagem, que são elaborados de acordo com o contexto da cultura, seus significados e o aprendizado que cada rito vai passar para o iniciado e cada tradição terá suas técnicas para realizar os ritos de acordo com os materiais disponíveis no território que eles habitam. Ao se iniciar, ou seja, quando se passa do mundo jovem para o mundo adulto, além das marcas, vem as responsabilidades que agora o recém iniciado terá, e também a maior confiança que os demais iniciados terão. Então, no final de tudo, passar por todo esse sofrimento, suportando a dor calado, sem demostrar sinais da dor que é imposta nesses rituais, é uma questão de honra e de que você quer participar do mundo social de sua tradição nativa, deixar de ser um outsider (ELIAS; SCOTSON, 2000).

Outro aspecto muito importante nesses ritos de passagem nas tradições nativas, é que a inscrição dessas marcas no corpo, vão também servir como um registro da lei nativa, todos se igualam, diferente das sociedades pós modernas, no qual as leis são para segregar, separar e colocar a margem, expor as diferenças no lugar de subtrai-las. Segundo Clastres essas marcas sobre o corpo são o texto inscrito da lei nativa, é uma escrita sobre o corpo

(CLASTRES, 1974). Outro aspecto da lei nas tradições nativas é a recusa do Estado moderno, as marcas nos corpos igualam a todos e é como se dissesse que ali, naquela tradição, ninguém teria desejo ao poder nem o desejo de ser submisso.

Por fim o que se observa como objetivo com esses rituais de passagem, os aspectos citados anteriormente servem de certa medida, para provar a resistência do iniciado, já que esse rito seria uma passagem para a vida adulta, a vida de guerreiro, se o iniciado aguenta essas dores e da forma que tem que aguentar (em silêncio e sem expressar aspectos de dor), ele estaria pronto para proteger a sua tradição nativa, por exemplo. Não só a resistência é testada, a confiança é outro aspecto importante, ao passar por esse ritual, estaria ali um sinal que os demais irão confiar em você, você possui as marcas. Por fim, todo o sofrimento, dor, marcas, que são obtidas através desse ritual terão seus significados para os nativos como um todo, desde provar sua competência física a participar do mundo social adulto, mostrar para os demais que todo aquele sofrimento que o iniciado suportou serve para que todos os respeite como um guerreiro adulto e não mais como um outsider, como no caso do Morgan no filme.

> "Sem dor nada de bom nasce. Até a semente se rasga para brotar." (Um Homem Chamado Cavalo (A Man Called Horse), 1970, EUA. Direção: Elliot Silverstein. Com: Richard Harris.)

Referências bibliográficas

APPADURAI, Arjun. "Colocando a hierarquia em seu lugar" Tradução por Claudia Barcellos Rezende do original: Putting Hierarchy in its Place, por Arjun Appadurai. In: MARCUS, George E. (org.). **Rereading Cultural Anthropology**. Durham and London, Duke University Press, 1992.

CLASTRES, Pierre. Da tortura nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política**. São Paulo: Francisco Alves, 1974. p. 123-131.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FAR, Alessandra El. Ritos de passagem: Eventos simbólicos marcam a adolescência urbana, à semelhança dos ritos de passagem nas culturas indígenas. **O Olhar Adolescente: Mente e Cérebro,** São Paulo, v. 4, n. 1, p.14-21, 2007.

MATTA, Roberto da. Apresentação. In: VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 11-21

UM HOMEM Chamado Cavalo. Direção de Elliot Silverstein. Produção de Frank Brill, Sandy Howard. Roteiro: Jack Dewitt, Dorothy M. Johnson. [s.i]: Cinema Center Films, 1970. (114 min.), DVD, son., color. Legendado.

TURNER, Víctor W.. Liminaridade e "Commúnitas". In: TURNER, Víctor W.. **O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura**. Petrólopis: Vozes, 1974. p. 116-160. Tradução de Nancy Campi de Castro.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.. Petrópolis: Vozes, 1977. 181 p. Mariano Ferreira.

OS GRUPOS SOCIAIS DENTRO DE UMA POLÍTICA JUDICIALIZADA: UMA BUSCA POR DIREITOS[1]

Bruno Monteiro Duarte[2]

Resumo: O presente trabalho almeja desenvolver uma análise dos grupos sociais[3] que acionam o Poder Judiciário para adquirir ou proteger seus direitos, caminho atípico da tradicional busca por representação legislativa, configurando, deste modo, uma judicialização da política. Como forma de sintetizar a discussão, focalizaremos o trabalho em dois grupos sociais específicos e, em certos sentidos, antagônicos. São eles: a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT). Tal escolha foi feita devido à alta atividade de ambos os grupos nos mecanismos de participação jurídica, como *amicus curiae* e audiências públicas.

Palavras-Chave: Judicialização da Política; STF; Grupos Sociais.

Introdução

Pode-se dizer que, atualmente, a política brasileira vivencia um contexto de judicialização, isto é, parte importante de seus embates e suas decisões não se passa exclusivamente nos âmbitos dos Poderes Executivo e Legislativo, mas também no Judiciário, que aparece como um novo ator promotor e defensor de direitos[4]. Mesmo que alguns

[1] Trabalho apresentado como parte das exigências da disciplina de Política Brasileira II da Universidade Federal de Viçosa, ministrada pela Profª Dra. Daniela Leandro Rezende. Agradecimentos especiais ao Prof. Dr. Igor Suzano Machado, pela orientação, dedicação e por ter me inserido nessa área de pesquisa.

[2] Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Viçosa.
E-mail: bruno.duarte@ufv.br

[3] Para melhor compreensão, utilizo o conceito de *grupo social* como definido pela Young, no qual *grupo social* não é um conjunto de indivíduos com características comuns, mas sim um sentimento de identidade (YOUNG, 1990, p. 44).

[4] Nesse sentido ver: WERNECK VIANNA, L.; BURGOS, M. B.; CARVALHO, M. A. R. de; MELO, M. P. C. *A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1999. 272 p.

autores questionem esse enquadramento[1], é difícil negar o protagonismo que o Poder Judiciário, mais nitidamente incorporado na figura do Supremo Tribunal Federal (STF), tem assumido em questões controversas, que antes seriam restritas ao âmbito legislativo.

Nesse sentido, a presença na arena judiciária passa a ser estrategicamente relevante para atores políticos e grupos sociais que pretendem buscar e efetivar suas vontades, uma vez que não conseguem compor um grupo majoritário nas instâncias legislativas. Assim, a sociedade civil tende cada vez mais acionar o Judiciário para efetivar e proteger seus direitos, com base na Carta Magna de 1988.

Portanto, o presente trabalho busca analisar a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT), partindo de uma metodologia de análise das diversas lutas de ambas as entidades no ambiente jurídico, e suas respectivas relações com os operadores do Direito. Assim sendo, serão exploradas as participações da CNBB e da ABGLT nos mecanismos de controle de constitucionalidade das leis (ADI, ADPF e ADC)[2], e suas respectivas atuações nos julgamentos no papel de *amicus curiae*[3] e durante as falas nas audiências públicas[4] promovidas pelo Supremo Tribunal Federal. Estes dados foram obtidos através do sítio do Supremo Tribunal Federal (www.stf.gov.br). Serão estudados também, como dados

[1] Nesse sentido ver: KOERNER, A.; INATOMI, C. C.; BARATTO, M. Sobre o Judiciário e a judicialização. In: MOTTA, L. E.; MOTA, M. (Org.) *O Estado Democrático de Direito em Questão:* teorias críticas da judicialização da política. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011. p. 149-180.

[2] A Ação Declaratória de Constitucionalidade (ADC) tem por finalidade confirmar a constitucionalidade de uma lei federal. O objetivo da ADC é garantir que a constitucionalidade da lei não seja questionada por outras ações. A Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) tem por finalidade declarar que uma lei ou parte dela é inconstitucional, ou seja, contraria a Constituição Federal. A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) é um tipo de ação que tem por objeto evitar ou reparar lesão a preceito fundamental, resultante de ato do Poder Público. Tal norma deve ser municipal ou anterior à Constituição de 1988. Todas as três ações são ajuizadas exclusivamente no STF, e somente os seguintes agentes podem propor estas ações: Presidente da República; Mesa do Senado Federal; Mesa da Câmara dos Deputados; Mesa da Assembleia Legislativa ou da Câmara Legislativa do Distrito Federal; Governador de Estado ou do Distrito Federal; Procurador-Geral da República; OAB; Partido político com representação no Congresso Nacional; Confederação sindical ou entidade de classe no âmbito nacional.

[3] De acordo com o Glossário do STF, *Amicus curiae* (amigos da corte) é uma intervenção assistencial em processos de controle de constitucionalidade por parte de entidades que tenham representatividade adequada para se manifestar nos autos sobre questão de direito pertinente à controvérsia constitucional. Não são partes dos processos; atuam apenas como interessados na causa. Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/glossario/verVerbete.asp?letra=A&id=533. Acessado em 24/03/2016.

[4] As audiências públicas no âmbito do Poder Judiciário foram regulamentadas pela Emenda Regimental 29/2009. Nos termos dos arts. 13, XVII, e 21, XVII, do Regimento Interno, as audiências públicas têm como finalidade "ouvir o depoimento de pessoas com experiência e autoridade em determinada matéria, sempre que entender-se necessário o esclarecimento de questões e/ou circunstâncias de fato, com repercussão geral e de interesse público relevante debatidas" no Tribunal.

complementares, os posicionamentos públicos destas entidades frente à situações de conflitos sociais que requer do STF uma solução.

Posto isto, será dada maior ênfase nas atividades das duas entidades em três processos específicos julgados pela Suprema Corte, são eles: ADPF 54/2012, que pretendia criminalizar a antecipação terapêutica de parto nos casos de anencefalia. ADI 4277 e ADPF 132 de 2011, que solicitava o reconhecimento da união estável para casais do mesmo sexo. Por fim, ADI 3510/2008 que pedia o fim das pesquisas com células-tronco embrionárias.

Judicialização da política

O sociólogo Werneck Vianna (2010) caracteriza a Constituição Federal de 1988 como resultado de um processo de transição do regime militar para o atual período democrático. Desta forma, não podemos compreender a nossa Carta Magna partindo da chave clássica das constituições que são fruto de movimentos revolucionários, mas sim construída em um ambiente de negociação, no qual, encontramos continuidades (nas questões agrárias, por exemplo) e rupturas (como as inovações na legislação referente à temática social). Nesse cenário surge o direito, suas instituições e procedimentos como forma de mobilizar a cidadania e construir um espírito republicano na nascente República brasileira.

Hirschl (2004 *apud* ARANTES, 2013) demonstra que existem seis grandes fases do processo de expansão da judicialização nos países por meio da constitucionalização. O Brasil, assim como Portugal e Espanha, encontra-se na terceira etapa da judicialização. Datada em 1970, essa fase é classificada pelo autor como transição singular, remetendo ao processo de transição de países em regime autoritários para a democracia. Nesse sentido, a Carta magna de 1988 foi produzida em um contexto de reabertura política, um período de transição de décadas de autoritarismo, para um sistema político democrático.

Em 1988 o sistema jurídico brasileiro sofreu algumas mutações influenciadas pelos países europeus e pelos Estados Unidos. Surge assim a ação civil pública[1], que abre espaço

[1] A ação civil pública foi criada pela Lei 7.347/85, sendo disciplinada por essa lei e pelos dispositivos processuais do Código de Defesa do Consumidor. Ela é um instrumento processual, de ordem constitucional, destinado à defesa de interesses difusos e coletivos. As entidades que têm legitimidade para propor a ação, de acordo com o artigo 5º da Lei 7.347/85, são: o Ministério Público; a Defensoria Pública; a União, os Estados, o Distrito

para que direitos coletivos possam ser legitimados frente ao Judiciário, provocando uma facilitação no seu acesso pelo cidadão. Outra medida construída nesse contexto é a *judicial review*, típico mecanismo de controle norte americano, e copiado por vários países ocidentais, ele permite aos juízes fiscalizar a constitucionalidade das leis. Tais medidas provocaram uma aproximação do Judiciário ao poder político, sendo ele o novo ator na expressão da vontade soberana.

Toda essa conjectura é construída no *welfare state*, e com o seu declínio torna-se um lugar vazio na onda neoliberal. Essa ausência será ocupada pelas instituições do Judiciário, que ganha um papel de protetor dos indivíduos desprotegidos na nova ordem neoliberal. Sendo assim, Garapon (1999) cria a metáfora do Judiciário como um muro das lamentações da cena contemporânea. Tal cenário surge em um momento em que os partidos políticos e os sindicatos se encontram debilitados e o Estado se esquiva das obrigações sociais. Uma análise distinta desta é produzida por Arantes (2013), que defende a tese de que países em situação de fragilidade política e instituições políticas inconsolidadas, produzem mecanismos de fortalecimento do poder Judiciário como defesa ao autoritarismo.

Contudo, na Assembleia Constituinte de 1988, os legisladores originários tiveram a preocupação de colocar o Poder Judiciário como um local de democracia participativa, aberto à sociedade. Sendo assim, a judicialização da política e das relações sociais, fenômeno emergente em democracias ocidentais, não pode ser responsabilizada apenas a um suposto ativismo judicial, mas tem suas raízes na ação do legislador ordinário, e primeiramente no legislador constituinte.

Com a vitória da campanha do neoliberalismo nas urnas em 1989, o Judiciário assume um papel de engenheiro social ou de terapeuta. A sociedade civil fazendo uso de mecanismos de controle de constitucionalidade, Ações Civis Públicas ou Ações Populares, buscava proteção no Judiciário. Logo, ele é identificado como um substituto funcional do *welfare state*.

O Poder Judiciário passou ocupar os espaços vazios deixados pelos legisladores ordinários, e o STF tem se comportado como uma agência de legitimação da judicialização

Federal e os Municípios; autarquias, empresas públicas, fundações e sociedades de economia mista; a OAB; as associações; e as entidades e órgãos da administração pública.

da política. A ascensão deste novo ator no cenário político brasileiro causa, muitas vezes, irritações referentes ao que tange a matéria econômico-financeira. Nesse sentido, para Werneck Vianna, "têm-se chamado de judicialização da política o exercício por parte de tribunais ou de cortes de justiça, [...] do controle de constitucionalidade das leis e dos atos do Poder Executivo" (VIANNA, 2013, p. 207).

Continuando, Werneck Vianna (1999) pontua a existência de duas correntes interpretativas do processo de judicialização da política: substancialista e procedimentalista. No eixo substancialista, temos autores como Cappelletti e Dworkin. Para essa corrente, a judicialização é um processo arriscado, mas que é interessante como forma de desenvolver a igualdade. De acordo com Dworkin, compete ao Judiciário deliberar sobre a constitucionalidade de uma lei, pois o Judiciário tem como função a proteção da democracia e dos direitos individuais, impedindo uma possível ditadura da maioria produzida pelo Poder Legislativo.

Em contrapartida, os procedimentalistas, eixo que tem como representante Garapon, Habermas e John Hart Ely, veem a judicialização como conquista sociais do Estado de Bem-Estar Social, porém corremos o risco de desestimular reivindicatória da cidadania social, gerando uma cidadania passiva e clientelista. Para os procedimentalistas, dever-se-ia valorizar uma formação ativa da cidadania, recuperando o sentido original de soberania popular.

À vista disso, Eisenberg (2003) argumenta que o nosso direito é *autopoético*[1] e tão elaborado quanto dos EUA e dos países europeus. Porém, o ele é vítima de uma grande desigualdade social, não vivida pelos países do norte. Assim sendo, a incompletude do direito é suprida pela judicialização da política, mas longe de uma possível superjudicialização, sendo a politização do judiciário um contrapeso as práticas conservadoras da classe política e econômica. Portanto, Eisenberg classifica o nosso direito como moderno, equivalente ao do primeiro mundo, pois ele foi formalizado, e sua formalização acarretou crises semelhantes as dos países desenvolvidos.

[1] Para compreensão desse conceito, ver teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann.

Representação Política: CNBB e ABGLT

Dentro da Democracia comunicativa ou deliberativa é debatido, constantemente, o problema causado pelas regras da representação. A sua consequência é a exclusão de grupos sociais que não são devidamente representados nos organismos de tomadas de decisão, assim como na cobertura dos meios de comunicação. Portanto, em uma sociedade plural e diversificada os representantes formais e informais centralizam as vontades dos cidadãos.

Pitkin (1971) sugere que a autorização é um importante indício de representação. Nesse sentido, para que uma pessoa represente um grupo social, ela precisa estar autorizada a falar. O exemplo mais comum, e mais visível, de autorizar a representação é a eleição, mas não o único.

É difícil negar que os membros de grupos sociais minoritários estão sub-representados nas democracias contemporâneas. Essa ausência de representação de grupos sociais minoritários, na forma de conselhos corporativos, cadeiras parlamentares, comissões, entre outros, produz um *defits* de direitos e benefícios requeridos por grupos minoritários. Nesse sentido, esta tensão tem indo rumo a um Judiciário.

De acordo com Young (2006), uma forma importante de promover maior inclusão de membros dos grupos sociais sub-representados se dá por meio de dispositivos políticos destinados especificamente a aumentar a representação. No entanto, tal dispositivo está ausente nas instituições políticas brasileiras quando se refere do grupo LGBTT. Ao encontro disto, Phillips vai defender que não basta acabar com as barreiras formais à inclusão, por exemplo, concedendo direitos iguais. Mas é necessário incorporar os grupos minoritários nas instituições políticas de tomada de decisão (PHILLIPS, 1999, p.35).

Para alguns autores, o que legitima um representante é o fato de que ele é autorizado a atuar. Outros destacam que um legítimo representante deve ser responsável por prestar contas perante seus eleitores, pois, caso contrário, o político estará simplesmente agindo por si mesmo, e não representando. Neste sentido, o representante está autorizado a agir, mas suas ações estão sempre em análise. Nesta lógica, o representante age por si próprio, mas antecipando o momento de prestar contas.

Mesmo que em muitos sistemas de representação a única forma de efetivar a prestação de contas seja por meio da reeleição, as duas entidades sob análise, produzem ótimos resultados para o regime democrático brasileiro, pois elas conseguem organizar e manifestar perante aos grupos que elas representam (seja a comunidade católica - CNBB, ou ainda a comunidade gay - ABGLT) uma pressão e investigação sobre os políticos eleitos, acompanhando a atuação ao longo do mandato.

CNBB

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) foi fundada em 14 de outubro de 1952, no Rio de Janeiro. No ano de 1977, sua sede foi transferida para Brasília. A entidade congrega os Bispos da Igreja católica no país, na qual conjuntamente e nos limites do direito, exercem algumas funções pastorais em favor de seus fiéis e procuram dinamizar a própria missão evangelizadora.

Ao longo da história do Brasil, sempre se viu uma relação próxima do Estado e da igreja Católica. Isso é verificado desde a colonização, com as missões de padres que detinham uma parceria com o Estado, e até ações e medidas que cabiam ao Estado brasileiro, como a concessão de licença para construir igrejas. No Império, a religião católica ainda é a oficial, e somente na República, em 1889, que surgem traços de laicidade, uma separação do poder político e as instituições religiosas. Atualmente, a população brasileira é majoritariamente cristã (87%), sendo sua maior parte católico-romana (64,4%)[1]. A CNBB, nesse sentido, representa interesses majoritários de uma população em sua maioria cristã.

De acordo com Azevedo (2004), durante todo o processo de estruturação da CNBB, é construída uma vontade da igreja católica de integrar-se à sociedade civil e aos grupos sociais. Assim, "desempenha um papel chave na articulação da sociedade civil, em defesa dos direitos humanos, das liberdades democráticas, da reforma agrária, dos direitos dos trabalhadores e da redemocratização" (AZEVEDO, 2004, p.4). Nesse sentido, o autor

[1] De acordo com o censo demográfico realizado em 2010, pelo IBGE. Disponível em: http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-61-em-10-anos-aponta-ibge.html. Acessado em 25/03/2016.

argumenta que é inquestionável o relevante papel histórico ativista ao longo dos acontecimentos políticos da CNBB.

ABGLT

Em contrapartida analisaremos a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT). Esta é representante de um grupo minoritário da sociedade, que vem realizando nos últimos anos esforços na proteção de direitos deste grupo. A associação foi criada em 31 de janeiro de 1995, com 31 grupos fundadores. Hoje, ela conta com uma rede nacional de 308 organizações afiliadas, tornando-se a maior rede LGBTT na América Latina.

A ABGLT tem como missão promover ações que garantam a cidadania e os direitos humanos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, contribuindo para a construção de uma sociedade democrática, na qual nenhuma pessoa seja submetida a quaisquer formas de discriminação, coerção e violência, em razão de suas orientações sexuais e identidades de gênero[1]. A associação possui, atualmente, uma atuação efetiva e consistente no âmbito do poder público, contando com representação na Comissão de Articulação com os Movimentos Sociais (CAMS), Ministério da Saúde, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, Ministério da Cultura, Secretária de Direitos Humanos e no Comitê de gays/HSH.

