

ISSN 2179-1368

Revista

9 Todavía

Ano 4, nº 6 e-7, jun de 2013



UFRGS

UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO GRANDE DO SUL

Todavia

Revista semestral do Programa de Educação Tutorial - Ciências Sociais da UFRGS,
destinada a incentivar a produção científica de graduandos em Ciências Sociais.
Ano 4, nº 6 e 7, jun. 2013, Porto Alegre. PET - Ciências Sociais UFRGS.

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

Equipe Editorial

Editores

Enio Passiani (Sociologia - UFRGS)

Raquel Andrade Weiss (Sociologia - UFRGS)

Equipe Técnica

Átila Vianna (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Pedro Souza (PET Ciências Humanas - UFRGS)

Comissão Editorial

Caleb Faria Alves (Antropologia - UFRGS)

Diego Loreto (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Enio Passiani (Sociologia - UFRGS)

Hélio do Couto Alves (Ciência Política - UFRGS)

Iara Cunha Passos (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Júlia Mistro Rodrigues (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Júlia Schwartz (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Lisiane Molina (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Monique Lazarin (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Raquel Andrade Weiss (Sociologia - UFRGS)

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: Av. Bento Gonçalves 9500, Campus do Vale, Agronomia - CEP 91509-900
Porto Alegre/RS Prédio C2, sala 205 / Fone 51 3308 6630

Correio eletrônico: revistatodaviaufrgs@gmail.com

Eletronicamente disponível em <http://www.ufrgs.br/revistatodavia>

ISSN 2179-1368

Site desenvolvido por: Iara Passos e Pedro Souza

Capa: *Nirvana*. Pintura de Patrícia Kunrath, doutoranda em Antropologia Social, UFRGS.

Sumário

APRESENTAÇÃO

Enio Passiani e Raquel Weiss

5

ARTIGOS

A PRESENÇA DE SÍMBOLOS RELIGIOSOS EM TRIBUNAIS: AMPLA DEFESA E CONTRADITÓRIO

Marcelli Cipriani

6

CONSIDERAÇÕES SOBRE A CRIAÇÃO DOS PARTIDOS CRISTÃOS EUROPEUS NO SÉCULO XX A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO

Igor Schirmer

21

DA CIBERÉTICA À CIBERCULTURA E A REPRESENTAÇÃO DO ANDROIDE NO FILME BLADE RUNNER

Ráisa Lammel Canfield

33

(HOMO)SEXUALIDADES FEMININAS E A GINECOLOGIA: UMA REFLEXÃO SOBRE GÊNERO, CORPO E SAÚDE

Ana Rita da Silva Rodrigues

41

RECURSOS E IDENTIDADE: DISPUTAS SIMBÓLICAS EM TORNO DA POLÍTICA DE COMUNICAÇÃO NA ONG CAMP

Guilherme de Queiroz Stein

53

Apresentação

É com particular satisfação que apresentamos os números 6 e 7 da Revista *Todavia* referentes ao ano de 2013. O leitor, nesse momento, poderá se perguntar o que aconteceu com 2014, por que tanto atraso. Pois é... 2014 foi um ano marcado por várias e profundas mudanças que merecem ser relatadas.

O grupo PET Ciências Sociais, casa original da *Todavia*, viveu a troca de bolsistas e tutores, o Prof. Caleb Faria Alves, do Departamento de Antropologia, por anos seguiu à frente do grupo e passou o bastão para a Profa. Raquel Weiss, do Departamento de Sociologia. E tantas trocas assim demandam tempo para que os devidos ajustes sejam feitos.

O Prof. Enio Passiani desembarcou por estas paragens também ano passado e, de forma relativamente rápida, tornou-se editor da *Todavia* e tutor do PET Conexões Ciências Humanas. Mais uma mudança que precisava ser conduzida com certa paciência.

Se a dança das cadeiras, por si só, já não fosse motivo suficiente para desacelerar o ritmo da confecção da revista, a própria organização da *Todavia* sofreu alterações. Hoje ela dispõe de dois editores, de uma Comissão Editorial e de um Conselho Editorial, composto, inclusive, por professores de outras instituições. A inclusão de professores externos no Conselho representa um primeiro passo para outras parcerias, inclusive a publicação de material dos alunos de outras universidades, a expandir, assim, o horizonte da *Todavia*, originalmente pensada “apenas” como veículo para a produção dos alunos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS.