Atualmente, a associação possui várias linhas de atuação, dentre elas podemos destacar: o monitoramento da implementação das decisões da I Conferência Nacional LGBT; o monitoramento do Programa Brasil Sem Homofobia; o combate à homofobia nas escolas; o combate à AIDS e outras doenças sexualmente transmissíveis; o reconhecimento de Orientação Sexual e Identidade de Gênero como Direitos Humanos no âmbito do Mercosul; advocacy[2] no Legislativo, no Executivo e no Judiciário; a capacitação de lideranças lésbicas

[1] Disponível em: http://www.abglt.org.br/port/index.php. Acessado em 22/03/2016.

[2] De acordo com Marcio Zeppelini, Advocacy é, basicamente, um lobby realizado entre setores (ou personagens) influentes na sociedade. É na realização de processos de comunicação, reuniões entre os interessados e os pedidos entre essas influências que se dá o verdadeiro advocacy, que pode ter várias vertentes, como social, ambiental ou cultural.

em direitos humanos e advocacy; a promoção de oportunidades de trabalho e previdência para travestis; e a capacitação em projetos culturais LGBT.

No ano de 2012, a associação impetrou o Mandato de Injunção (MI)[1] número 4.733 contra o Congresso Nacional, que pretende "obter a criminalização específica de todas as formas de homofobia e transfobia (...) por ser isto um pressuposto inerente à cidadania da população LGBT na atualidade"[2]. Na ação, a ABGLT defendeu que a homofobia e a transfobia são espécies do gênero racismo, já que racismo é toda ideologia que pregue a inferioridade de um grupo social relativamente a outro. O processo havia sido extinto por decisão do relator, Min. Lewandowski, gerando a apresentação de recurso de agravo regimental[3] pela ABGLT para apreciação do tema pelo Plenário do Supremo Tribunal Federal.

A associação defendeu, ainda, que caso o Congresso Nacional não efetive tal criminalização após o reconhecimento desta "demora inconstitucional", que o próprio STF efetive a criminalização. A ABGLT comparou a ação com a decisão deferida pela Suprema Corte sobre a regulamentação da greve do serviço público civil, no qual o mesmo superou a exigência absoluta de lei. Portanto, a Corte pode também superar a exigência absoluta de lei para efetivar a criminalização da homofobia e da transfobia. O Mandado de Injunção 4.733 obteve o apoio da Procuradoria-Geral da República, que defendeu constitucionalidade da criminalização da homotransfobia pelo STF[4].

Dentro do âmbito do judiciário internacional, a ABGLT pretende formalizar uma denúncia na Corte Europeia dos Direitos Humanos contra o presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (PMDB), por utilizar de seu mandato parlamentar para promover o fundamentalismo religioso e perseguir os direitos da comunidade LGBT, das mulheres e de indígenas, entre outros. A associação utiliza na sua sustentação o fato do presidente da Câmara dos Deputados ter proposto o projeto de lei 7382/2010, que "penaliza a

[1] De acordo com o Glossário do STF, Mandato de Injunção é um "processo que pede a regulamentação de uma norma da Constituição, quando os Poderes competentes não o fizeram. O pedido é feito para garantir o direito de alguém prejudicado pela omissão". Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/glossario/verVerbete.asp?letra=M&id=188. Acessado em 23/03/2016.

[2] Mandato de injunção 4.733 – Distrito Federal. Relator: Min. Ricardo Lewandowski. Impetrante: ABGLT. Impetrado: CONGRESSO NACIONAL.

[3] De acordo com o Glossário do STF, Agravo Regimental é um "recurso ao plenário ou a uma turma contra despacho de ministro. Cabe quando a decisão do ministro negar um recurso apresentado". Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/glossario/verVerbete.asp?letra=A&id=133. Acessado em 23/03/2016.

[4] Disponível em: http://abglt.org.br/port/basecoluna.php?cod=337. Acessado em: 23/03/2016.

discriminação contra heterossexuais"; o projeto de lei 1672/2011, que cria o "Dia do Orgulho Heterossexual"; e que o deputado articulou e apoiou várias manobras e proposições legislativas para anular ações do Executivo e decisões do Judiciário favoráveis à comunidade LGBTT[1]. Nesse sentido, é notório que a ABGLT possui uma ampla articulação junto às várias frentes possíveis de trabalho, recorrendo às diversas instâncias, seja o Judiciário ou até mesmo cortes internacionais, em busca dos seus direitos.

De acordo com Young (2006), quando um grupo minoritário é excluído ao longo da história, produzindo uma marginalização, os membros destes grupos tendem a se distanciar do processo político, podendo recusar terminantemente a se engajar com outros para tentar resolver problemas compartilhados. Desta forma, compreendemos o papel importante da ABGLT enquanto grupo legitimador e contribuinte para a formação e a expressão de interesses e opiniões.

ADI 3.510/2008 - Pesquisas com células-troncos

A Ação Direta de Inconstitucionalidade 3.510, julgada no ano de 2008, pelo Supremo Tribunal Federal, foi protocolada pela Procuradoria Geral da República. Ela defendeu que as pesquisas com células-tronco embrionárias violam o direito à vida e a dignidade da pessoa humana. O relator, Min. Ayres Britto, convocou no ano de 2007 a primeira audiência pública do STF, na qual foram ouvidas 17 especialistas científicos. No entanto, de acordo com Luna (2013, p.77), o relator comentou que a CNBB participou da indicação de nomes de especialistas para a audiência.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) atuou no julgamento no instituto do *amicus curiae*. Na sustentação da sua fala, ela foi contra a liberação de pesquisas genéticas com células-tronco embrionárias, fundamentando-se sua argumentação em princípios científicos e jurídicos, com o argumento de que as células-tronco embrionárias oferecem a mesma plasticidade e pluripotencialidade que as adultas[2]. Os expositores

[1] Disponível em: http://www.abglt.org.br/port/basecoluna.php?cod=351. Acessado em 22/03/2016.

[2] Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=84335. Acessado em 25/03/2016.

alinhados, com a posição da CNBB, não falaram em Deus nem em religião, a fim de mostrar que seus argumentos eram fundados na Ciência.

Diante do julgamento na Suprema Corte, a Frente Parlamentar Evangélica mobilizou-se e, com o referendo da CNBB, entregou ao Dep. João Paulo Cunha, presidente da Câmara dos Deputados, e ao novo relator, Dep. Renildo Calheiros, um manifesto contrário a qualquer tipo de pesquisa com embriões Humanos.

ADI 4.277 e ADPF 132/2011 - União Homoafetiva

Inicialmente recebida como Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 132, protocolada pelo Governador do Estado do Rio de Janeiro. E posteriormente convertida em Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.277 ajuizada pela Procuradoria-Geral da República. Elas foram julgadas no ano de 2011, relatadas pelo Min. Ayres Britto. A ação tinha como meta a equiparação da união estável entre pessoas do mesmo sexo à entidade familiar, preconizada pelo artigo 1.723 do Código Civil.

O julgamento não teve audiência pública, mas contou com dez entidades na qualidade de *amicus curiae*, dentre elas a ABGLT e a CNBB. A primeira organização a se pronunciar foi a CNBB, que se posicionou de forma contrária sobre a matéria em análise das ações. Para ela, não há lacunas na Constituição, o texto constitucional utiliza as palavras 'homem' e 'mulher', caso contrário falaria em 'indivíduos', 'homens' ou 'pessoas'. A CNBB pediu ainda que o raciocínio e a análise do Supremo sejam direcionados, absolutamente, tendo como referência o texto constitucional.

Já a ABGLT, argumenta que é preciso firmar o entendimento de que expressões legais, constitucionais ou infraconstitucionais não podem ser interpretadas com a finalidade de excluir qualquer ser humano do campo de incidência do direito, sobretudo por causa da orientação sexual. Para a entidade, os tribunais não podem permanecer inertes como se a realidade social pudesse ser congelada ou paralisada em virtude do preconceito e da discriminação.

O Supremo Tribunal Federal julgou favorável a ação, e reconheceu a união estável para casais do mesmo sexo. Diante disto, a CNBB emite uma nota na qual reprova a medida:

"É atribuição do Congresso Nacional propor e votar leis, cabendo ao governo garanti-las. Preocupa-nos ver os poderes constituídos ultrapassarem os limites de sua competência" (CNBB, 2011)[1].

ADPF 54 - Aborto de anencéfalo

A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54, julgada no ano de 2012, teve como relator o Min. Marco Aurélio e foi protocolada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde (CNTS) com o objetivo de declarar inconstitucional qualquer intepretação do Código Penal no sentido de criminalizar a antecipação terapêutica do parto de fetos anencéfalos. O Plenário do STF, por maioria, julgou procedente pedido.

Ao longo do julgamento, o Ministro relator não aceitou a adesão do instituto do *amicus curiae*, fazendo uso apenas das audiências públicas, que ocorreram nos meses de agosto e setembro de 2008, contando com um total de 25 participantes de diversas áreas e competências. Deste total, três eram entidades de cunho religioso, dentre elas a CNBB que se posicionou contra a ADPF 54, concebendo o aborto uma violação ao direito do feto à vida e que a legalização da interrupção da gravidez nesses casos representaria uma discriminação contra doentes.

Considerações finais

Não são todos os grupos da sociedade civil que conseguem dialogar com o STF[2]. No entanto, as entidades religiosas (CNBB) e os grupos minoritários (ABGLT) possuem aval legal para manifestar suas crenças e valores dentro de instrumentos específicos do poder Judiciário, como *amicus curiae* e audiências públicas.

Vale ressaltar, que tanto o julgamento da ADI 3510 (ação contra as pesquisas com células-tronco), quanto da ADI 4277 (ação a favor da legalidade da união homoafetiva), o

[1] Disponível em: http://noticias.cancaonova.com/nota-da-cnbb-sobre-decisao-do-stf-para-uniao-homoafetiva/. Acessado em 25/03/2016.

[2] Por exemplo, são apenas nove agentes que podem acionar os mecanismos de controle de constitucionalidade (ADI, ADPF e ADC).

requerente das ações é a Procuradoria-Geral da República. Torna-se evidente, portanto, que ela é um canal de acesso ao STF utilizado por todos os grupos sociais. Sejam as entidades religiosas na defesa a vida e contra pesquisa utilizando células-troncos, ou ainda pelos grupos minoritários (LGBTT's) que busca o direito a união estável homoafetiva.

Por fim, vale frisar que quando a associação religiosa CNBB vai para dentro do Judiciário, ela incorpora toda uma argumentação científico-jurídica, não fazendo uso de argumentos religiosos, por exemplo, usando a Bíblia ou algum personagem religioso para embasar seus argumentos[1]. A Suprema Corte brasileira pauta seus julgamentos em argumentos jurídicos que são entendidos como separados da argumentação religiosa, por mais que esta possa oferecer alguns subsídios retóricos aos votos. Assim, o discurso religioso encontra pouca penetração dentro do Poder Judiciário, onde o mesmo não é facilmente absorvido pelos ministros na defesa de seus votos ou utilizado nas sustentações orais das partes, sendo visível o movimento de marginalização do discurso religioso frente ao discurso científico.

Torna-se evidente, portanto, que um espectro ronda o STF, o espectro religioso, mas o mesmo não consegue penetrar com o seu discurso na suprema corte, no máximo pautar constantemente temas via uma política judicializada, e sempre se apoderando de outro discurso que não o seu. Em equivalência, por meio do STF, a ABGLT consegue bloquear avanços na legislação que diminua a proteção deste grupo e ao mesmo tempo em que recorre buscando direitos e produzindo novas leituras da Constituição Federal[2]. Neste ínterim, o Brasil obteve avanços no sentido dos regimes democráticos contemporâneos, porém este progresso ocorreu nos tribunais, pois são sempre inviabilizados em uma política majoritária.

Em síntese, diante de todo esse debate, é visível em um primeiro momento, que a CNBB e a ABGLT estão atuando no STF racionalmente orientados pelos seus interesses e objetivos, o que vai ao encontro de visões mais otimista da literatura brasileira sobre este assunto, que considera que as ações destas entidades se pautam por uma ética republicana.

[1] Tal fenômeno pode ser observado na sustentação das falas dos advogados representantes da CNBB durante o julgamento da ADI 3.510/2008 - DF; da ADI 4277 - DF; e da ADPF 132 - RJ.

[2] Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132, buscam o reconhecimento da união estável para casais do mesmo sexo.

Assim sendo, a Suprema Corte brasileira torna-se uma arena de lutas, na qual atores racionais buscam os seus direitos.

Referências bibliográficas

ARANTES, R. B.; KERCHE, F. **Judiciário e democracia no Brasil.** Novos Estudos Cebrap, Rio de Janeiro, n. 54, p. 27-41, 1999.

ARAÚJO, G. S. Judicialização da política: as possibilidades da democracia para além do monismo político e identitário. In: MOTA, M.; MOTTA, L. E. (Org.). **O Estado Democrático de Direito em Questão:** Teorias Críticas da Judicialização da Política. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 23-49, 2011.

AVRITZER, L. et al.(org.). **Dimensões Políticas da Justiça.** São Paulo: Civilização Brasileira, 2013.

AVRITZER, L. **Sociedade civil, Instituições participativas e representação:** da autorização à legitimidade da ação. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 50, n. 3, p. 443-464, 2007.

AZEVEDO, D. **A Igreja Católica e seu papel político no Brasil.** Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 109-121, 2004.

BOSCHI, R. **A abertura e a nova classe média na política brasileira:** 1977-1982. RBCS, São Paulo, n. 1, 1985.

CAPPELLETTI, M. **Juízes Legisladores?** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, p. 135, 1993.

CARVALHO, E. **Judicialização da política no Brasil:** controlo de constitucionalidade e racionalidade política. Analise Social, v. 44, n. 191, p. 315-335, 2009.

CITTADINO, G. Judicialização da Política, Constitucionalismo Democrático e separação de Poderes. In: VIANNA, L. W. (Org.). **A democracia e os três Poderes do Brasil.** Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 17-42, 2003.

DOIMO, A. M. **A vez e a voz do popular.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

DWORKIN, R. **O império do direito.** São Paulo: Martins Fontes, p. 513, 2003.

EISENBERG, J. Pragmatismo, direito reflexivo e judicialização da política. In: WERNECK VIANNA, L. (Org.). **A democracia e os três poderes no Brasil.** Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 43-61, 2003.

ELY, J. H. **Democracia e Desconfiança:** uma teoria do controle judicial de constitucionalidade. São Paulo: Martins Fontes, p. 346, 2010.

GARAPON, A. **O Juiz e a Democracia:** o guardião de promessas. 2ª Ed, Rio de Janeiro: Revan, p. 272, 2001.

HABERMAS, J. **Direito e Moral.** Lisboa: Instituto Piaget, p. 122, 1999.

KOERNER, A.; INATOMI, C. C.; BARATTO, M. Sobre o Judiciário e a judicialização. In: MOTTA, L. E.; MOTA, M. (Org.) **O Estado Democrático de Direito em Questão:** teorias críticas da judicialização da política. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 149-180, 2011.

KOERNER, A; MACIEL, D. A. **Sentidos da Judicialização da Política:** duas análises. Lua Nova, São Paulo, n. 57, p. 113-134, 2002.

LUHMANN, N. **Introdução à teoria dos sistemas.** 3ª Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

LUNA, N. **O direito à vida no contexto do aborto e da pesquisa com células-tronco embrionárias:** disputas de agentes e valores religiosos em um estado laico. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 71-97, 2013.

MIGUEL, L. F. **Perspectivas sociais e dominação simbólica:** a presença política das mulheres entre Iris Marion Young e Pierre Bourdieu. Revista de Sociologia e Política, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 25-49, 2010.

PHILLIPS, A. **Which Equalities Matter?** Cambridge: Polity, 1999.

PITKIN, H. **The concept of representation**. Berkeley: University of California Press, 1971.

VITAL, C. et al. **Religião e Política:** Uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direito das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll & Instituto de estudos da religião, 2003.

WERNECK VIANNA, L. O Terceiro Poder na Carta de 1988 e a tradição republicana: mudança e conservação. In: OLIVEN, R. G.; RIDENTI, M.; BRANDÃO, G. M. (orgs.). **A Constituição de 1988 na vida brasileira.** São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores, 2010.

WERNECK VIANNA, L. et al. **A judicialização da política e das relações sociais no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Revan, p. 272, 1999.

XIMENES, J. M. **O Supremo Tribunal Federal e a cidadania à luz da influência Comunitarista.** Revista Direito GV, São Paulo, v. 6, n. 11, p. 119-142, 2010.

YOUNG, I. M. **Inclusion and Democracy.** Oxford: Oxford University, 2000.

_____ . **Justice and the Politics of Difference.** Princeton: Princeton University, 1990.

_____ . **Representação Política, Identidade e Minorias.** Lua Nova, São Paulo, n. 67, p. 263-269. 2006.

TEMPO, CULTURA E O MOMENTO PÓS-COLONIAL[1]

Gabriel Gonzaga[2]

Resumo: O presente artigo pretende refletir sobre as relações de tempo dentro do discurso pós-colonial, ao partir dos cenários de crise da historiografia e de suas vinculações com o Estado-nação moderno. Através de um diálogo constante com François Hartog, procura-se pensar as categorias de memória, patrimônio, comemoração e identidade dentro das posições pós-coloniais, observando o que elas nos revelam sobre o tempo. Por fim, são apontados os perigos presentes em uma nova divisão entre sociedades com história e sociedades com cultura.

Palavras-chave: Pós-colonialismo. Tempo. Memória. Patrimônio. Identidade.

Tempo e cultura

"De uma comemoração à outra poderia ser o título de uma crônica dos últimos vintes anos", diz François Hartog sobre um novo momento nos usos públicos do passado (2013 [2003], p. 156) [3]. Como historiador, ele percebeu o aumento da importância da memória na França durante os anos 80, assim como as profundas alterações nas relações *de* tempo com a expansão do presente diante do passado e do futuro. Hartog se referiu a essas mudanças como uma nova modalidade onde o presente impera sempre a favor de si mesmo: o *presentismo*; além de ser, também, um evento novo para a memória, a qual se tornou o instrumento presentista.

> O passado não está mais "no mesmo plano". Por consequência, fomos "de uma história que se procurava na continuidade de uma memória a uma memória que se

[1] Trabalho realizado para a disciplina *Seminário Temático de Teoria e Metodologia da História III*, ministrado pelo Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila.

[2] Graduando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: gabrielgonzaga93@hotmail.com

[3] As datas postas entre colchetes indicam a data da publicação original do texto. Utilizaremos a indicação da data original no corpo do texto sempre que julgarmos interessante a compreensão do contexto em que escreveram os autores.

> projeta na descontinuidade de uma história". Tal como se define hoje em dia, a memória "não é mais o que se deve reter do passado para preparar o futuro que se quer; ela é o que faz com que o presente seja presente para si mesmo". Ela é o instrumento presentista. (HARTOG, 2013, p. 163).

Comecemos pelo *presentismo*: nessa rápida reflexão sobre o tempo, pretendemos propor novos caminhos, sem, entretanto, evitar um diálogo com Hartog. Nesse sentido, procuraremos legitimar o discurso pós-colonial como elemento crucial para uma devida genealogia do tempo presente.

É importante notar que a ascensão da memória acompanhou uma democratização dos usos do passado. A historiadora (ou o historiador) se sente incomodada. Ela (ou ele) é obrigada a disputar o passado com as vítimas, com movimentos reivindicatórios, com as minorias, com jornalistas, com políticos, entre outros sujeitos. A revolução comunicativa foi o plano de fundo dessa perda de autoridade desde os anos do pós-guerra; paralelamente, a história-disciplina também vivenciava mudanças mais bruscas. As críticas do giro linguístico – ápice das transformações – levantaram o problema da linguagem e se tornaram novas preocupações para a historiadora (ou o historiador).

As palavras, com sua opacidade, ergueram uma grande neblina dentro das intensões silenciosas de boa parte da historiografia de representar o passado como ele realmente é. Nesse cenário, a história se multiplicou em diversos campos, como a história dos escravos, dos povos nativos, das mulheres, dos grupos LGBT, dos imigrantes ou de qualquer outro grupo que reivindique seu local na história. Pensamos que, ao internalizar algumas críticas, a história já correspondia de algum modo a esse cenário de intensas movimentações e deslocamentos. O crescimento das pesquisas dentro da temática sobre história da historiografia deve ser um bom indício, em medida que o próprio conhecimento histórico era posto em perspectiva. A fragmentação epistemológica, as dúvidas surgidas em debates sobre a impossibilidade de uma história universal, podem se associar, facilmente, à perda, em meio à *crise da nação*, do sentimento geral a respeito de um "passado em comum".

No século XIX, os projetos de nação obrigaram a uma mudança radical no modo como as pessoas experimentavam o passado, uma nova relação que estabelecia uma homogeneidade a partir da convenção de passado compartilhado. Aos historiadores, foi designada a tarefa de mediar essa passagem; com empenho de um quadro profissional de especialistas, criou-se a "crença" de um passado histórico como objeto de pesquisa em si. Ao

mesmo tempo, esse objeto servia como ponto de sustentação de uma identidade nacional, na medida em que era concebido como herança comum (MUDROVCIC, 2012, p. 29). Dito isso, é preciso perceber que a experiência de tempo estabelecida no nível da nação é, antes de tudo, uma experiência cultural. Desfazendo ou desajustando suas matrizes, é possível que as concepções sobre vivenciar o tempo mudem. Queremos, assim, afirmar que o tempo moderno foi sustentado pela nação.

> La nación fetichiza el tiempo como su exterioridad a fin de objetivar el destino-progreso. La nación occidental es la singularidad que permite hablar de un desarrollo del pueblo en tempo: una experiencia política que está subsumida en la historia que la narra, y que encuentra en lo progreso la fábula principal de su extensión espacio-temporal. (RUFER, 2010, p. 19)

Tutelado pela nação, o tempo moderno foi concebido como um extrato vazio, homogêneo e unidirecional. Para Walter Benjamin, esse era o tempo pelo qual caminhava o progresso: peça chave para entender a experiência moderna de tempo, o progresso adiava, na visão do filósofo, o acerto de contas da humanidade com seus crimes (2012 [1940], p. 248). A pergunta que surge é: o que aguarda o tempo agora que a nação está em crise?

Dois eventos amplos marcam os pontos onde podemos situar essa tal crise como retrato das alterações na cultura e no tempo. O primeiro se refere às catástrofes do século XX, chamadas de crimes contra a humanidade, as quais desafiaram os modos convencionais de representação do passado - o passado histórico sofreu suas primeiras baixas. No século XIX, o controle da história sobre o passado resultou na supressão do sublime e na transformação desse passado no Belo.

> Sólo un espectáculo bello puede ser comprendido, aprehendido y ordenado en sus diferentes épocas y eventos. Aún los acontecimientos más alejados de nuestra concepción de vida, tienen sentido de una forma u otra. Lo Sublime paraliza, lo bello se deja escribir, transmitir y enseñar. El pasado poder ser estudiado científicamente cuando el terror que producen las grandes masacres pude ser domesticado. So así la historiografía moderna, al servicio del estado-nación, pude florecer. (MUDROVCIC, 2012, p. 31)

Pressionados, os historiadores se depararam com a denúncia de um "passado que não quer passar", pois o passado, que invadia o presente, desafiava as relações do tempo moderno com uma história dos fatos. Entre as discussões que esse novo status proporcionou, destacamos a querela dos historiadores na década de 80, na Alemanha. Às vésperas da reunificação alemã, ela envolveu discussões sobre como lidar publicamente com a memória do Holocausto. Em junho de 1986, Ernst Nolte, filósofo conservador, reconheceu

que o “passado que não quer passar” parecia revogar todas as regras básicas pelas quais qualquer passado deveria ser tratado (1989, p. 12); era, portanto, um novo momento para o tempo histórico.

O segundo evento começa com a dissolução do mundo colonial; o fim dos impérios ocasionou novas ordens culturais em torno da nação – a nação multicultural. Essas novas formações políticas e culturais, nos mundos descolonizados, lidam com problemas típicos em contextos pós-coloniais, como a hierarquia racial e a falta de unidade cultural, sem contar os alarmantes índices de violência. Somando-se a isso, o crescimento do fluxo de migrações para o mundo desenvolvido, desde o período pós-guerra, operou transformações na metrópole. As diversas identidades diaspóricas surgidas após as grandes ondas de imigração fazem dos antigos centros, também, sociedades multiculturais. Trata-se agora do surgimento de um novo sujeito, ao que Stuart Hall chamou de *sujeito pós-moderno* – que não possui uma identidade fixa ou permanente; pelo contrário, ela se torna uma “celebração-móvel”, um jogo estratégico de posições (2006 [1992], p. 12-13). Hall nos proporciona uma boa síntese sobre esse processo:

> O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. (HALL, 2006, p. 12)

Com isso, podemos conceber esse novo momento para a cultura como um fenômeno de um mundo pós-colonial. Essa afirmação leva-nos a pensar que relação o tempo moderno estabeleceu com o mundo colonial e, por consequência, qual relação a descolonização e o pós-colonial estabelecem com o tempo. Questionaremos: qual é a experiência pós-colonial de tempo? Que ligação essa experiência pode ter com as análises de Hartog sobre o *presentismo* e os problemas (não só) alemães a respeito de um “passado que não quer passar”?

O mundo pós-colonial entre o tempo e o espaço.

A temporalidade pertence ao domínio político, já a nação, como vimos, foi o regime político pelo qual se estabeleceu o discurso moderno sobre o tempo. A modernidade fundou a noção de processo, "um momento no qual uma entidade ou unidade se transforma de maneira continua, homogênea e completa em outra coisa e abandona de maneira absoluta a cena histórica" (QUIJANO, 2005, p. 128). Assim, o conceito moderno de processo atuava a partir da lógica da singularização – de histórias passou-se à História cientificista do XIX. Da mesma forma, tal lógica do processo histórico afirmou uma possível continuidade entre metrópole e colônia. As concepções de tempo e história atuaram na consolidação dos impérios coloniais na medida em que se entrelaçavam com o discurso racista-colonial. Os discursos históricos de temporalidade situaram, como parte da empreitada colonial, o espaço possível de deslocamento dos povos nativos, através dos processos de singularização, após a separação hegeliana entre sociedades com história e sociedades sem história[1]. Assim, os povos nativos ou não europeus foram despojados de suas próprias identidades históricas, perdidas para sempre pela força do poder colonial, e concentrados em torno dos seus designados signos da *raça*, como índios ou negros. Com essa divisão, esses povos foram arrastados pelo tempo vazio e homogêneo ao passado (ou pré-história).

> Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua relocalização no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram ser *passado*. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo. (grifo do autor) (QUIJANO, 2005, p. 127).

Eles sendo situados no passado, a experiência colonial de tempo na modernidade foi marcada pela transição. O presente foi tomado como passagem e o futuro foi fixado no sujeito branco europeu.

Pensar o tempo no contexto pós-colonial implica estabelecer sua relação com a transição; é preciso pensar uma experiência pós-colonial, em relação ao passado, a partir do ato fundacional da perda. A percepção do tempo, desde o processo de descolonização, revela-se estabelecido por sobre aquilo que foi roubado. Em suma, "sólo la pérdida como

[1] Essa separação de Hegel fazia parte da sua concepção de História Universal e ocorria a partir do centralismo da história como escrita. Para o filósofo, do século XIX, a escrita histórica criava a possibilidade do elemento durável para uma sociedade e a capacidade dela se perceber retrospectivamente. Ver: HEGEL, 2005 [1830].

acontecimiento que funda y la vez explica el tiempo vivido de las comunidades, es capaz de articular la historia" (RUFER, 2010, p. 23). Logo, as relações de descolonização com o tempo buscam o resgate, a volta às origens ou o "retorno ao país natal". O que surge dessa nostalgia são as novas formas de identificação, respondendo a sistemas culturais perdidos por conta dos golpes da violência colonial. A vontade do retorno inaugura, para o caso da diáspora africana pela escravidão, as novas identidades afrodescendentes. Dessa forma, foi respondendo ao mal-estar de viver "arrebatado pela corrente do século XIX, mas ainda lutando nos redemoinhos do século XV", que W. E. B. Du Bois percebia o negro vivendo uma duplicidade – entre ser negro e americano (1999 [1903], p. 54 e 251-252). Provavelmente, o sentimento de deslocamento que Du Bois sentia, em meio aos discursos racistas nos Estados Unidos do começo do século XX, seja equivalente à situação que Hanna Arendt chamou de *brecha*: entre um passado que não pode ser mais e um futuro que não pode ser ainda (apud HARTOG, 2013 [2003], p. 22). O conceito utilizado por Hartog na sua investigação sobre o tempo deve nos ser útil; poderemos conceber a transição vivida pelo sujeito colonial como uma situação, na brecha do tempo moderno, inaugurada pela perda.

As percepções históricas trazidas pela historicidade da perda reintroduzem no mundo a diferença, ao que chamamos antes de fenômeno pós-colonial. Por outro lado, a revolta das temporalidades pós-coloniais leva à paralisação da transição mantida pelo tempo moderno. Esse gesto se assemelha a como Benjamin pensou uma relação transgressiva com o tempo, em que se apropriar do passado significava "apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo" (2012 [1940], p. 243). A expectativa messiânica de Benjamin para o passado é reintroduzida pelo relato pós-colonial com a rearticulação do trauma. Esse relato realiza três movimentos: fala desde dentro da história tomando a experiência como nova força ordenadora do acontecimento, produz uma torção na linguagem histórica, cancelando sua autoridade e priorizando as articulações mantidas pela memória. Por fim, o relato pós-colonial revela as continuidades que marcam o presente – mais uma vez, um "passado que não quer passar" (RUFER, 2010, p. 29). Além desses três movimentos, acrescentamos mais um: o domínio do espaço em detrimento ao tempo.

A sobreposição do espaço sobre o tempo desdenha as divisões rígidas entre passado, presente e futuro mantidas pelas velhas temporalidades. Nesse sentido, as percepções do mundo focadas nos espaços tornam-se o lugar ideal para as subversões em relação ao

tempo, na medida em que os estágios, antes lineares, acabam se entrelaçando pelas relações transversais com a memória e o trauma. Usaremos como exemplo paradigmático o romance do martinicano Eduoard Glissant *O quarto século*. O livro, lançado em 1964, inaugura o pensamento do autor a respeito de uma literatura da diversidade, chamando textos como o seu de "literaturas nacionais". Para essas novas literaturas, Glissant propõe uma apropriação profunda da paisagem como personagem:

> A relação com a terra, a relação tanto mais ameaçada quanto a terra da comunidade estiver alienada, torna-se e tal modo fundamental ao discurso, que a paisagem na obra deixa de ser decoração ou confidente para se inscrever como constituinte do ser. Descrever a paisagem não basta. O indivíduo, a comunidade, o país são indissociáveis no episódio constitutivo de sua história. A paisagem é um personagem desta história. É preciso compreendê-la em suas profundezas. (GLISSANT, s/d, p. 5)

O quarto século condiz com as intenções de Glissant: a história se passa em meio a um diálogo entre Mathieu Béluse e Papai Longoué; Mathieu é um jovem que, aparentemente, estudou nas instituições coloniais e recorre ao *quimboiseur* (feiticeiro) Papai Longoué após pesquisar em vão, nos arquivos, sobre a história dos escravizados na ilha da Martinica. No encontro dos dois, Longoué conta para Mathieu sobre dois personagens que nutriam uma rivalidade desde o "país além do mar", eram eles o primeiro Longoué e o primeiro Béluse. Enquanto Longoué lutou e fugiu desde o começo, fundando uma comunidade de rebeldes nas montanhas, Béluse permaneceu nas plantações dos senhores, aprendeu sua língua e se ajustou à condição imposta pela escravidão. No entanto, ambos continuaram guardando o ódio um pelo outro e os encontros entre Longoués e Béluses tornam-se acontecimentos chaves do romance.

Glissant encena diversos confrontos através do diálogo entre Papai Longoué e Mathieu durante a narrativa – história *versus* memória, tradição oral *versus* escrita, o misticismo do quimboiseur *versus* o ceticismo do jovem. Mas, em meio a esses confrontos, são realizados os movimentos que esperamos de um relato pós-colonial. Na disputa entre os dois personagens principais, Longoué é o passado esquecido por Béluse, muitas vezes através da ajuda dos "livros", que não lhe proporcionam as evidências necessárias para compreender tanto a história dos escravizados, quanto a violência da escravidão. Béluse é acusado de esquecer o início, o inexplicável duelo trazido da travessia, pois aquilo que não guarda vestígios, os livros (de história) não contam.

> Eu te digo, Mathieu meu filho, ainda bem que você tem os livros para esquecer o detalhe mas para saber o que se esquece: o cheiro por exemplo, a equipe da noite, e os imprevistos na habitação Senglis, o terreno que se transforma por toda a parte, os cães amestrados. Tudo isto te dá a explicação! Porque você nunca saberá o que custou cada um dos livros que você soletra de *a* a *z*.(grifo do autor) (GLISSANT, 1986, p. 157)

Por outro lado, Mathieu acusa Papai Longoué de ser, na verdade, quem realmente esqueceu ao ignorar o presente e se enclausurar na montanha, deixando de intervir na vida da planície. No entanto, com o desenrolar da narrativa, vemos um entrelaçamento constante entre Béluses e Longoués, não justificando essas separações - o próprio Papai Longoué é filho de um Longoué com uma Béluse. Um afeto mútuo se desenvolve entre os dois e as frequentes chamadas de Longoué para que o jovem compreendesse o passado a partir das marcas na paisagem realizam uma profunda transformação na forma como Mathieu conceberá, a partir de então, o passado. Em um trecho longo (mas que merece ser transcrito) essas mudanças são evidentes:

> Era o país, tão minúsculo, cheio de curvas, desvios; possuído (ah, ainda não, mas percebido) após a longa marcha monótona. O país: realidade arrancada do passado, mas também, passado desterrado do real. E Mathieu via o Tempo a partir de então ligado à terra. Mas quantos seriam eles nos arredores a pressentir, a calcular, sob a aparência, o surdo trabalho? Quantos a conhecer? (Será que uma ciência assim não partilhada, poderia servir para algo? Será que tal conhecimento não iria mais que tudo gerar infinitamente a embriaguez inquieta que talvez fosse apenas um estigma de solidão? Será que o saber não é fecundo por ser antes de tudo comum?) Ninguém no país se perguntava por exemplo se Pointe des Nègres não conhecera as mesmas chegadas de navios com negros que a Pointe de Sabres; se este nome não lhe adviera do mercado de negros que outrora existia por lá, ou talvez do parque de engorda que ali se instalara? O passado. Que é o passado senão o conhecimento que te enrijece na terra e te impele em multidão no amanhã? Quinze dias antes, as mulheres do campo tinham descido para a cidade, a polícia prendera um cortador de cana, responsável por um "movimento de sedição", averiguara-se que esse líder sindicalista quebrara um braço ao cair na peça onde o interrogava, a polícia atirara na multidão, mortos e feridos haviam azedado ao sol, mas o mecanismo herdado do passado, que, de tanta repetição monótona, fazia presente um ramo agonizante. Ah! Nunca se recupera o presente, corre-se, com os olhos cegos no calor, cai-se – expedição punitiva ontem ou hoje fuzilamento de grevistas – depois de súbito desemboca-se no futuro, com a cabeça estilhaçada contra esta luz mais sólida que o mogno. (GLISSANT, 1986, p. 356-357)

Ao fim do texto Glissant dedica duas páginas à organização da história dos Longoués e Béluses em datas significadas, exclusivamente, a partir dos acontecimentos nas gerações das duas famílias, até o momento final, após três séculos, em que Papai Longoué falece e resta somente um Béluse. Mathieu agora leva consigo a união *híbrida* das experiências diversas dos escravos que ficaram e dos escravos que fugiram. Ao fim, Mathieu transforma-

se no *sujeito híbrido*[1] característico dos contextos pós-coloniais, que "utiliza los significantes que se ve obligado a usar (el lenguaje de la razón, de los "hechos puros", del testimonio jurídico) pero lo hace introduciéndole una torsión que desestabiliza, que deja la marca de resistencia o la insatisfacción" (RUFER, 2013, p. 94).

A reação do império e novas divisões

Deslocar nossas percepções de tempo para o mundo pós-colonial deve nos obrigar a repensar o *presentismo*. Alguns pontos mudam nossa avaliação sobre as formas de se relacionar com o tempo: o tempo pertence, antes de tudo, ao domínio político, sendo vivenciado como uma experiência cultural. O tempo moderno, que organizou o passado como outro e o futuro como progresso, não foi experimentado da mesma forma no centro e nas margens. Pensar uma experiência de tempo colonial equivale a perceber outras temporalidades constrangidas pela força da colonialidade. Uma temporalidade diferente nas margens não foi completamente ignorada por Hartog, dado que ele admite que em outras condições culturais, em outras sociedades, outros "regimes de historicidade" são possíveis (2013 [2003], p. 45).

O que sugerimos aqui é pensar a temporalidade, dentro das suas transformações históricas, a partir de novos lugares: da diversidade no mundo, com as novas identidades do sujeito pós-moderno, e das formas plurais de temporalidades pós-coloniais operadas desde o ponto fundacional da perda. Vimos que esse novo momento da cultura pode ser entendido como um fenômeno pós-colonial, já que nos obriga a lidar com as operações da memória em relação ao trauma de um "passado que não quer passar". Para Hartog, o *presentismo* se caracteriza pelo seguinte trinômio: memória, patrimônio e comemoração, unindo-se à identidade (2013 [2003], p. 156). Para esses sujeitos pós-coloniais, os quais lidam com a temporalidade fundada na perda, a memória é de suma importância, além da sua articulação com a comemoração, onde se trabalha o trauma e as acusações de continuidade

[1] A utilização do termo "híbrido" causa um mal estar pela sua carga histórica de referência biológica. Utilizamo-o, nesse trabalho, por coerência à referência a Mario Rufer. Este o emprega se baseando no autor indiano Homi Bhabha. Alternativas para o termo são os conceitos de "tradução", em Stuart Hall, e de "diáspora", em Paul Gilroy. Os três conceitos indicam identidades trabalhadas em um espaço intermediário, entre a impossibilidade da volta às origens e a negação à assimilação total. Ver: BHABHA, 2013; GILROY, 2012 e HALL, 2006.

com a ordem colonial. As novas identidades surgidas da memória-comemoração são identidades *híbridas*, posicionadas estrategicamente; elas podem deslizar e adquirir mais de um significado ao mesmo tempo – negro *e* americano; elas são parte de uma celebração móvel, pela qual tentam garantir o aprendizado ético que a memória pode proporcionar para o presente-futuro. Não entendemos essas relações pela sobreposição do presente, mas sim pela garantia dele, interrompendo a eterna transição eurocêntrica imposta pela colonialidade. O futuro, então, longe de ser obstruído, é mais uma vez aberto.

Em contrapartida, os perigos do presente ressurgem na lógica da preservação, que opera, principalmente, em torno do patrimônio, seja ele material, imaterial, de valores, de identidades fixas ou de pertencimento cultural. Pela preservação, "a memória assume o tom bélico de autoafirmação e, ao mesmo tempo, de negação autoritária de tudo que compromete aquilo que se afirma. O movimento a favor da diferença descamba em uma cruzada contra a igualdade" (RAMOS, 2010, p. 43). A ideia de preservar tem sido recorrente em uma nova divisão silenciosa, que vem substituir a separação hegeliana entre sociedades com história e sociedades com cultura. Essa separação pode já ter sido anunciada nas ideias de "choque de civilização", no fim do século XX, quando a globalização parecia ser vista como uma velha novidade para o mundo desenvolvido. Nesse caso, a cultura é, comumente, entendida como uma barreira intransponível, incapaz de estabelecer diálogos, ao invés de ser concebida como *relacional*, uma "lógica cultural composta e irregular pela qual a chamada "modernidade" ocidental tem afetado o resto do mundo desde o início do projeto globalizante da Europa" (HALL, 2013, p. 82). Mario Rufer chamou essa nova divisão história/cultura de *tempo panóptico*:

> El tiempo panóptico estructura la división jerárquica entre sociedades de historia y sociedades de cultura, la noción de proceso obtura las demandas de las sociedades de cultura; y la idea de diversidad articulada en el tiempo único y homogéneo neutraliza la visión híbrida del tiempo como pérdida que es, en definitiva, la demanda por el reconocimiento de un régimen de historicidad: no el carácter múltiple de la nación, sino la contundencia histórica y continua en las formas coactivas y violentas de producción y reproducción de las identidades. (RUFER, 2010, p. 29)

Dois exemplos nos permitem observar mais claramente esse retorno. O primeiro exemplo vem do historiador conservador Marcos Antônio Villa: no dia 20 de novembro de 2015, dia em que se comemora o dia da consciência negra, Villa propôs, em comentário em vídeo na internet pelo canal da rádio paulista Jovem Pan, que se retomem as comemorações

para o dia 13 de maio, dia que, em 1888, ocorreu a promulgação da Lei Áurea e o fim oficial da escravidão no Brasil. Ao seu favor, Villa utiliza como argumento dois elementos comuns para a epistemologia da história: evidência e verdade. Como o dia 20 faz alusão à morte de Zumbi dos Palmares, líder quilombola tido como símbolo de resistência para a memória do movimento negro, o historiador argumenta que não há comprovações da existência de Zumbi ou mesmo de Palmares. Por isso, critica as significações dadas para Zumbi e Palmares pelo movimento negro, baseando a ideia na produção de verdade. Chega ao ponto de sugerir que Zumbi era dono de escravos, por conta do "contexto".

Em contrapartida, Villa propõe que se valorize o movimento abolicionista e a data de 13 de maio. A separação entre história e cultura ocorre silenciosamente. O historiador sugere um realinhamento com a memória nacional, reintroduzindo a abolição como evento heroico da fundação da república, do qual os brasileiros podem se orgulhar. Por outro lado, a memória e a identidade negra consideram esse mesmo episódio como farsa, denunciando a continuidade daquela ordem colonial racista no presente. Isso acontece principalmente porque a história republicana para os negros no Brasil inicia com uma nova perda – a destruição de documentos referentes à escravidão em 1889, pelo então Ministro da Fazenda Rui Barbosa, que pretendia apagar uma "mancha negra" na história do Brasil. Essa perda é denunciada ainda hoje pelo movimento negro como obra da violência colonial, que além de deixar os ex-escravizados sem indenização, educação e moradia, ainda empreendeu uma campanha de branqueamento da população com incentivo de imigrações europeias, marginalizando ainda mais a população negra. Dessa forma, o argumento de Villa caminha no sentido da preservação quando pretende valorizar uma identidade nacional constrangida pelas comemorações das identidades afros no Brasil. Seu comentário expõe a relação entre o arquivo – o dispositivo moderno para monumentalizar e conservar certos "restos" do passado – e a nação, a quem pretende servir a autoridade da história sobre o tempo (RUFER, 2013, 91).

Nosso segundo exemplo, muito mais claro, surge das discussões sobre a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) no Brasil, em que o Ministério da Educação (MEC) lançou uma proposta para a disciplina de história que valoriza o ensino de história da África, dos afro-brasileiros, da América, dos povos nativos e da Ásia, em detrimento da centralidade da história da Europa. Em artigo para o jornal online Folha de São Paulo, Demétrio Magnoli e

Elaine Senise Barbosa criticaram a proposta do MEC acusando-a, desde o título, de matar a temporalidade. Como para Villa, o tempo e mesmo a história são entendidos como unos. Os autores argumentam que a ideia usada pelo MEC sustenta uma concepção rígida e intransponível de cultura, entretanto, sua argumentação sugere a proteção dos elementos culturais e ambíguos que uma história eurocêntrica sustentou como universal:

> Há método no caos da BNC. Sem a ágora grega, praça de mercado e praça pública, os estudantes ignorarão as origens do individualismo e da democracia – e a relação que existe entre ambos. Sem a Idade Média europeia, jamais entenderão a importância das religiões monoteístas na formação de sociedades que, pela primeira vez, englobaram grupos geográfica e culturalmente diversos por meio de valores éticos universalistas. Sem o Antigo Regime, não serão apresentados à filosofia das Luzes, base do contra político da cidadania e fonte da ideia de que as pessoas são donas de suas escolhas e seus destinos. Sem a contestação socialista ao liberalismo, que emergiu na Europa novecentista, não compreenderão a trajetória de afirmação dos direitos sociais e trabalhistas. (MAGNOLI; BARBOSA, 2015, n.p.).

Em um único trecho é possível ver uma ideia de tempo moderno como progresso e uma ideia eurocêntrica de história como universal. Além disso, o tom agressivo do texto sugere que esses elementos expostos estão deliberadamente ameaçados.

Em ambos os casos é notável a irreflexão sobre o tempo e a postura em torno da proteção. Os argumentos circulam em volta da preservação de um patrimônio, seja de uma história universal que carrega elementos culturais próprios à experiência europeia e introduzidos pela colonialidade nas margens; seja de uma história própria à nação, que aparece como única realmente válida, por se valer de um dispositivo que ela mesma criou como legitimação do passado. Também em ambos os casos os Outros não têm história – têm memória ou cultura, mas jamais os elementos próprios para uma história. Nossa conclusão é que essa nova divisão entre sociedades com história e sociedades com cultura equivale ao *presentismo* para as margens. Ela reage ao fenômeno pós-colonial, opera a partir de linguagens essencialistas de preservação. No fundo, ela busca reintroduzir a transição ameaçada pela comemoração pós-colonial.

Reagir a esse *presentismo* requer uma profunda reflexão sobre o tempo e sobre as ferramentas disciplinadoras da historiografia que caracterizam sua autoridade sobre o passado. É preciso um gesto sacrificial da história em relação às bases epistemológicas em que articula a evidência e o processo, além da sua contraparte, o anacronismo. A essa reavaliação epistemológica da disciplina deve se somar o deslocamento do tempo, a fim de

possibilitar o surgimento de diversas temporalidades. Combater esse *presentismo*, enfim, é afastar de vez qualquer monopólio que os historiadores pretendam ter na produção de "verdade" sobre o passado e revalidar a autoridade da memória.

Referências Bibliográficas.

BARBOSA, Elaine Senise; MAGNOLI, Demétrio. **Proposta do MEC para ensino de história mata a temporalidade**. Folha de São Paulo, São Paulo, 08 nov. 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2015/11/1703011-proposta-do-mec-para-ensino-de-historia-mata-a-temporalidade.shtml> Acessado em 30 de novembro de 2015.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: **Obras Escolhidas**. Vol. 1: magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012 [1940]. p. 241-252.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura** 2 ed. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2013.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As Almas da Gente Negra**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999 [1903].

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. 2 ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GLISSANT, Eduoard. Le Même et le Divers. In: **Les discours antillais**. Paris: Seuils, 1981, p. 190-201. Tradução disponível em: < http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/> Acessado em 01 de dezembro de 2015.

_____. **O quarto século**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986 [1964].

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006 [1992].

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 [2003]**.**

HEGEL, G. W. Friedrich. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Madrid: Tecnos, 2005 [1830].

MUDROVCIC, Maria Inês. La nación, el tiempo histórico y la modernidad: la historia como síntoma. **Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón**, vol. 17, 2012. p. 25-38.

NOLTE, Ernst. Passado que não quer passar: um discurso que pôde ser escrito, mas não proferido. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 25, outubro, 1989 [1986]. p. 10-15.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber: colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. Uma questão de tempo: os usos da memória nas aulas de História. **Cadernos Cedes**, Campinas, vo. 30, n. 82, set. - dez., 2010, p. 397-411.

RUFER, Mario. Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y la historia de los otros. **Relaciones**, n. 133, invierno de 2013. p. 79-115.

_____. La temporalidad como política: nación, formas de passado y perspectivas poscoloniales. **Memoria y Sociedad**, vol. 14, n. 28, 2010, p. 11-31.

VILLA, Marcos Antônio. **Consciência negra deveria ser comemorada em 13 de maio**. Jovem Pan, São Paulo, 20 nov. 2015. Disponível em: <http://jovempan.uol.com.br/opiniao-jovem-pan/comentaristas/marco-antonio-villa/consciencia-negra-deveria-ser-comemorada-em-13-de-maio.html> Acessado em 30 de novembro de 2015.

SAY YES: UMA ETNOGRAFIA SOBRE O COACHING[1]

Stéfane Cryslaine Alves Guimarães[2]

Resumo: O presente artigo parte de uma etnografia sobre o coaching, uma metodologia de desenvolvimento pessoal e profissional - muito utilizada por pessoas da área empresarial na atualidade. Através da participação em eventos, palestras, treinamentos e da convivência diária em uma empresa de coaching em Brasília - procuro descrever minha relação com o tema, como se dá a formação de um profissional coach e, como atuam seus discursos. Além da fabricação consciente do indivíduo, de como o coaching é, para alguns, um treinamento e, para outros, ele adquire uma expressão religiosa; e lançar questões em que não se pretende esgotar respostas neste momento.

Palavras-chave: Coaching, etnografia, fabricação, religião, desenvolvimento pessoal.

Uma breve introdução ao tema

Treino para a vida. Este é o título da Revista do Correio de 30 de março de 2014, sendo essa uma publicação semanal do jornal de maior circulação no Distrito Federal. A qual traz, em sua capa, a chamada: "Está na moda buscar ajuda profissional para tudo: perder peso, mudar de carreira, passar em um concurso, administrar o tempo e a conta bancária. E o nome da vez é coaching[3]. Entenda o método e saiba como fugir de picaretas". A matéria jornalística trata de um serviço cuja especificidade é ser ofertado – a despeito de sua complexidade – por um único profissional. Em vez de se contratar um nutricionista, um

[1] Artigo feito a partir da pesquisa para dissertação de conclusão da graduação em Antropologia, pela Universidade de Brasília, que recebeu preciosos comentários, vindos de pessoas a quem muito agradeço: à Antonádia Borges, aos colegas do Gesta, à Mariana de Lima e Silva, e aos amigos Andreza de Carvalho, Edson Carvalho, Monique Batista, Natália Nuñez e Lara Lima.

[2] Graduada em Antropologia e aluna regular da licenciatura em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília/ DF. E-mail: cryslaine.guimaraes@gmail.com

[3] Coaching (treinamento): é o processo/ metodologia em que ocorrem as sessões em que se relacionam coach (treinador) e coachee (treinando), a fim de realizar um ou mais dos objetivos por ambos acordados e que estejam no escopo de intervenção da metodologia.

psicólogo, um professor, um consultor financeiro, a contratação de um coach[1] pode dar apoio a todos esses itens de uma vez só. A matéria intitulada *Ensina-me a viver,* indica a ambição - não de pequena amplitude - dos profissionais que oferecem tal produto: o julgamento de que se é capaz de ensinar outros a viverem. Nesse sentido, quem sabe viver hoje? E quais são os indicadores apresentados por aqueles que sabem viver?

O texto que trago a seguir é fruto de uma experiência pessoal e de trabalho junto ao coaching, que conheci quando estava na metade da graduação. A proximidade que tive desta metodologia de desenvolvimento humano fez com que eu a escolhesse para tema de pesquisa, compondo minha monografia de conclusão do bacharelado em Antropologia. Meu objetivo com este texto é pensar, antropologicamente, o coaching - apresentando analiticamente - o que vi nesse universo, colocando questões etnográficas sobre o discurso e a prática deste método de desenvolvimento pessoal e profissional, muito usado por pessoas da área empresarial. Além de descrever minha relação com o tema, como se dá a formação de um profissional coach, como atuam seus discursos, a fabricação consciente do indivíduo, como o coaching é para alguns um treinamento e, para outros, ele adquire uma expressão religiosa.

O coaching se apresenta como um propiciador universal - por meio dele qualquer pessoa pode obter qualquer coisa que queira. Uma pergunta surge ao nos depararmos com tal declaração: como pode haver uma técnica, aplicável por qualquer um[2], capaz de modificar comportamentos de forma tão efetiva?

Por muitos anos questionei-me sobre desigualdade social. As reflexões a este respeito, anteriores ao meu ingresso no curso de Ciências Sociais, apenas se adensaram ao longo de minha formação universitária. Há muito que, diversas hipóteses e teorias procuram demonstrar que, as pessoas teriam seus destinos guiados, seja por conta da família em que nasceram, do bairro em que cresceram, das escolas em que estudaram, das viagens que puderam fazer ou da inexistência de viagens em suas vidas, de terem tido relacionamentos saudáveis ou, ao contrário, abusivos, ou ainda a soma de alguns desses fatores, ou todos eles, etc.

[1] Coach (treinador): o profissional que conduz o processo. Plural de coach: coaches.

[2] Ao longo da pesquisa descobri que não é bem para qualquer pessoa, mas sim, para pessoas funcionais. Pessoas funcionais "são as que são capazes de tomar decisões e fazer escolhas por si" (Rosa - coach)

Os esforços analíticos, para um entendimento que pudesse dar conta da posição do sujeito na "malha social" e seus horizontes de possibilidade, apontavam para um tema de difícil solução: a relação entre a pessoa ou indivíduo singular e algo que lhe seria exterior, estrutural. Embora este dualismo tenha sido - e continue sendo - uma constante nas Ciências Sociais; é importante notar que alguns estudos antropológicos problematizaram a universalidade desta tensão entre agência (indivíduo) e estrutura (sociedade). Ao tratar, etnograficamente, de concepções de pessoa relacionadas a outras formas de conceber o mundo e a existência; por exemplo, Mauss, 1938; Lévi Strauss, 1953; Goldman, 1999; Spink, 2011; entre outros.

Tomemos, neste momento, a fim de reavivar nossa memória a respeito desses debates, o trabalho de Mauss sobre a noção de pessoa, em outras palavras, sobre a ideia de 'eu' como entendida no ocidente cristão de bases filosóficas tanto românticas quanto iluministas. Em seu trabalho, o antropólogo demonstra o quão longo e peculiar foi o processo de produção da categoria de eu/mim e o quão divergente de outros caminhos históricos. Esses trilhados para produzir um entendimento do sentido da vida para aqueles que chamamos de humanos, cuja existência é, paradoxalmente, tão efêmera e crucial.

Além desta reflexão sobre a definição conceitual de uma biografia particular (pessoa, indivíduo, sujeito etc.), outra questão intrigou-me, a partir de minha crescente familiaridade com o coaching frente minha formação em Antropologia. Como alguém poderia se tornar uma profissional satisfeita, tendo em vista os muitos caminhos que poderia trilhar?! Além do problema da escolha - do livre arbítrio, acima mencionado -, outro se colocava: como defender que o rumo tomado foi o melhor e que não haveria outro ainda mais satisfatório?! E nesse sentido, Mariana de Lima e Silva, ao comentar este trabalho, acrescentou: "Costumo dizer para os meus alunos que não há nada de livre no mundo social. As escolhas possíveis são posições previstas no tecido social e parecem seguir determinados critérios dados. Pensar em escolhas individuais me parece uma parte do fetiche do individualismo como cosmologia".

Essas perguntas surgiam não apenas de meu confronto com princípios "abstratos" do coaching, mas também do convívio com pessoas as quais, em sua busca pelo aperfeiçoamento pessoal, viviam esses mesmos questionamentos. Da convivência com o coaching e sua gente, entendi que uma forma etnográfica de construir minha inquietação

sobre tais problemas teóricos seria confrontar tais princípios com os discursos de seus praticantes. Por essa razão, o presente artigo abordará os problemas teóricos acima mencionados a partir de diálogos com e biografias de quem eu conhecia, ou seja, de pessoas que eram na ocasião de nossos encontros conhecedoras do coaching ou que viriam a sê-lo.

As pessoas que vivem ou, como dizem, aplicam o coaching, têm uma forma distinta de ver e explicar o mundo, daquelas com as quais eu estava familiarizada. Elas formulam explicações próprias sobre as relações e sobre a desigualdade social etc. No entanto, por se tratar de uma miscelânea de conhecimentos que se cruzam, muito do que se diz me soa familiar. São essas explicações – distintas, e ao mesmo tempo, semelhantes acerca da pessoa e de seu poder sobre ou no mundo - que me propus a investigar.

O campo chegou a mim, antes que eu soubesse que se tornaria campo

Uma coach profissional, Rosa, estava iniciando um projeto em meados de 2012, para um perfil específico de pessoas. Um colega de meu trabalho na época, que já havia trabalhado com Rosa no passado, indicou a ela meu nome, pois acreditava que eu faria parte do público-alvo. Foi assim que essa coach me convidou para participar do processo seletivo.

A proposta do projeto era de treinamento e desenvolvimento de liderança em pessoas com idade entre 18 e 24 anos, que tivessem histórico de trabalho voluntário em suas comunidades; tivessem demonstrado atitudes de liderança em quaisquer projetos que houvessem realizado, e cuja renda fosse, justamente, insuficiente para que pudessem pagar por um processo de coaching, pois esse tem um valor monetário alto (que pode variar de R$800,00 a R$10.000,00). A ideia era que essa participação de pessoas com potencial no treinamento se desse de forma gratuita.

O projeto era composto de três partes. Para aqueles que fossem selecionados, a primeira etapa seria um curso de liderança com a abordagem do coaching. A segunda, um processo de coaching em grupo. A terceira, um processo individual de coaching de carreira. Eu não conhecia o coaching, mas achando a proposta interessante, inscrevi-me na seleção, sendo depois aprovada.

Para a primeira etapa foram aceitas 15 pessoas. Esse primeiro encontro aconteceu em 2012 e seu desenrolar antes da etapa seguinte durou cerca de sete meses. As atividades envolveram jovens selecionados vindos de diversas cidades satélites do Distrito Federal e entorno, que participaram do curso. No primeiro curso, com 20 horas de duração, pudemos aprender sobre o perfil de um líder. O qual é considerado como aquele que se encarrega de sua equipe, sua empresa, sua carreira, sua vida; aquele que tem influência sobre atividades e pessoas, que comanda. Foi falado sobre o que era um líder coach, como podia se dar o desenvolvimento de competências e habilidades que nos fariam ter sucesso em nossas profissões. No primeiro momento, de minha parte houve um apreço com o contato com aquele conteúdo.

Para ir para a segunda etapa, os participantes deveriam mostrar terem compreendido conceitos fundamentais do coaching e de que forma poderiam os aplicar em sua vida. O aprendizado deveria ser demonstrado através da criação de um projeto social, onde se incluíssem ferramentas do coaching, ou mesmo sua abordagem, para o levar a cabo. Nem todos os selecionados, na primeira etapa, criaram projetos. Dos que foram produzidos, trataram-se diversos temas e estes tinham muitos formatos: um ciclo de palestras em alguma escola pública de ensino médio, um treinamento com sua equipe de trabalho voluntário, uma palestra motivacional em sua igreja, a criação de uma biblioteca comunitária, um esquema de acompanhamento de alunos de comportamentos considerados inadequados pela escola, workshops com pais de alunos de escola pública sobre temas específicos.

Era possível notar, nos projetos propostos, algumas preocupações, como o uso das ferramentas e princípios do coaching - que era requisito essencial -, além da constância de projetos relacionados diretamente com ao eixo da Educação. Ao mesmo tempo, os proponentes demonstravam algumas inclinações individuais, como fazer algo relacionado ao projeto de que já participavam antes, ou usar suas principais habilidades pessoais, vistas como relevantes, ao longo do curso, com o coaching.

Todos os candidatos participantes da primeira etapa que apresentassem projetos seriam avaliados, recebendo uma nota, sendo essa somada à outra nota, dada por seu aproveitamento durante o curso da primeira etapa. Aqueles que tivessem melhor avaliação iriam para a segunda fase, que era composta por seis sessões de coaching em grupo para

desenvolvimento de competências como comunicação, oratória, marketing pessoal, autoconhecimento e outras.

Esta segunda etapa duraria cerca de dois meses e aconteceria nos meses finais do ano de 2012. Dessas seis pessoas, as duas melhores avaliadas ganhariam um processo individual de coaching de carreira, finalizando a terceira parte do projeto. A etapa individual consistia em oito sessões de coaching, entre a pessoa finalista e a coach Rosa. Joana e eu fomos as finalistas. Em março de 2013, havíamos concluído nossos processos individuais, começados em novembro de 2012. Ao longo de um período de três meses, eu trabalhei em meus projetos para o futuro e em habilidades que eu gostaria de desenvolver; além de ainda estar cursando disciplinas na universidade, estar realizando um projeto de extensão, outras tarefas em família e projetos com os amigos. Faço esta ressalva para esclarecer que a familiarização com o coaching, na condição de coachee[1], deu-se gradualmente e em meio a muitas outras atividades, às quais eu estava habituada a me dedicar e às quais eu precisava seguir dando atenção. Penso que esse processo de se ser exposta à possibilidade de se transformar nos encontros com a coach, em meio à vida cotidiana que segue seja uma experiência recorrente entre as pessoas que se envolvem em tais processos. Em suma, o que aprendem o aprendem a conta-gotas, num processo lento de acompanhamento.

Como prêmio pelo bom aproveitamento no projeto, a empresa de Rosa ofereceu a mim e a Joana uma viagem aos Estados Unidos, para participar de um evento com Anthony Robbins, um coach mundialmente conhecido. A viagem aconteceria em fevereiro de 2014. Durante este treinamento, as pessoas se cumprimentavam constantemente levando as mãos ao alto com um high five (“toca aí”) ao mesmo tempo em que pronunciavam “Say Yes” (“diga sim”) - daí o título deste artigo.

Um ano após o fim do projeto (por volta de outubro de 2013), fui convidada por Rosa a ocupar um cargo em sua empresa; minha função seria trabalhar na área comercial. Nela eu deveria fazer o atendimento de clientes internos e externos - a gestão de relacionamento comercial (escrevendo e-mails, fazendo ligações telefônicas ou mesmo pessoalmente, visitando prospects[2]); a prospecção de clientes[3]; construção e atualização de listas de

[1] Coachee (treinando): o indivíduo que passa pelo processo.
[2] Prospects: potenciais clientes.
[3] Prospecção de clientes: análise e procura de clientes em potencial.

contatos; elaboração de orçamentos, propostas e contratos comerciais; venda de serviços para desenvolvimento profissional; e processos individuais ou coletivos de coaching. Além disso, deveria também planejar a organização, o acompanhamento e o suporte a eventos internos e públicos, além do contato com fornecedores (agência de mídias sociais, gráficas), da divulgação de eventos e do acompanhamento de mídias sociais, e da participação em redes de networking profissional.

Eu iniciei, neste trabalho, em janeiro de 2014 e acreditava que seria uma boa oportunidade de desenvolver habilidades profissionais distintas das que eu estava aprendendo na universidade. Além disso, eu poderia transitar por um universo que era desconhecido por mim, o empresarial chamado de alto padrão, vivido por pessoas das elites. Nele permaneci por um ano e seis meses, trabalhando nessas tarefas e me relacionando com os clientes e os profissionais do coaching.

Rosa

Rosa, 45 anos, era a única filha mulher em meio a quatro irmãos homens. Oriental, de baixa estatura, cabelos lisos e pretos, de família tradicional vinda de Taiwan, na China, quando ainda tinha sete anos. Seu pai era empresário e matriculou os filhos em uma escola particular em Brasília assim que chegou ao Brasil. Rosa conta que, no início, ela e os irmãos permaneciam em grupo na escola, pois ainda não falavam português. Os outros alunos os olhavam com a estranheza de estar vendo o diferente, e a experiência de ser o diferente/ estrangeira foi muito influente em sua personalidade. Durante o tempo em que passamos juntas, eu a ouvi contar muitas vezes sobre todas as adaptações que precisou fazer para ser mais aceita e, até mesmo, para compreender as diferenças e, assim, conviver melhor com os que estavam ao seu redor.

Rosa gostava de contar sua história de superação: a única mulher da família, além de sua mãe (com quem não tinha um relacionamento harmonioso), criada para ser dona de casa, mas que se tornou uma profissional bem-sucedida para seus padrões, quebrando as regras que foram criadas para ela. De todos os seus irmãos, ela é a única que tem independência financeira, e que conseguiu, nas suas palavras, empreender a ponto de morar numa das áreas mais nobres de Brasília e frequentar lugares elitizados. Apaixonada pelo coaching desde que o conheceu, Rosa explicou uma vez que o maior concorrente desta

metodologia é a ignorância. Pelo fato de as pessoas não conhecerem ou não saberem bem o que ele é, acabam confundindo "banana com salada de fruta". Quer dizer, acabam o confundindo - que segundo ela é um método diferenciado, que tem aplicação prática e garante resultados promissores - com qualquer outro tipo de treinamento, principalmente, aqueles que seguem modelo tradicional, no estilo sala de aula, com poucas dinâmicas, pouca participação dos treinandos, onde só o apresentador fala e os outros escutam. Ela conheceu o coaching quando trabalhava numa grande empresa, contudo, como gerente em seu setor, não pode participar do processo, pago pela empresa apenas para os diretores. Curiosa, ela procurou saber do que se tratava, pesquisou e decidiu estudar o coaching. Após fazer a certificação, atendeu alguns clientes pro bono[1] para adquirir certa experiência, e alguns meses depois, "empreendeu", abrindo a própria empresa no ramo.

Noto como esse momento iniciático se relaciona, com a experiência que tive de maneira singular: Rosa não passou pelo processo, porque este foi oferecido para seus superiores, homens. Depois de pagar do próprio bolso para se tornar uma coach, Rosa passa a oferecer o processo de forma gratuita. Inicialmente, para se aperfeiçoar. Mais tardiamente, para oferecer oportunidades a quem estaria impedido financeiramente de o fazer e também para garimpar talentos escondidos, que não chegariam tão cedo ao coaching sem a sua estratégia ativa de prospecção.

Rosa foi uma figura com quem tive um relacionamento que considerei complexo. Quando nos conhecemos, senti por ela uma imensa admiração, e quis compreender como uma pessoa podia acumular tamanho conhecimento. Quando ela falava publicamente era espantoso o domínio de atenção que detinha, sua capacidade de criação de empatia com o grupo, sua rapidez de raciocínio, a forma como expressava suas ideias e como sabia se vender bem como profissional. Quando nossa convivência aumentou, percebi como ela buscava, constantemente, um alto nível de excelência, segundo seus padrões.

Comecei a pensar nessa busca de excelência como sendo algo semelhante aos discursos das grandes religiões quando falam sobre santidade, iluminação, nirvana, purificação, transcendência etc. Rosa buscava, a todo instante, uma domesticação de si ao

[1] *Pro bono* é uma expressão em latim que quer dizer "para o bem". Nesse caso, significa a oferta gratuita de um serviço que se considera benéfico.

seu modo, para atingir seus objetivos[1]. Queria desenvolver sua humanidade para atingir um nível adequado a um objetivo específico. No entanto, como os objetivos se multiplicavam e se metamorfoseavam constantemente, a despeito de seu autocontrole e vasto conhecimento, sua busca nunca chegava a um fim.

A fabricação do EU

Marcel Mauss, em seu texto *A noção de pessoa*, dá ideias de como se poderia estudar uma categoria humana que, embora se acredite inata, cresceu ao longo dos séculos, tratando-se, portanto, de uma construção social muito circunscrita e específica: a ideia de "pessoa", de "Eu". Sua análise recupera textos etnológicos que trazem diversas construções de "pessoa". Fosse a respeito dos índios Pueblos ou Zuñi, das tribos do noroeste americano ou clãs da Austrália, para Mauss, ressalvadas as diferenças, em todos esses povos a noção de pessoa estava, intimamente, ligada ao grupo, não havendo e não lhes fazendo sentido a noção de pessoa individualizada. O autor analisa como os nomes dados e recebidos, as máscaras utilizadas em eventos cerimoniais, a posição na família dado seu nascimento, entre outros elementos, exprimia como a noção de pessoa, associada ao seu clã ou grupo, era alcançada ou produzida em cada um desses contextos.

Na terceira parte do mesmo texto, Mauss fala sobre a fabricação do eu em cenários diversos dos apresentados na primeira parte, mas, ainda assim, diferentes do ocidental. Para isso, cita as construções dessas noções na Índia e na China.

> A Índia parece-me ter sido a mais antiga das civilizações que teve a noção do indivíduo, de sua consciência, digo eu, do 'Eu'; a *ahamkara*, a 'fabricação do eu', é o nome da consciência individual, *aham* = eu (é a mesma palavra indo-europeia que *ego*). A palavra *ahamkara* é evidentemente uma palavra técnica, criada por alguma escola de sábios videntes, superiores a todas as ilusões psicológicas. O *samkhya*, a escola que justamente deve ter precedido o budismo, afirma o caráter composto das coisas e dos espíritos (*samkhya* quer dizer precisamente composição), considera que o 'Eu' é algo ilusório. (MAUSS, 1938, p. 383)

Em seguida, Mauss segue à Roma, onde a "pessoa" teria ganhado o status de direito, sendo mais que um elemento de organização da vida coletiva. A partir deste percurso, Mauss tem, à sua disposição, os elementos para defender a tese de que: foi, no ocidente,

[1] Diferencio essa domesticação daquela imposta às mulheres, que restringe o feminino ao doméstico, pois Rosa rompe com tal expectativa, "saindo para o empreendimento (esfera pública e não doméstica) a despeito de todas as etapas que foram lhe sendo negadas e conquistadas por esforço pessoal proativo", nas palavras de Mariana de Lima e Silva.

que se construiu a pessoa como fato moral, tendo, para isso, sido fundamental a experiência cristã, psicológica e filosófica. O autor nos faz notar que essa construção do "eu" individual, moderno – o qual é visto como uma coisa única, não é natural, mas resultado de um processo histórico e social longo, que ganhou impulso com a narrativa cristã.

> Foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica [...]. É a partir da noção de *uno* que a noção de *pessoa* é criada – acredito nisto há muito tempo – a propósito das pessoas divinas, mas simultaneamente a propósito da pessoa humana, substância e modo, corpo e alma, consciência e ato. (MAUSS, 1938, p. 392 e 393)

Para os propósitos, do presente trabalho, interessa a reflexão de Mauss sobre a "fabricação do eu". No coaching, a matéria-prima de trabalho é o ser, a pessoa, e nele se pode ver, muito claramente, a ideia de construção. A propósito da possibilidade de se ser um "si mesmo" e poder ainda o transformar, recupero uma discussão que tivemos no âmbito do Grupo de Estudos em Teoria Antropológica (Gesta – DAN/UNB). Nela, José Roberto Sobral Correia expressou, de maneira clara, questões intrigantes a respeito do coaching, e que considero muito caras:

> Contra quem ou contra o que uma pessoa e seu coach lutam para que ela possa, por exemplo, emagrecer? Quantos projetos de modificação de comportamentos sucumbem ao 'inconsciente', ao 'desejo', à 'natureza humana', à Satanás, ao código genético e a tantos outros obstáculos *contra inventados*. Se a pessoa está no *controle*, o que mesmo ela controla? Quais deslocamentos do reino do inato – do que não pertence ao campo de atuação do agir humano e sobre o qual este não teria ingerência – os praticantes do 'coaching' conseguem realizar? Eis uma grande possibilidade de se pensar antropologicamente o coaching. Nesse mesmo sentido, gostaria de compartilhar outra percepção: parece-me que geralmente perdemos as lutas que travamos contra nós mesmos. Definitivamente, somos inimigos à altura. O 'eu' que come é um páreo duro ao 'eu' que quer a dieta. Assim como o que bebe é um grande adversário ao sóbrio. Ou o macunaímico ao que quer trabalhar duro. Daí a 'covardia' do coaching aparecer como um dado relevante. Trata-se de 2 contra 1. Alguém e seu treinador contra esse alguém sozinho. Talvez não importe tanto à antropologia saber quem vence a disputa, quanto saber quais são as regras do jogo e quem de fato entra em campo.

Este colega traz questões como autocontrole, autoconhecimento e consciência pessoal, das quais não tratarei, mas que não posso me furtar de mencionar, pois são tópicos inteiramente relacionados ao universo do coaching. Ele levanta ainda o questionamento acerca das regras do jogo, e eu gostaria de trazer aqui algumas observações sobre um dos muitos aspectos do coaching.

A fé no método e o trabalho como salvação

Rosa tinha o trabalho como sua grande ocupação, sua fonte de orgulho e senso de responsabilidade. Para ela, a diferença da sua maneira de fazer coaching, em relação a outros coaches existentes no mercado, estava na qualidade com que fazia seus atendimentos, em sua bagagem de conhecimento e na competência com que levava a cabo suas tarefas. Ela era muito exigente em seus trabalhos e projetava essa exigência em suas subordinadas, o que, muitas vezes, tornava a rotina coletiva altamente extenuante. Eu sentia que Rosa fazia de tudo para estar nos altos padrões, por ela mesma criados, pretendendo demonstrar ser um exemplo daquilo que pregavam os vários ensinamentos do coaching.

Em sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber disserta sobre a relação entre a reforma protestante e a formação e ascensão do capitalismo ocidental, mostrando como

> a aquisição capitalista como uma aventura sentia-se em casa em todos os tipos de sociedade econômica que conheceram o comércio com o uso de dinheiro e que lhe ofereceram oportunidades, mediante *commenda*, coleta de impostos, empréstimos ao Estado, financiamento de guerras, cortes ducais e cargos no funcionalismo. (WEBER, 1930, p. 60 e 61)

Mas, só no ocidente, ele pode se desenvolver de maneira tão estruturada e com entrada tão grande nos mais diversos setores. Segundo esse autor, isso, especialmente, se deu pela relação dos protestantes com o trabalho; que, diferentemente, da cultura católica vigente até a reforma - condenadora da usura e crente de que o trabalho existia para suprir as necessidades do homem - os protestantes o encaravam como um fim em si e viam o acúmulo de bens e riquezas como sinal de suas bênçãos. O conceito de vocação torna-se muito importante nesse "experimento", pois:

> O trabalho deve, contrariamente, ser desempenhado como se fosse um fim absoluto em si mesmo, uma vocação. Mas tal atitude de nenhum modo é um produto da natureza. Ele não pode ser invocado por baixos salários ou mesmo por altos, mas pode ser apenas o produto de um longo e árduo processo de educação. (WEBER, 1930, p. 64)

Em Rosa, em outros coaches e em clientes do coaching, pude ver como era dado alto valor ao exercício do trabalho, seja ele profissional ou apenas a ocupação em dias de folga para se evitar momentos de ócio disfuncional. O qual se caracteriza como o uso do tempo para não se fazer nada ou fazer coisas consideradas inúteis, tais como acompanhar um reality show. A diferença, no entanto, em relação ao argumento de Weber sobre a ética protestante, é que esses veriam no trabalho uma forma de dar glória a Deus. Já as pessoas envolvidas com o coaching veriam o trabalho como forma de atingir seus objetivos, de terem

sucesso, e dar glória a si e ao seu próprio destino. Neste último caso o fim é diferente, mas a maneira de alcançá-lo é tão metódica quanto, basta que lembremos de uma das afirmações de Weber a respeito: "O desperdício de tempo é, portanto, o primeiro e o mais mortal dos pecados". (WEBER, 1930, p. 239)

Ver o coaching sendo tão cultuado, e, muitas vezes, indicado como solução magnífica, fez-me ver nele algo similar a uma prática religiosa entre seus profissionais e aqueles que, ao conhecê-lo, tornavam-se tão fervorosamente seus defensores. Para mim, ficou claro que há uma relação importante entre coaching e religiosidade: é necessário ter fé. O coaching só funciona quando se acredita em sua eficácia, é necessário envolver-se com seus códigos, aplicar suas técnicas, para se sentir que a transformação ocorrerá.

Os RH's e os novos pecados mortais

Há, no Youtube[1], um vídeo[2] de uma roda de conversa intitulado A *Teologia do Empreendedorismo*, com a fala do filósofo Leandro Karnal. É um trecho do programa Café Filosófico, cujo tema é "Os velhos e os novos pecados".

No vídeo, um apresentador faz a introdução do tema, dizendo que a contemporaneidade experimenta um vácuo deixado desde a Idade Média. Segundo ele, para preencher a lacuna deixada pelo abandono das ideias de pecado e de culpa, emergiram as noções de autoajuda e a teologia da prosperidade. Logo após este preâmbulo, Leandro Karnal (o condutor do debate) fala de uma terceira ideologia, a da autorrealização, da iniciativa. Em suas palavras, o empreendedorismo, é para muitos, a chave do futuro, a solução para tudo: desigualdade, desemprego - a ponto de, no meio em que pesquisei, defender-se que o empreendedorismo deveria ser ensinado nas escolas, desde a educação básica. Para o orador, o empreendedorismo nasce de uma ideia tipicamente americana, em que se opõem winners e losers (vencedores versus perdedores). Essa ideologia não é bem-vista por ele, que a considera insidiosa, por atuar por meio da autocensura que o indivíduo impõe a si mesmo. As pessoas, sendo suas próprias juízas, saberiam o que precisariam fazer para que as coisas dessem certo e, quando isso não acontece, a culpa recairia sobre elas – por isso, sendo comum, frases do tipo: "o sucesso é minha responsabilidade", "o fracasso é

[1] Youtube: site de compartilhamento de vídeos em formato digital.
[2] Vídeo assistido no dia 28/06/2015. O link encontra-se nas referências.

minha culpa". Segundo Karnal, o empreendedorismo é bem-visto porque associa ao sujeito campeão a ousadia e a autoestima. No entanto, esse aspecto negligenciado do sofrimento e da punição, embora não seja tematizado, não deixa de ser daninho. Além disso, tal ideologia negligencia todas as trabalhadoras e trabalhadores das 06:00 às 20:00, que, simplesmente, não obterão esse esperado sucesso, visto que tal noção se baseia nos princípios de desigualdade que organizam esse sistema de produção que é o capitalismo.

Para Karnal, construiu-se uma nova concepção de homem, o qual alcança sua salvação por meio da iniciativa pessoal. O empreendedor de hoje se difere do homem medieval por não buscar sua realização em nome de algo além, mas sim de um *hic et nunc* = aqui e agora. Se antes, na Idade Média, iria para o inferno, após a morte, quem não fosse salvo, atualmente, o inferno deste novo homem é seu fracasso financeiro e pessoal em vida. Ainda nas palavras de Karnal, há um tempo atrás, ter um treinador pessoal que motivasse o indivíduo a dizer "eu posso", "eu avanço", seria visto como uma esquizofrenia. Atualmente, trata-se disso como consistência pessoal, a fim de que o indivíduo se planeje, tenha metas e se esforce mais pelo sucesso.

Karnal diz ainda que os RH's são os novos departamentos teológicos, por conhecerem bem os pecados atuais: não ser proativo, não colaborar com a sinergia da empresa, não vestir a camisa, não ter metas, não se alegrar com um treinamento no sábado à noite, não ter criatividade, não sair da caixinha, e outras formas catequéticas religiosas. Para ele, tais fórmulas são criadas para dizer quem está certo ou errado, quem vai para o céu ou para o inferno.

O coaching é um programa de aperfeiçoamento e desenvolvimento pessoal que tem como objeto de trabalho e preocupação este homem novo. Portanto, faz sentido lançar mão de uma infinidade dessas fórmulas - tais como: conquiste mais; você pode ir além; sim, você pode mais; seja a melhor versão de você mesmo; visualize sua vitória; crie suas estratégias; vá além dos seus limites; transforme potencial em resultados - para alcançar seus objetivos. Em todos os treinamentos de que participei, ouvi tais frases de efeito, que buscam atingir, rapidamente, o emocional, e provocar algum sentimento no indivíduo, com o objetivo de que ele se sinta motivado a agir em prol de suas metas. Inicialmente, quando as ouvia pela primeira vez, posso afirmar que elas surtiam em mim o efeito desejado de me motivar ou me emocionar. Entretanto, com o passar do tempo e com sua repetição, me distanciei dessa

sensação, tornando-me menos suscetível a seus efeitos. No entanto, creio que outras pessoas, que conheci no meio do coaching, tenham tido experiência diversa. Com a repetição, com o aumento do leque dessas fórmulas, há quem se sinta mais seguro e ciente do seu poder pessoal, demonstrando assim, a eficácia dessas frases.

Temos aqui a oportunidade de recuperar uma reflexão de Malinowski, a respeito da eficácia dos encantamentos mágicos, para fins por nós entendidos como "meramente" práticos (as roças, a navegação etc), e que tem para os trobriandeses outro sentido. Segundo o antropólogo, as enunciações fazem sentido não por seu conteúdo literal, mas por sua inserção na totalidade dos costumes e da psicologia do "nativo" (MALINOWSKI, 1923). Evidencio algo similar na prática do coaching. Se para mim as palavras perdiam seu poder ao serem repetidas, isto se devia ao fato de eu as estar ouvindo "literalmente". Ao passo que, para outras pessoas, como Rosa, a quem eu ouvia, diariamente, enunciar tais fórmulas, seu sentido se dava por outras vias, por outras razões.

Tipos de formação

A eficácia das fórmulas motivacionais se faz lentamente, ao longo da formação no coaching. No entanto, como essa formação difere, podemos afirmar ainda que as relações particulares que os sujeitos têm com o coaching, possam estar vinculadas a suas experiências de iniciação e convívio, igualmente, distintas. Algumas pessoas fazem uma formação específica para se tornarem coaches habilitados a exercer o coaching, na qual recebem um certificado, emitido por alguma instituição reconhecida pelos pares, que atesta a capacidade desse sujeito para exercer a função de coach profissionalmente.

Podem ser pessoas que tinham outras profissões, quando decidiram fazer uma formação com certificação em coaching. Outras se iniciam no coaching fazendo cursos, em que ferramentas e ensinamentos lhes são repassados de modo pragmático para serem aplicados em sua vida e/ou profissão; seja como vendedor, empreendedor, executivo, gestor, advogado, professor, secretária, atendente de loja, dentre outras profissões.

Há ainda os empreendedores que fizeram cursos de coaching aplicados ao empreendedorismo, para que pudessem aprender ferramentas específicas a serem

aplicadas ao seu trabalho, mas não se habilitaram a atender pessoas como coaches. Outros, eram corretores de imóveis e fizeram o curso de coaching para vendedores; além dos que fizeram o curso de coaching para líderes gestores, ou seja, para quem, em suas empresas, ocupam cargos de comando e gestão de outras pessoas.

Também há quem passe pelo processo individualmente. Nessas situações, o coach que o atende procura diagnosticar o que o está impedindo de atingir seus objetivos, deixando sempre claro para o indivíduo que está, em suas mãos, transformar a sua realidade. Os processos individuais são procurados ou por pessoas, geralmente entre 18 e 24 anos, em início de carreira que querem planejá-la, ou por pessoas de outras faixas etárias, que buscam redefinir sua carreira, ou seja, planejar uma mudança de profissão ou de função. Outras almejam ocupar cargos mais altos no lugar onde trabalham, o que é muito comum entre funcionários públicos. Há ainda quem planeje uma nova ocupação para depois da aposentadoria. Outras querem desenvolver habilidades para lidarem melhor com os desafios no local onde já trabalham, tais como lidar com um chefe, subordinado ou colega de relação mais difícil, gerir o tempo ou as atividades, lançar um novo projeto etc. Para além da profissão em sentido estrito, há quem procure fazer uma mudança pessoal, realizando o chamado life coaching, que visa propiciar uma mudança no comportamento, nas aspirações, nos sonhos, nas finanças, no sentido que a pessoa dá à sua vida.

Conheci mulheres e homens que, por sua vez, fizeram processos individuais. Essas pessoas identificaram, no processo, lacunas de competências e habilidades, dentre as quais, dificuldades para "dizer não", delegar tarefas, se comunicarem com os pares e com os chefes etc. Algumas empresas privadas, como escritórios de advocacia ou de TI (tecnologia da informação), pagam coaching em grupo para suas equipes, que passarão por um processo similar ao individual, ou seja, de diagnóstico de seus problemas e de indicação de soluções que elas mesmas deverão descobrir.

No caso dos processos em grupo, é comum que o tema seja o desenvolvimento dessa equipe, para que tenham uma "alta performance", que resolva conflitos próprios do grupo, que qualifique/aumente as vendas de seus produtos ou serviços etc. Por exemplo, certa imobiliária queria treinar seus corretores para ampliarem sua capacidade de vendas e se sentirem mais motivados. Um grupo de gestores de uma metalúrgica carecia de conhecimento sobre gestão e precisava qualificar e aprimorar sua equipe de diretores.

Níveis de formação

Normalmente (mesmo que não em todos os casos) após ter concluído a graduação, a pessoa que tomou conhecimento do coaching e ficou desejosa de se tornar um coach profissional, inscreve-se em um curso para formação em coaching numa escola reconhecida[1]. No Brasil, a mais mencionada, embora não considerada por todos a de melhor qualidade, é a SBC – Sociedade Brasileira de Coaching. A duração do treinamento varia de 4 a 8 dias. Em algumass escolas, as chamadas "ferramentas" são repassadas aos aprendizes. Em outras, se ensina um processo para a criação de ferramentas. Rosa havia feito certificações nesses dois moldes, mas ela aproveitava melhor do segundo, pois para cada treinamento oferecido, ela criava um veículo para transmitir a lição do programa ofertado. Essas ferramentas podem ser sofisticadas e implicarem muito trabalho para a equipe que promove a formação. Por outras, pode se tratar de uma folha de papel, impressa com um organograma, que possui a qualidade de tornar visível ao participante um problema que lhe é de difícil percepção, embora reconhecido por ele. Finda a formação, que custa em torno de 7 mil reais, o candidato a coach, aguarda a emissão do certificado que o permitirá exercer a profissão. O valor da formação pode variar a depender do que é oferecido, sendo que o pacote básico incluiu material didático, *coffee break* e a emissão do certificado.

O primeiro nível de treinamento profissional é o *Personal and Professional Coach*, conhecido como PPC. Esta especialização prepara para atender casos de clientes que buscam melhorar algum aspecto em sua vida pessoal ou profissional de modo geral. O segundo nível, *Executive Coach*, prepara para o atendimento de profissionais das áreas corporativas, especialmente, gestores de grandes empresas, indústrias, grandes comércios. O terceiro, *Master Coach*, torna o coach mestre no assunto, ou seja, a pessoa se torna apta a ministrar os treinamentos dos níveis imediatamente anteriores, tanto o PPC quanto o Executive, além de se tornar apto a atender demandas individuais de todos os níveis.

[1] Algumas entidades que realizam a formação de coaching, dando certificação específica, no Brasil e no mundo, são ABC – Academia Brasileira de Coaching; ABRACEM – Associação Brasileira de Coaching Executivo e Empresarial; BCI – Behavioral Coach Federation; IBC – Instituto Brasileiro de Coaching; ICC – Internacional Coaching Comunity; ICI – Integrated Coaching Institute (coaching integrado); ICF – International Coaching Federation; Incoaching; Instituto Holos; SBC - Sociedade Brasileira de Coaching; Sociedade Latino Americana de Coaching.

Também é possível, não necessariamente, passar por esses níveis e cursar, diretamente, um MBA em coaching. No meio profissional que conheci, esta última opção não goza de tanto prestígio para a prestação de atendimento e formação, mas sim como habilidade que se soma ao seu cotidiano de trabalho dentro de um RH, por exemplo. Trata-se, portanto, de uma qualificação extra e, não necessariamente, de uma profissionalização exclusiva em coaching. Uma variação desta formação, para aperfeiçoar o próprio ofício, dá-se por meio de disciplinas de coaching no interior de um curso, de uma especialização ou de uma pós, geralmente, nas áreas de administração e recursos humanos. Nesses casos, o que se almeja é que o estudante tenha uma visão mais ampla do coaching, para o aplicar em seus trabalhos como gestores e não para atender como coach profissional. Um exemplo, dessa última alternativa, pode ser vista em uma rede de salões de cabeleireiro que existe em Brasília. Nela, em meio aos cursos profissionalizantes de estética, se oferece também programas de coaching para quem trabalhará nos salões.

Embora, teoricamente, exija-se que uma graduação tenha sido concluída, por quem queira fazer a certificação em coaching, conheci um caso em que a pessoa pode se certificar sem ter terminado sua graduação. Rosa explicou-me o caso de Cláudio. Segundo ela, muitas escolas querem ter muitos alunos, por isso acabam aceitando uma pessoa, que diz estar concluindo ou diz ter dado uma pausa em sua graduação, mas que, em breve, irá a concluir. Espera-se que a pessoa realmente o faça. Cláudio, no entanto, ficou devendo o diploma de curso superior para a instituição de coaching e nunca o apresentou. No caso dele, por conhecer a diretora da escola, concluiu o curso e começou a atender clientes, a despeito de não ter o diploma que seria pré-requisito. O tempo foi passando e esse diploma nunca lhe foi cobrado. Cláudio passou a atender vários clientes. Os casos bem-sucedidos demonstraram seu profissionalismo, a ponto de ninguém nunca vir pedir seus documentos profissionais, certificados ou outros comprovantes. As pessoas que buscam o coaching, normalmente, não exigem estes comprovantes, porque ou a conversa com o coach é esclarecedora e lhe dá a segurança de que precisa, ou a pessoa interessada soube do coach em eventos ou por indicações de terceiros em quem confia.

Ainda que de maneira muito instrumental, o coach é um profissional que procura se apropriar de um leque de conhecimentos de diversas áreas. Administração moderna, gestão, recursos humanos, empreendedorismo, *branding*, economia, psicologia, sociologia,

comunicação social, oratória, relacionamentos, estão entre suas áreas de pesquisa. Lêem e buscam informações sobre as mudanças no mercado de trabalho, inovação, games, tecnologia.

No começo, eu olhava para os bons coaches de maneira bem positiva: donos de um grande conhecimento, pessoas muito educadas, tão dispostas a contribuir, abertas, de espírito jovem. Ao longo do tempo essa imagem mudou. Pude presenciar episódios em que com a correria do dia a dia, ficava difícil para o coach desempenhar esse personagem de super-humano. A este respeito, ouvi muitas vezes a expressão "no padrão automático". Ouvi Rosa utilizar bastante esta expressão, até para justificar atitudes suas que considerava grosseiras e hostis, e, portanto, contraproducentes para o seu objetivo maior de aprimoramento pessoal. No meio do coaching, quando uma pessoa está em seu padrão automático, age como é em sua essência. Por estar ocupada com uma atividade específica, a qual dedica toda sua atenção, torna-se incapaz de controlar além do resultado imediato de sua atividade, sua atenção à imagem. Nesses casos, realizar uma tarefa específica muito bem pode deixá-lo suscetível a se expor, trazendo à tona características suas que podem desfazer o árduo trabalho anterior de construção de uma imagem - sua, para si e para os outros - de uma pessoa super-humana.

Alguns apontamentos finais

A respeito do que demonstrei sobre o coaching, processo que promove a composição e recriação constante de explicações do mundo e de seus eventos; assim como de seus praticantes que atuam, intensamente, na fabricação dessas explicações, e, especialmente, em si mesmos; por fim a importância da crença/ fé no método. Para além disso, creio que há muito mais para ser dito sobre este fenômeno urbano, o que funciona como um elemento de diferenciação do trabalho e estilo de vida.

Nesse processo de eterna busca, que se depreende do funcionamento do coaching, questiono que vazio é esse que se possui para essa infindável busca? E, sendo os praticantes do coaching, pessoas funcionais, a necessidade dessa busca não denota uma certa disfunção?

É importante notar que, para o coaching, de uma maneira geral, o objetivo é que seus praticantes alcancem/ atinjam o sucesso em todas as dimensões de suas vidas. Mas, é um sucesso entendido a partir de certa universalização da experiência humana, em que há uma subjetividade ocidental entendida como sendo comum, e que está muito relacionado ao projeto modernista, linear e evolucionista de visão de sociedade, que aqui se projeta na vida pessoal. Além disso, ao se considerar que essa noção humanista/ de humano, está intimamente relacionada ao racismo, dadas suas origens coloniais, quem estaria fora dessa prática do coaching? Apesar de sua suposta aplicação e benefício universal, quem deveria mudar mais para se adaptar?

Referências Bibliográficas

BERGER, Peter L. e LUCKMAN, Thomas. **A construção social da realidade**. Tratado de sociologia do conhecimento. 24ª . Editora Vozes, 2004.

DUMONT, Louis. O Individualismo. **Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.** Rocco, 1985.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. **Ser afetado**. Em: Cadernos de Campo n. 13: 155-161, 2005.

GOLDMAN, Márcio. 1999. **Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa.** Em: Goldman, Márcio. Alguma Antropologia. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política.

LÉVI STRAUSS, Claude. 1953. **Antropologia Estrutural.** São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

MALINOWKSI, Bronislaw. 1923**. The problem of meaning in primitive languages.** In: Ogden, C. K. e Richards, I. A. The meaning of the meaning. Disponível em: http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/ogden-richards-meaning-all.pdf

MAUSS, Marcel. 1938. **Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de "EU".** Em: Mauss, Marcel. Sociologia e Antropologia. Cosac Naify, 2003.

ROBBINS, Research International. 2011. **Apostila do treinamento UPW,** fevereiro de 2011.

SAMORANO, Carolina. 2014. **Ensina-me a viver.** Revista do Correio Braziliense. Número 463.

SPINK, Mary Jane. **Pessoa, indivíduo e sujeito: notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais.** In: Spink, MJP., Figueiredo, P., e Brasilino, J., orgs. Psicologia Social e pessoalidade. Centro Edelstein de Pesquisas sociais; ABRAPSO, 2011.

WEBER, Max. 1930. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Martin Claret, 2013.

Referências de vídeos

YOUTUBE. A teologia do Empreendedorismo. Programa Café Filosófico. Leandro Karnal. Link: www.youtube.com/watch?v=CDkrkhhvOvY.

CIGARROS

AS TAÇAS DE VINHO JA NAO ME BASTAM
ACENDO OUTRO CIGARRO.
ELA DANÇA PRA MIM.
FICO OLHANDO A FUMAÇA REPRODUZIR OS
SEUS MOVIMENTOS
CALMA. LENTA. LEVE. BREVE.
SE VAI...
UMA MUSICA BAIXA SOB LUZ BAIXA
OUTRO CIGARRO.
TRANSAMOS.
COBRE O CHEIRO DE UM INCENSO
QUALQUER...
ESPASMOS. ORGASMOS.
CIGARROS.

G. DE FARIAS

UMA SOCIOLOGIA ELEGANTE E MUITO BEM ACOMPANHADA –

RESENHA DE *O ESPÍRITO DAS ROUPAS*, DE GILDA DE MELLO E SOUZA[1]

Max Gimenes

1.

Com publicação em livro apenas em 1987, *O espírito das roupas: a moda no século dezenove* é a tese de doutoramento de Gilda de Mello e Souza, defendida sob orientação de Roger Bastide junto à Cadeira de Sociologia I da USP em 1950, a qual sairia no ano seguinte na *Revista do Museu Paulista*, com o título "A moda no século XIX: ensaio de sociologia estética".[2]

As razões para a demora da edição em livro merecem, certamente, um estudo próprio. Fiquemos, por ora, com duas, que parecem essenciais para a compreensão do caráter de "livro à frente do seu tempo" dessa pesquisa de Gilda:[3] o tratamento de "temas tidos como menores" e o rompimento das "barreiras das especializações tão em voga no momento de sua elaboração" (Aguiar, 1999, p. 130); par que também aparece em comentadores como o "tema considerado fútil"[4] e a "forma da narrativa" ou o "estilo de exposição" (Pontes, 2009, pp. 300-301). Seja como for, se temas "superestruturais" por si sós já poderiam encontrar dificuldades à época, não devemos nos esquecer de que a moda, como aponta a própria Gilda, é "arte menor" (posto que "interessada") no âmbito já desprivilegiado das artes.

---

[1] Versão pouco modificada de trabalho de conclusão de curso apresentado à disciplina Temas da Sociologia Brasileira, ministrada na FFLCH/USP pelo Prof. Dr. Luiz Carlos Jackson, no segundo semestre de 2013.

[2] Vale assinalar, a fim de contribuir com a minimização de confusões temporais, que o ano correto de publicação do texto na referida revista é 1951, conforme consulta feita a exemplar disponível no acervo da Biblioteca Florestan Fernandes, e não 1950 ou 1952, como às vezes essas referências aparecem (p. ex. em Pontes, 2009, p. 302).

[3] Vale notar, a respeito do caráter de vanguarda do texto de Gilda, como ela antecipa elementos que fazem parte do que alguns autores entendem como mudança de paradigma na sociologia contemporânea. Sztompka (2008), por exemplo, considera que estaríamos hoje vivendo a "terceira sociologia" (ligada remotamente ao clássico renegado Simmel), após a primeira (focada em "todos sociais" como em Marx e Parsons) e a segunda (voltada para indivíduos atomizados como em Weber). Essa "terceira sociologia" estaria, do ponto de vista teórico, empenhada na abordagem da "vida cotidiana" como entrada tanto para o macro como para o micro, e teria como método privilegiado a observação visual por meio da fotografia, larga e pioneiramente utilizada por Gilda, que também abordou tema da tal "vida cotidiana", como é a moda. Não é possível desenvolver até que ponto a autora se aproxima ou distancia dessa categorização de Sztompka, nem entrar no mérito desta, mas a coincidência é digna de nota, e eu agradeço o parecerista da revista por ter chamado atenção a isso e também pela sugestão bibliográfica.

[4] Para fins de contraste, vale ter em mente que o grande tema "sério" estudado no doutorado por um dos antagonistas de Gilda quanto ao estilo de trabalho no âmbito das ciências sociais da USP era a "guerra", socialmente vinculada à masculinidade, justamente o oposto da moda, vinculada ao feminino (cf. p. ex. Pontes, 2009, 301).

Voltaremos mais adiante a essas razões e suas consequências. Antes, no entanto, passemos a uma breve apresentação e discussão das teses e argumentos do livro.

2.

Se a obra versa sobre a moda no século XIX, um bom começo é vermos como esta é definida: sucintamente, podemos admitir que Gilda entende a moda como processo de variação num setor específico da atividade social – "mudanças periódicas nos estilos de vestimenta e nos demais detalhes da ornamentação pessoal" (p. 19) – e como linguagem que exprime ideias e sentimentos e se traduz em termos artísticos – "expressão artística de uma linguagem social ou psicológica" (p. 29). Ela também "serve à estrutura social, acentuando a divisão em classe", e "reconcilia o conflito entre o impulso individualizador de cada um de nós (necessidade de afirmação como pessoa) e o socializador (necessidade de afirmação como membro do grupo)" (p. 29). Apesar de tudo isso, é ela, sobretudo, "um todo harmonioso e mais ou menos indissolúvel", portanto difícil de ser abordada unilateralmente por uma disciplina especializada.

É nesse sentido que vem o primeiro capítulo, "A moda como arte", que abre um parêntese de discussão estética, para que depois Gilda retome o ângulo histórico-sociológico do estudo, "digressão" sem a qual este último ponto de vista acabaria por nos oferecer uma visão empobrecida do objeto de análise. Os detalhes essenciais do ponto de vista sociológico para Gilda, a "ligação da moda com a divisão em classes e a divisão sexual da sociedade" (p. 25), virão nos capítulos seguintes (que são, respectivamente, "O antagonismo", "A cultura feminina", "A luta das classes" e "O mito da Borralheira").

Segundo Gilda, é possível julgar a vestimenta sob um "ângulo especificamente artístico", levando em consideração os quatro componentes (forma, cor, tecido e mobilidade, nessa ordem de importância) que, conjugados, dão origem à roupa como obra de arte (p. 42). Nesse ponto, ela segue o livro *The Art of English Costumes*, de C. W. Cunnington, do qual segundo ela se poderia extrair o "esboço de uma teoria artística da vestimenta"; no entanto, se esse livro de Cunnington pode ser visto como "esforço para demonstrar a autonomia da moda como arte", ele seria também "uma prova da sua inevitável sujeição às condições sociais" (p. 45).

Antes de passarmos à discussão das condicionantes sociais, no entanto, demoremo-nos aqui um pouco mais, para apresentar a defesa de Gilda do estatuto de arte para a moda:

> Mas hoje como ontem, fechado em seu estúdio, o costureiro, ao criar um modelo, resolve problemas de equilíbrio de volumes, de linhas, de cores, de ritmos. Como o escultor ou pintor ele procura, portanto, uma Forma que é a medida do espaço e que, segundo Focillon, é o único elemento que devemos considerar na obra de arte [...] Como qualquer artista o criador de modas inscreve-se dentro do mundo das Formas. E, portanto, dentro da Arte (pp. 33-34).

Em seguida, Gilda passa à defesa do que, de acordo com ela, tornaria a moda uma arte autônoma em relação às demais:

> Na verdade, é o movimento, a conquista do espaço, que distingue a moda das outras artes e a torna uma forma estética específica [...] Arte por excelência de compromisso, o traje não existe independente do movimento, pois que está sujeito ao gesto, e a cada volta do corpo ou ondular dos membros é a figura total que se recompõe, afetando novas formas e tentando novos equilíbrios (p. 40).

O esforço em firmar a moda enquanto arte e sua especificidade é tamanho, que até beira o exagero de colocá-la acima das outras: "[...] para que a vestimenta exista como arte é necessário que entre ela e a pessoa humana se estabeleça aquele elo de identidade e concordância que é a essência da elegância. Recompondo-se a cada momento, jogando com o imprevisto, dependendo do gesto, é a moda a *mais viva*, a *mais humana* das artes" (p. 41, grifos meus).[1]

Entendida como fenômeno social, a moda joga a todo instante com os princípios da arte, mas o que explica a "necessidade constante de renovação, o cansaço ininterrupto das antigas formas" já não é a estética, mas a sociologia (p. 51). Dito de outro modo, a estética seria capaz de explicar o funcionamento da renovação segundo os princípios artísticos, como se processa a passagem de antigas para novas formas, cores, tecidos e possibilidades de movimento, mas não o seu porquê, a sua causa.

3.

A escolha do século XIX podemos atribuir sumariamente a três fatores. Um de ordem metodológica: o distanciamento no tempo permitiria ao pesquisador a atenuação das "coerções do momento". Outro de ordem técnica: certas dificuldades de acesso à informação teriam sido resolvidas pela prancha colorida de modas e pela fotografia, que de quebra ainda serviriam como elementos de controle para utilização de uma série de outras fontes de informação, como a "documentação pictórica" e "litografias, desenhos e gravuras" – panorama estático –, além das "observações do sociólogo, das crônicas de jornal e, principalmente, do testemunho dos romancistas" – capazes de fornecer a visão dinâmica (p. 24). O terceiro e último fator, importante para o que discutiremos na sequência, é da ordem das transformações políticas e sociais: teria sido no século XIX, "quando a democracia acaba de anular os privilégios de sangue, que a moda se espalha e a competição acelera a variação dos estilos" (p. 21).

[1]Se parece adequado propor a moda como arte, tendo em vista que ela responde a certa necessidade humana, dando forma objetiva a desejos subjetivos informes dos indivíduos e permitindo a eles, desse modo, a tomada de consciência e a possibilidade de sublimá-los, por outro essa elevação ao patamar de arte "mais viva" e "mais humana" que as demais constitui flagrante exagero. Não é o caso de desenvolver aqui, mas se pensarmos o caso da literatura, em sentido amplo, veremos que, desde suas modalidades menos complexas, não é menor seu potencial quanto a esses aspectos, pois ela cria mundos dinâmicos paralelos ao mundo humano real. Para pensar essa ideia de movimento implicado na literatura, cf. mais adiante a importância metodológica que a própria Gilda atribui aos romances na apreensão do objeto analisado por ela em sua tese.

Ou seja, trata-se de um fenômeno que não é universal, e que, para Gilda, acentuou-se no ocidente a partir do Renascimento, quando, no século XV, "descobriu-se que as roupas poderiam ser usadas com um *compromisso* entre o exibicionismo e o seu recalque", essas duas tendências se manifestando sucessivamente (p. 93, grifo meu).[1] A cultura urbana, posteriormente, com a aproximação das pessoas, trataria de estimular "o desejo de competir e o hábito de imitar", com os efeitos que hoje sabemos lhes corresponder. Observamos, da parte de Gilda, um esforço constante de mostrar que as coisas nem sempre foram do modo como conhecemos no presente, de desnaturalizar a moda e historicizá-la:

> Mas como a moda é parte da vida dos homens, faz-se necessário o acompanhamento da História e a abordagem sociológica do assunto escolhido para estudar. Um dos grandes méritos de *O espírito das roupas* é o *poder de desmistificação de seu objeto*.[2] A moda pode ser vista como fruto da vontade individual e do capricho, ou como *necessidade imposta pela História*.[3] Naturalmente, Gilda de Mello e Souza tende à segunda maneira de ver. Para ela, a criatividade dos costureiros se junta às suas intuições sociais, de modo que as flutuações da moda acabam por refletir o andamento da sociedade (Aguiar, 1999, p. 132, grifos meus).

O aspecto da moda relacionado à divisão sexual da sociedade Gilda considera a partir da Revolução Francesa, com atenção ao progressivo distanciamento que seria operado em seguida na forma, na cor e no tecido das vestimentas de homens e mulheres:

> Mais do que nas épocas anteriores, ela [a moda] afastou o grupo masculino do feminino, conferindo a cada um uma forma diferente, um conjunto diverso de tecidos e de cores, restrito para o homem, abundante para a mulher, exilando o primeiro numa existência sombria onde a beleza está ausente, enquanto afoga a segunda em fofos e laçarotes (pp. 71-72).

Em resumo: "para a mulher a beleza, para o homem o despojamento completo" (p. 72). E isso não por acaso, pois para o homem a roupa perdeu, no século XIX, sua função de ornamento e de arma de sedução do sexo oposto. Vejamos o porquê:

> O homem só se desinteressou da vestimenta quando esta, devido à mudança profunda no curso da história, deixou de ter importância excessiva na competição social. A Revolução Francesa, consagrando a

[1] O termo "compromisso" parece adequado à abordagem de Gilda, mais sensível a certa ideia de equilíbrio funcional. Se ela desse mais atenção às contradições, poderíamos ter, em vez dele, "dialética", por exemplo.

[2] Note-se que a escolha do termo não é casual. Se, por um lado, é fato que há desmistificação entendida, em sentido amplo, como ato de pôr fim ao engano ou à ilusão, não é menos verdadeiro postular que há desmistificação também de acordo com o uso marxista do termo, a saber, o de pôr fim ao engano ou ilusão representados pela aparência do fenômeno pela penetração de sua essência, por meio de uma abordagem que leva em conta o desenvolvimento da história e que não se fragmenta, captando, assim, o objeto em sua totalidade sempre mais esclarecedora.

[3] Aqui é necessária uma ressalva, que alivia o aparente determinismo do juízo de Aguiar, exato de resto na compreensão do livro: como assinala Gilda, a escolha individual resulta da "combinação" entre moda e gosto, este entendido como escolha particular entre possibilidades (p. 20). No entanto, mesmo nessa escolha a sociedade se insinuaria, posto que ela se dá, por exemplo, de acordo com ideais de masculinidade e feminilidade construídos socialmente.

> passagem de uma sociedade estamental a uma sociedade de classes, e estabelecendo a igualdade política entre os homens, fez com que as distinções não se expressassem mais pelos sinais exteriores da roupa, mas através das qualidades pessoais de cada um (p. 80).

Isso explica o despojamento no homem burguês, mas não a direção oposta tomada pela vestimenta da mulher burguesa.[1] Esta se viu, devido ao desenvolvimento da indústria, livre de "uma série de atividades que até então se realizavam em âmbito doméstico" (p. 89). Com isso, de uma só vez, ganhou tempo livre e perdeu valor econômico, tornando-se grupo dependente do casamento como "único meio de adquirir status econômico e social" (p. 90). Mas, se tal estado de coisas favorecia a dedicação das mulheres à vestimenta como arma de sedução para concretizar um bom casamento, a empreitada não se dava sem dificuldades, pois era preciso conciliar a busca desesperada do casamento com as "regras da etiqueta" (p. 92). Foi então que teria se desenvolvido a "técnica de avanços e recuos", de "se dar se negando", "jogo de esconde-esconde" (p. 94) que, como sabemos, legaria com tal ambiguidade base para uma forma ainda hoje muito comum de opressão de gênero.

Para Gilda, é uma "verdade sociológica" que a vestimenta se constitui como uma "linguagem simbólica" (p. 125). Serve, entre outras coisas, para comunicar uma distinção de classe.[2] Pensemos, por exemplo, no elemento de mobilidade dos trajes, cuja evolução acompanha a já referida passagem de uma sociedade estamental a uma sociedade de classes, com o "caráter funcional" das roupas se sobrepondo ao seu "caráter distintivo" anterior (p. 48). Teria sido "necessário operar-se uma revolução nos espíritos e, com a vida dos salões, a mobilidade transformar-se por sua vez em distinção de classe, para que os costureiros buscassem o aperfeiçoamento do corte" (p. 48).[3] É nesse contexto de "vida dos salões" que virá o quinto e último capítulo, "O mito da Borralheira", que trata da moda durante as festas, quando as barreiras entre os sexos e as classes sociais seriam momentaneamente suspensas, servindo, entre outras coisas, para a elite selecionar durante elas os membros que demonstrem se adequar (adequação exibida pela moda – vestimenta e elegância): "Por este lado a festa funciona como a grande fantasia, o mito da Borralheira" (p. 162).

4.

[1] Tal distinção de classe é importante, entre outras coisas, porque o trabalho doméstico de que a mulher burguesa ficará livre recairá nas costas do proletariado, incluídas as mulheres proletárias.

[2] Gilda afirma certa precedência da divisão em classes sobre a divisão sexual: "Mas embora segregados por duas morais, duas concepções de vestimenta, duas mentalidades, os grupos masculino e feminino acabam se completando [...] são parcelas que se somam na contabilidade astuciosa da ascensão" (p. 83). Exemplo por excelência desse movimento de combinação de ambições entre esposa e marido seria o caso de Guiomar e Luís Alves, personagens de *A mão e a luva*, romance de Machado de Assis.

[3] Esquematicamente, Gilda aponta os séculos XV, XVI e XVII como de imobilidade, o século XVIII como transição e o século XIX como aquele que completa as mudanças sociais que fizeram a imobilidade dos trajes de antes "desabrochar na estrutura movediça de hoje em dia" (p. 50). A disfuncionalidade de elementos como unhas compridas, saltos altos, espartilhos, que serviam à nobreza para marcar sua ociosidade frente ao *trabalho produtivo*, cede lugar à praticidade necessária à dinâmica burguesa e ao cálculo, o que transfere a distinção para o asseio, marcando diferença, por sua vez, frente ao *trabalho manual*.

Já foi mencionado que um dos méritos que distinguem *O espírito das roupas* é que ele rompe com a barreira das especializações, necessidade analítica imposta por seu objeto (o "todo harmonioso e mais ou menos indissolúvel" que é a moda). Daí, como já foi assinalado, seu "poder de desmistificação do objeto".

Há quem considere o livro "obra-prima do moderno ensaísmo brasileiro" (Aguiar, 1999, p. 129): ao abordar a moda como fenômeno "a um só tempo estético e social", e ao se preocupar com o equilíbrio entre "fundo e forma", Gilda teria produzido uma obra em que "as artes, a sociologia, a história e a literatura se juntam para formar o ensaio, um ensaio arguto que compartilha suas qualidades com os melhores produzidos no campo dos estudos brasileiros contemporâneos" (Aguiar, 1999, p. 130).

Temos, portanto, uma sociologia muito bem acompanhada de história, estética, literatura, que articuladas dão ao ensaio de Gilda sua grandeza, em termos de alcance e profundidade. Acrescentemos que a preocupação com o equilíbrio entre fundo e forma presente no ensaio, estabelecendo "aquele elo de identidade e concordância que é a essência da elegância",[1] permite-nos considerar elegante também a sociologia que Gilda pratica ao longo dele.

5.

Por fim, faz-se necessário algum comentário acerca do tratamento da questão de gênero no livro. Gilda enfrenta o problema da diferença, mas, talvez por razões muito compreensíveis para a época, não avança na problematização da desigualdade, o que mais de meio século depois é possível ao menos indicar.

Algumas formas ainda hoje vigentes de opressão à mulher encontram pistas de sua gênese no texto de Gilda: a alienação subjacente ao cuidado do corpo; a dependência ao homem acarretada pelo casamento como oportunidade de ascensão social; a dificuldade de muitos homens entenderem que, ao menos no século XXI, um "não" pode simplesmente querer dizer "não" em vez de fazer parte de jogos etc. Detenhamo-nos no ponto em que Gilda parece ser mais ousada, arriscando-se a esboçar um "dever ser", uma esperança de eventual mudança quanto ao futuro.

O ponto é o problema do dilaceramento imposto à mulher que resolve se entregar à vida profissional, devido à sobrevivência de um "duplo padrão de moralidade" regendo as relações humanas: ao homem, seria permitida a realização integral da individualidade na profissão, nas ciências ou nas artes; à mulher, obrigada a orientar-se pelo único objetivo de "agradar aos homens" (p. 59), caberia o espaço restrito da realização ligada "à casa, aos filhos e à sua pessoa" (p. 99). Para se dedicar às carreiras profissionais, a mulher teve de

[1] Por "elegância" Gilda entende justamente a "demonstração de harmonia entre a alma e a vida exterior e material" (p. 136) – entre fundo e forma, portanto.

assemelhar-se ao homem, abrindo mão do "estilo de existência" desenvolvido pela cultura feminina até então, com sérias implicações: "[...] não é de espantar que esse dilaceramento tenha levado a mulher ao estado de insegurança e dúvida que perdura até hoje. Pois perdeu o seu elemento mais poderoso de afirmação e ainda não adquiriu aquela confiança em si que séculos de trabalho implantaram no homem" (pp. 106-107). Em outro contexto, falando da experiência do ingresso na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo para as mulheres de sua geração, e das mudanças que essa experiência provocou no comportamento feminino, Gilda refere-se ao mesmo dilaceramento, presente também em sua própria trajetória:

> Quando decidi me cultivar, arrostando as consequências de uma carreira intelectual, tive de pôr entre parêntesis as existências conformadas que haviam povoado a minha primeira mocidade. Creio que deve ter acontecido o mesmo com minhas colegas e me pergunto se não foi essa brusca substituição de modelos a que tivemos de proceder, entrando para a Faculdade, uma das causas de tantas carreiras indecisas, marcadas ora pelo diletantismo, ora pela dedicação intermitente ao trabalho (Mello e Souza, 1984, pp. 73-74).

A esperança de Gilda é que a mulher, "combinando a graça com a eficiência, encontre para si um novo equilíbrio, tão harmonioso como o estilo de vida da mulher do século XIX" (p. 107). Faltou a ela, porém, a reivindicação de que, do lado do homem, também houvesse mudança rumo a um equilíbrio de outro tipo, que lhe devolvesse a "graça" (contribuindo, assim, para o equilíbrio das relações entre os gêneros). Nesse sentido, o desenvolvimento histórico parece que tratou de complementar Gilda, apontando, por exemplo, para a tendência contemporânea do homem metrossexual.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Joaquim Alves de. **Anotações à margem de um belo livro**. Literatura e Sociedade, São Paulo, n. 4, 1999, pp. 118-128.

MELLO E SOUZA, Gilda de. **O espírito das roupas: a moda no século dezenove.** São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

_____. "**Reunião da SBPC na USP**". São Paulo, 1984.

PONTES, Heloísa. "Gilda de Mello e Souza: entre a arte e a ciência". In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país**. Cia. dasLetras, 2009.

SZTOMPKA, Piotr. **The focus on everyday life: a new turn in sociology**. *European Review*, vol. 16, n. 1, 2008, pp. 1-15.

EUTANASIA

VIDA...VIDA..VIDA..VIDA...VIDA...VIDA...,...,

G. DE FARIAS

BATUCADA: CONSIDERAÇÕES SOBRE CORPOS, PESSOA E NUDEZ EM MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICAS[1]

Gabriela Lages Gonçalves[2]

Resumo: Com o intuito de refletir sobre o corpo e suas formas expressivas em manifestações artísticas, este artigo se trata de uma análise da performance *Batucada,* apresentada em 2015, na cidade de São Luís. O espetáculo consiste no encontro entre artistas de diversas cidades do Brasil, que, com seus corpos nus e seus rostos mascarados, fazem do movimento dos espectadores sua coreografia de dança. Seu objetivo é discutir acerca da exposição da intimidade do corpo, buscando refletir sobre noções de pessoa e de identidade de gênero, visto que todos os envolvidos utilizam a máscara de uma personagem feminina. O texto tem como base o método etnográfico e analisa o evento *Batucada*, intercalado com pesquisa de campo junto ao coletivo responsável pela apresentação. Nesse sentido, a pesquisa traz possibilidades de pensar a produção artística como algo que revela e acentua visões de mundo sobre os contextos culturais de onde partem. As referências perpassam textos clássicos e contemporâneos, cujas abordagens são as noções de corpo e as noções de pessoa, além de perspectivas antropológicas da arte.

Palavras-chave: Arte, Corpo, Pessoa.

O batucar dos corpos

Ao se entrar no museu, alguém comunicava que a circulação era livre. O espaço era retangular, com portas e janelas fechadas e quatro refletores nas extremidades. Havia um segurança próximo a uma grade, a qual bloqueava a passagem para a outra saída. Cerca de

[1]Desdobramento de trabalho de conclusão do curso de Ciências Sociais, intitulado "Os Viajantes da GuestHouse: arte e corpo em uma perspectiva antropológica", orientado pela professora Dra. Martina Ahlert. Pesquisa realizada a partir de recursos próprios sem financiamento de instituições.

[2] Graduada em Ciências Sociais modalidade bacharelado/ licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão.

quarenta e cinco pessoas, homens e mulheres - vestindo shorts, saias, bermudas ou calças -, seguravam latas de tintas amassadas, panelas e baquetas. Seus rostos vestiam a máscara da *Catirina,* personagem referente à cultura popular maranhense, parte do *Bumba Meu Boi*[1].

As Catirinas circulavam entre os espectadores, imitando-os e passando por entre eles. Na espera que o espetáculo começasse, quem chegava, acomodava-se nos cantos, deixando o centro livre. Havia balões, no teto alto do museu, com fitas que chegavam ao alcance do público. Espontaneamente, esse começa a puxar os balões. Crianças, jovens e adultos, agora no centro do espaço, se divertiam enquanto as Catirinas os rodeavam. De não se sabe onde, ouviu-se o primeiro batucar. Alguém respondeu. Crescendo gradativamente, as Catirinas formaram um círculo ao redor do público. Dentro do círculo, muitas mulheres dançavam ao som do maracatu alto, que iniciava a festa. Os performers se movimentavam de forma aleatória, mas em sintonia com o ritmo que tocavam.

Por baixo das máscaras, alguns cabelos apareciam - alguém usava uma peruca loura. Enquanto o ritmo mudava, o círculo se desfazia; de forma que os performers se aglomeraram no canto direito do espaço. As luzes amarelas dos refletores acenderam-se e podia-se observar uma concentração com todos os mascarados. Alguns deles começaram a tirar as roupas. Houve um revezamento entre se despir e batucar - depois de alguns minutos, todos estavam nus. Enquanto calcinhas, bermudas e outras peças eram jogadas ao chão; o público fotografava e gravava a cena em seus celulares. O segurança, próximo à grade, também a registrava. Uma das Catirinas, mesmo *nua*, vestia uma peruca loura e um sutiã com seios falsos. Este mesmo corpo possuía um pênis.

As Catirinas, agora nuas, retomaram seu passeio por entre o público, batucando e dançando entre o mesmo. Algumas pessoas - entre elas, eu - mantiveram-se nas extremidades. Uma pausa. Os performers, então, formaram uma fileira, de frente para o público; assim, cada um se colocava em pé diante de seu instrumento. Suados e com respirações ofegantes, os performers recebem os aplausos do público. Numa rapidez

[1] Espetáculo que representa um dos componentes da cultura popular maranhense, que gira em torno da morte e ressurreição de um boi. Conta a lenda de que Catirina estava grávida e desejou comer a língua do boi mais cobiçado da fazenda na qual servia junto a seu companheiro. Os dois foram perseguidos pelo dono da fazenda e recorreram a curandeiros para que ressuscitassem o boi. Ver FERRETI (2010) sobre a construção de elementos que compõem a ideia de uma "cultura popular maranhense".

inesperada, pegam seus instrumentos e formam um novo círculo ao redor de quem estivesse mais próximo. Algumas Catirinas se esfregavam nas pessoas, logo, o círculo foi desfeito. - Eu observei que os rostos, cobertos pelas máscaras, se contrapunham aos corpos, os quais estavam, naquele momento, expostos e sem roupas. No ritmo do Bumba Meu Boi, os batuqueiros se aproximavam da grade, enquanto o público se animava, improvisando matracas[1] com as mãos.

Todas as luzes se apagaram e o batuque parou. O público se aglomerava, para sair pela porta estreita, que se abria- mas corpos caiam um por cima dos outros, formando um tapete no qual era obrigatório se pisar para se sair. Ao mesmo tempo, alguém comunicava que haveria uma conversa, com os performers do espetáculo, em breve.

O Batucada, evento que narro acima, para os artistas que o performaram, demarcou uma reunião de artistas do Piauí, São Paulo e Maranhão. O espetáculo fora uma ação pensada no modo de dança, reunindo dançarinos, músicos, fotógrafos e *outros*. Estes eram recrutados pela direção da apresentação e se propunham a participar dos exercícios e da preparação para a execução do Batucada. A apresentação que pude assistir foi na Casa do Maranhão - que não é um teatro, mas sim um museu cujo acervo baseia-se no patrimônio e nas tradições folclóricas do estado. O espaço foi reaberto recentemente, após anos fechado para reforma. O espetáculo, em São Luís, foi uma produção executada pelo *BemDito Coletivo Artístico,* marcando o início das atividades do *VI Conexão Dança*, evento organizado pelo grupo.

Criado há seis anos, com certa circulação de membros e parceiros, o *BemDito Coletivo Artístico* surgiu, segundo afirmam, de *um grito desesperado e orgânico*[2]para se fazer uma arte em que se reflita e se problematize questões sociais, políticas e culturais. Entre linguagens artísticas híbridas, como dança, teatro, performance e artes visuais, o grupo propõe uma arte de discussão.

[1] Instrumento feito de duas partes de madeira, que é tocado batendo-se uma contra a outra.

[2]Menção à descrição biográfica feita pelo grupo em seu site: http://bemditocoletivo.tumblr.com/about, Acesso: agosto de 2015.

Nesse sentido, pode-se pensar a partir de Geertz (2007), que, através de uma perspectiva semiótica da arte, associa as expressividades artísticas ao sistema cultural onde são produzidas. O autor percebe a produção de pintura, de cânticos, de dança, de poesia, de peças teatrais e demais formas expressivas, como produtos da vida coletiva, relacionados a um padrão de vida específico- "e esta incorporação, este processo de atribuir aos objetos de arte significado cultural, é sempre um processo local" (Geertz, 2007:146). Visto que perceber a arte também é explorar sensibilidades coletivas, o objetivo do artigo proposto é pensar o uso do corpo enquanto forma expressiva em performances artísticas, a partir do trabalho feito pelo *BemDito Coletivo Artístico*, de forma a perceber os reflexos da arte na vida social.As informações aqui descritas são frutos de pesquisa etnográfica com os artistas envolvidos no espetáculo e buscam os perceber enquanto atores sociais em seu fluxo cotidiano. Entre as técnicas de pesquisa, destaco a observação participante no evento, as entrevistas com os performers e a elaboração de notas vividas em campo, que são essenciais para o diálogo entre pesquisa e teoria na antropologia (EVANS-PRITCHARD, 2005:43-47). Peirano (2014) destaca que as etnografias se constituem como principal fonte teórica da disciplina. Assim, discuto sobre corpo, nudez e noção de pessoa a partir da experiência do Batucada, buscando fazer um diálogo entre os dados etnográficos e perspectivas teóricas que possam complementar a discussão.

Um corpo sem cabeça, uma cabeça sem corpo

Estudos etnográficos, considerados clássicos na literatura antropológica, já destacavam a relevância de se desconstruir o corpo enquanto instância puramente biológica, de forma a considerar a noção cultural do corpo. Entre eles, destaco o trabalho de Evans-Pritchard (2005), que traz notas sobre uma visão nativa das relações sociais. Ele percebeu entre os *Azande,* a bruxaria como sendo um fenômeno existente no próprio corpo e visto como algo hereditário. Posteriormente, Mary Douglas (1976), em uma perspectiva comparativa, escreve acerca das relações entre noções de higiene e pureza do corpo, atrelada a proibições e quebras de tabu. Marcel Mauss (2003), ao se debruçar sobre as maneiras que os homens utilizam para se servir de seus corpos, aponta que o corpo é o instrumento e o objeto técnico mais natural do homem. Contribui ainda para a

desnaturalização do corpo - vivido da mesma forma em todos os contextos sociais - e considera que, no corpo, inscrevem-se formas de pertencimento culturais e sociais, percebidas nos modos de aprendizagem e automanipulamento.

Da mesma forma, na pesquisa junto ao *BemDito Coletivo,* o corpo também necessita de ser percebido, visto que é utilizado como um dos principais instrumentos de comunicação. Pois, sendo pensado enquanto instrumento de trabalho, há uma relação estreita entre corpos, e objetos, batons, perucas, sapatos, sutiãs, que, por vezes, são como parte do corpo do performer. Ao entrevistar um dos artistas, este mencionou- "*assim como um pintor precisa de um pincel o artista precisa de um corpo pra trabalhar, o corpo é como um instrumento"*. Para meu interlocutor, havia uma relação especial entre artistas e seus corpos, de forma que o artista aprendia a manipulá-lo enquanto objeto de arte.

Em outra produção, do mesmo coletivo artístico, chamada *Transfigura* (2014); quatro rapazes revestem um cenário inteiro com papel, como também seus próprios corpos. Estes estavam nus e foram enrolados, no papel, dos pés à cabeça. Os rapazes usavam apenas perucas. Tais combinações entre corpo nu e objetos (papéis, máscaras, sapatos, perucas) podem ser pensadas como a hibridez entre máquinas e organismos e, desta forma, como jeitos de se questionar as fronteiras do corpo. Segundo Donna Haraway (2009), na dinâmica contemporânea, não existe uma divisão clara do que é humano ou do que é máquina- o ser humano torna-se um *ciborgue*, híbrido de carne e tecnologia -, o que questiona o status do humano e suas concepções de corpo ao destacar fronteiras rompidas ou perpassadas.

No *Batucada*, pode-se perceber três rupturas em relação aos espaços fronteiriços descritos pela autora: homem-mulher, homem-máquina, corpo e não-corpo. Uma ruptura entre homem e mulher é percebida, no evento, através da imagem de corpos de diferentes sexos (biológicos) vestindo a máscara da figura feminina expressa por Catirina; reiterando a ideia de uma grande Catirina que dança com o público. Na figura do performer, o qual possuía seios falsos, peruca loira e um pênis, avista-se uma ruptura entre homem e máquina: os seios e a peruca eram parte do performer mesmo quando nu e se tratam de objetos "artificiais". Este mesmo corpo também pode ser pensado a partir das considerações de Guacira Louro (2004). A autora, ao apontar sobre as figuras que ocupam um lugar de desviante segundo os padrões socialmente estabelecidos, mostra que, ao mesmo tempo em

que elas se constroem (em imagem e comportamento), permitem desconstruir a ditadura biológica dos corpos, apontando ao seu caráter socialmente construído.

Por último, no Batucada, a queda de corpos por cima de outros -a qual formava um tapete humano, sobre o qual as pessoas pisavam para sair do espaço - pode ser pensada como um não-corpo, ou corpos que se tornam chão. Visto que era a única passagem para se sair do local; o amontoado de Catirinas disposto, no chão, também demonstra a apreensão por parte dos espectadores: esforçavam-se para não o machucar.

Para se ampliar as relações entre corpo e máscara no *Batucada*, vale ressaltar as considerações elaboradas por Marcel Mauss (2003) acerca da noção de pessoa. O autor identificou as diferentes percepções da noção de pessoa em sociedades tradicionais, ao notar que máscaras e roupas eram tidas como objetos rituais, as quais insinuavam prestígio e poder. Estas não se constituíam apenas como objetos, mas como parte de uma pessoa ou individualidade. No sentido mais amplo, vale lembrar o caráter ambíguo da máscara, visto que consegue "ser" duas coisas de forma concomitante – ou seja, no espetáculo, ao mesmo tempo em que os artistas assumem ser Catirina, do pescoço para baixo mantêm sua identidade pessoal. Interessante é exporem a parte do corpo tida como mais íntima e, ao mesmo tempo, a menos reconhecível. É a este caminho, de uma máscara para uma pessoa, ou de uma pessoa como reflexo de uma máscara/rosto, que o *Batucada* reflete em dois movimentos recíprocos. Enquanto estão com seus corpos nus sendo Catirina, os performers são *uma cabeça sem corpo* (DAWSEY, 2012); como mostram, também, sua intimidade física - e não sua identidade – são *um corpo sem cabeça* (DAWSEY[1], 2012). Nestes dois movimentos, de esconder o rosto e mostrar o corpo, percebe-se a função da máscara: ela esconde uma pessoa, pois quando os performers aparecem, com seus rostos nus e seus corpos vestidos, para a conversa após o espetáculo, entende-se que suas identidades estavam escondidas pela máscara - devido à dificuldade de reconhecer o corpo. Na saída do espaço, vê-se um aglomerado de corpos humanos e não de pessoas, particularidades são retiradas ou

[1]Refere-se a um texto de John Dawsey (2014) que analisa a festa de Nossa Senhora Aparecida à luz da teoria de rito de passagem com inspiração em Van Gennep. A expressão "Um corpo sem cabeça e uma cabeça sem corpo" refere-se à metáfora utilizada pelo autor ao recontar a história de Nossa Senhora da Conceição Aparecida e sua figura fragmentada em cabeça e corpo, encontrado no rio Paraíba do Sul no século XVIII.

suprimidas a um estado somático de corpos que reduz todos a um "corpo coletivo[1]" enquanto seres humanos.

No final do espetáculo, à espera que alguma das portas, do museu, se abrisse, ouvia-se comentários do público, a respeito da possibilidade dos performers saírem pelados pelo Centro Histórico. Entre rumores e silêncios, alguns conversavam sobre a força da imagem de pessoas peladas; outros, sobre o uso de "nudez gratuita", afirmando ser desnecessário, de todo, a tirada das roupas. Para Alfred Gell (2009), as relações sociais são desencadeadas por objetos de arte (que também podem ser pessoas); que têm sua agência acionada para fins de transformação. Essa perspectiva pode ser percebida na expectativa do coletivo de discutir e de expandir o acesso a linguagens artísticas. Nos comentários, ao término do espetáculo, entretanto, pode-se ver "desencontros" entre artistas e público. Esses desencontros fornecem informações sobre aspectos culturais a abranger valores, formas de pensamento, proibições e demais significações que permeiam o contexto social no qual estão inseridos. Nesse sentido, o público é atingido por afeição cultural, todavia, o objetivo do grupo de artistas, o estranhamento para fins de discussão, não causa, necessariamente, o compartilhar de um significado (GELL, 2009). Algumas produções parecem não alcançar o público da maneira como almejam. Ora, aspectos metafóricos do *Batucada,* como as *Catirinas sendo pisadas* ou as *Catirinas que se tornam* chão, não alcançam certa parcela do público, que interpreta a exposição intensificada de corpos como exagero e como algo desnecessário.

O modo que se conduz o corpo, transmite informações culturais e veiculadas socialmente, além de (re)produzir posições e valores morais de contextos determinados (CUNHA, 2012:528). No caso, podem ser percebidos através da noção de nudez, de sofrimento ou de dor através do pisar; de questões de gênero através do "corpo nu", que possui seios falsos; assim como sensações de calor; cheiros, demais impressões. Essas aguçavam os cinco sentidos e formaram o caráter intencional da performance, enquanto movimento entre o social e o teatral.

[1] Utilizo a noção de corpo coletivo não como uma categoria analítica, mas para pensar nos aspectos que envolvem a atividade coletiva da performance. Neste ponto de vista, o "corpo coletivo" pode ser pensado no fato de todos os artistas representarem a mesma figura- Catirina, através do uso da máscara, ilustrando uma "grande Catirina".

Considerações Finais

Algumas considerações são pertinentes sobre a experiência do *Batucada*. Primeiramente, tecerei considerações sobre aspectos locais. Existe em São Luís uma relação estreita entre as manifestações populares tidas como elementos de uma identidade maranhense como o Tambor de Crioula e o Bumba Meu Boi, com o acervo do museu onde o espetáculo foi realizado, a Casa do Maranhão. O museu se encontra no Centro Histórico, que é um dos principais centros culturais da cidade, por conter museus, teatros e centros de cultura, é um espaço despercebido ou não com devida atenção por parte das autoridades. Sob uma ótica metafórica, o fato de o público precisar pisar nas Catirinas durante a saída do museu é passível de interpretação em relação ao desamparo com o patrimônio imaterial. Pensando assim, do mesmo modo que performances artísticas privilegiam o fazer, reforçam contextos e valores sociais ao se utilizar de sensibilidades coletivas, o que se percebe, na ação do *Batucada*, através da máscara (Catirina), do ritmo (Bumba Meu Boi) e do lugar (Casa do Maranhão), que refletem em aspectos locais e cotidianos.

Por outro lado, a questão do corpo nu - que pelo grupo é visto acima de tudo como apenas um corpo humano - permite pensar os ideais que perpassam a imagem como tabu, acerca de intimidades que devem ser guardadas e vestidas. As máscaras que omitem e escancaram fazem do que é íntimo o seu mais público na performance, de forma que os envolvidos experimentam momentaneamente a quebra de regras da vida social. Entre a festa e a agonia, o movimento do *Batucada* para os artistas é como um "rito de passagem" que intui reduzir tendências egocêntricas, se desprender das *amarras* do corpo e ser reduzido a um amontoado humano. Dessa forma, provoca questionamentos em relação a que elementos físicos permitem identificar uma pessoa, visto que ao mesmo tempo em que o grupo de performers estavam nus, também estavam vestidos por não estarem identificáveis.

Por fim, as manifestações artísticas se pensadas como performances, como destaca Peirano (2006) não são exteriores a vida social, e terminam por enfatizar, acentuar, e revelar visões de mundo. De forma que o *BemDito Coletivo* que está entre uma arte que entretém e

que discute, acaba por problematizar e afetar formas de pensamento sobre os temas que propõem discutir.

Referências Bibliográficas

CUNHA, Olivia. M. Gomes da**. "O corpo".** In: Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Cord. Antonio Carlos de Souza Lima. ABA/LACED/Nova Letra, 2012. P-526-531.

DAWSEY, John Cowart. **Nossa senhora e a mulher lobisomem: corpo, experiência, e performance**. In: JORNADAS DE ESTUDIOS DE LA PERFORMANCE, 2., 2014.Córdoba. **Anais eletrônicos** Córdoba, Univesidad Nacional de Córdoba/ UNC, 2014. Disponível em: <http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index. php/jornadasperformance/article/view/663>. Acesso em: 20 jun. 2015.

DAWSEY, John C. **O teatro em Aparecida: a santa e o lobisomem**. Mana, Rio de Janeiro, v.12, n.1, p.135-149, Abr. 2006. Disponível em<http://www.scielo.br/scielo. php?script=sci_arttext&pid=S010493132006000100005&Ing=en&nrm=iso>.Acesso em 09 Jan.2016.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva. 1976.232 p.

EVANS PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar. 2005 [1937]. 256 p.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Cultura Popular e Patrimônio Imaterial: O contexto do tambor de crioula no Maranhão**. Revista de Políticas Públicas. São Luís, v.14, n. especial, p. 173-179, Ago. 2010.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**. 13. ed. São Paulo: Vozes, 1997.256 p.

GELL, Alfred. **Definição do Problema: A necessidade de uma antropologia da arte**. Tradução de Paulo Henriques Britto. Revista Poiésis. Rio de Janeiro, n. 14, p. 245-261, Dez. de 2009. Disponível em,http://www.poiesis.uff.br/PDF/poiesis14/Revista_Poiesis_TradAntropologia.pdf.

HARAWAY, Donna. **Manifesto Ciborgue**. In: Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano / organização e tradução Tomaz Tadeu – 2. ed. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.128 p.

LANGDON, Esther Jean. **Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs**. Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 8, n. 1,2, p. 162-183, jan. 2006. ISSN 2175-8034. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/18229>. Acesso em: 09 jan. 2016. doi:http://dx.doi.org/10.5007/18229.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2004. 96 p.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac &Naify. 2003. 544 p.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, v.20, n.42, p.377-391, Dez. 2014. Disponível em <http:// www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010471832014000200015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 09 Jan.2016.

ENTRE TRAMAS DA SALENDA: ALGUNS FORMATOS DO *TAIS* DÍLI TIMOR-LESTE

Andreza Carvalho Ferreira[1]

A confecção da *salenda* inclui várias atividades como: enrolar linha, fazer o *duir* (urdume), passar a *ordem* (encomenda) para o papel, adequar o que foi feito em papel para o *tais*, tecer, revisar, cortar a franja, entre outras. Contudo, é necessária uma *ordem* para desencadear a produção. As *ordens* abrangem escolha de cores, negociação de palavras ou desenhos que vão estar no produto final, assim como a quantidade de *salendas* e o tamanho delas.

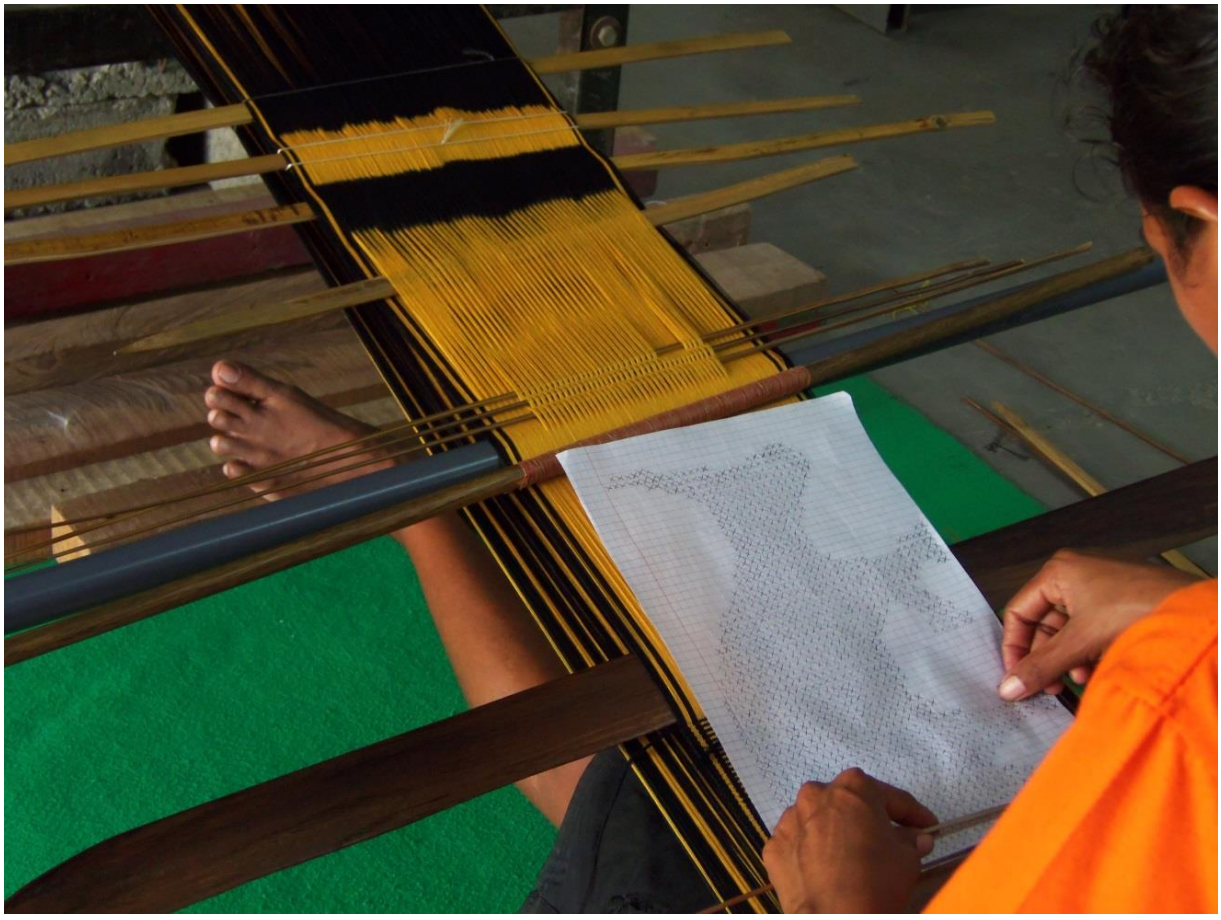
No *Sentru Suku Fundasaum Alola Mercado de Taibesi,* a maioria das *ordens* é feita por órgãos do governo timorense para seus eventos, onde as *salendas* comumente circulam ofertadas pelos timorenses como presentes para visitas estrangeiras. Nesse sentido, é interessante ressaltar que a *salenda* é um dos formatos adotados pelo *tais*, tecido tradicional timorense, e sua oferta no contexto destes eventos remete a um gesto de hospitalidade.

Este trabalho foi realizado em Díli, capital de Timor-Leste, em 2014, e contempla alguns momentos da produção da *salenda*. No *Sentru Suku,* a maioria das etapas era realizada apenas por mulheres que se engajavam de diversas maneiras na feitura do *tais* e em múltiplas atividades como enrolar linha, tecer, fazer a *ordem* e etc. Enfim, trago aqui um esforço que tenta mostrar um pouco do cotidiano dessa trama.

[1] Graduanda DAN/UNB, zaferreirac@gmail.com



1 Ofélia passa a *ordem* para o papel quadriculado. Nessa atividade, é necessário fazer cruzes nos quadrados, como em ponto-cruz, para dar forma ao desenho ou a palavra. Muitas vezes Ofélia tem que adequar desenhos de forma que fique figurativo dentro das limitações do *tais*. No caso de um desenho, e não de palavras, a conclusão do molde pode demorar até dois dias.



2 Bendita tenta adequar o molde para o *tais*. Nem sempre se acerta na primeira tentativa. Ofélia costuma acompanhar a feitura do primeiro *tais* da *ordem*, para perceber se será necessário refazer o molde. As tecedeiras mais novas não se ariscam a fazer essa primeira amostra da *salenda* com receio de errarem. Apenas Bendita e Angelina têm coragem.

3 Angelina ajuda Balbina a entender a *salenda*. Depois que se tem a primeira amostra pronta e aprovada, não se recorre mais ao molde. Assim, as tecedeiras usam como referência as *salendas* prontas. Entretanto, quando é uma *ordem* nova, há um período de adaptação com os novos padrões a serem feitos. Angelina é umas tecedeiras mais antigas e com frequência é chamada para ajudar nessas situações.





4 Iza tece. Apesar de existir a encomenda, uma *ordem* não é totalmente fechada. As tecedeiras têm a liberdade para fazerem seus padrões preferidos entre as ornamentações da *salenda*, que costumam ficar no começo e no final da extensão da peça. É como se cada tecedeira tivesse sua própria assinatura.



5 Linda coloca os palitos. No *tais,* os desenhos ou as palavras surgem através da tecelagem com os palitos. Os palitos são dispostos respeitando as cruzes no molde, ou os pontos da *salenda* pronta. A colocação exata do palito indica tanto o ponto quanto o não ponto do tecido. É uma atividade que demanda bastante atenção das tecedeiras.



6 Linda tece. O tear que Linda ocupa nesta foto é o único que não é improvisado em mesas de máquina de costura. Esse tear é pessoal da Ofélia e costuma ser revezado entre as tecedeiras. Todavia, é possível tecer apenas com um pedaço de madeira. É deste modo que as tecedeiras tecem em suas casas. Para a tecelagem do *tais* o equipamento não é tão fundamental, a vitalidade está na tensão entre a tecedeira e o *duir*.



7 Bendita tece. É curioso perceber que Bendita faz ao mesmo tempo duas salendas. Afinal, poucas tecedeiras se sentem confiantes para fazer duas salendas ao mesmo tempo, pois qualquer erro é duplo. Porém, enquanto o tais ainda não está completamente finalizado pelo corte da franja, sempre é possível desfazer alguma parte



8 Ofélia e Angelina conferem a *salenda*. Ofélia observa se as letras ou desenhos estão legíveis e bem feitos. Mas também confere se a grafia está correta, porque as tecedeiras são analfabetas. Pois em uma tentativa passada de autogestão do *Sentru Suku*, ocorreram problemas com erros envolvendo esquecimento de letras em *ordens* inteiras.