A revista foi gestada no interior do PET Ciências Sociais, era (e é) sua cria. No entanto, hoje, alguns alunos do PET Conexões Ciências Humanas também participam da sua elaboração, mais uma vez alargando seus limites.

E, ainda, sua estrutura interna foi igualmente reformulada: se, inicialmente, a revista publicava artigos de caráter científico, agora também abriu seu espaço para traduções, contos, crônicas e poesia.

Todas essas mudanças foram baseadas nos princípios que fundamentam os grupos PET: o respeito e a valorização da diversidade, das várias formas que o conhecimento pode assumir, o lugar que abriga a pluralidade dos pontos de vista, as diferenças de toda ordem.

Por tudo isso, preferimos pensar que não houve apenas um atraso. Nenhuma transição é fácil; exige tranquilidade, sensatez e paciência. Foi o tempo necessário para acomodar as mudanças e azeitar os procedimentos de feitura da revista.

Daí o nosso particular orgulho...

Os editores

Enio Passiani e Raquel Weiss

Porto Alegre, Setembro de 2015.

A PRESENÇA DE SÍMBOLOS RELIGIOSOS EM TRIBUNAIS: AMPLA DEFESA E CONTRADITÓRIO¹

Marcelli Cipriani²

RESUMO: Neste trabalho, apresenta-se a temática da presença de símbolos religiosos em tribunais, no contexto pátrio, mediante argumentos utilizados por indivíduos que apoiam tal ocorrência e por aqueles que a criticam. Elegeu-se, para tanto, calcar-se essencialmente em manifestações advindas de conteúdo eletrônico – como blogs, colunas, depoimentos, pareceres e entrevistas – dada a variedade que o compõe, tanto no que diz respeito ao número de concepções divulgadas, quanto à pluralidade de características que detêm cada um de seus autores. A partir de tanto, busca-se demonstrar a articulação presente no tratamento conferido aos conceitos articulados por ambas das partes opinativas, a fim de se ilustrar a ausência de universalidade que os mesmos possuem no contexto social.

Palavras-chave: documentação eletrônica; laicidade; Estado; sociedade;

*“Leva seu olhar pro céu
João é rei, nunca foi réu
Diante do Criador
Levanta, João!”³*

1 INTRODUÇÃO

A temática da presença de símbolos religiosos em espaços públicos se insere, claramente, no debate acerca das relações entre Estado e religião, Igreja e sistema político. O tema encontra-se imbricado, igualmente, em considerações que invocam cultura e tradição e, ademais, preceitos como a laicidade e a liberdade de culto⁴. É incontroversa a participação da religião católica na construção da história brasileira. No entanto, no final do século XIX, sagrou-se a separação oficial entre a Igreja e o Estado, se incorporando princípios de liberdade religiosa e de igualdade a diferentes grupos confessionais – configurando-se, nestes, a relação entre as duas instituições, mas

1 Os princípios do contraditório e da ampla defesa, previstos como garantias fundamentais na Constituição Federal brasileira, dizem respeito à necessidade de que ambas as partes de um processo sejam ouvidas a fim de que se apresente, de início, um julgamento justo.

2 Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Integrante do Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas de Segurança e Administração do Sistema Penal (GPESC) da PUCRS – Porto Alegre/Brasil. E-mail: marcellicipriani@hotmail.com.

3 CÉSAR, Chico; BARBATUQUES. Levanta João. In: Marias do Brasil, 2004.

4 Para mais informações sobre o religioso em espaços públicos ver: RANQUETAT, 2012 e GIUMBELLI, 2008.

com esta inserida nos paradigmas da laicidade (ORO, 2006). Porém, ainda que a Constituição pátria tenha adotado as referidas disposições, os desdobramentos práticos das previsões formais abrangem situações controversas, como, por exemplo, se observa na permanência de símbolos religiosos – em sua maioria, cristãos, mas, igualmente, de outras origens de culto – em espaços públicos. Tal é, assim, exemplo fático da coexistência entre um discurso plural e oficialmente indiferente, e a manutenção de aspectos que remontam uma raiz histórica.

Em que pese a presença de símbolos religiosos em espaços públicos tenha sido carregada de maneira praticamente silenciosa durante as décadas que se seguiram à laicização estatal, acompanhada de isoladas manifestações de contrariedade⁵, o debate surgiu, na última década, com diversas tentativas legais visando à retirada dos mesmos. Em sua roupagem mais polêmica – posto que a única respaldada pelo Judiciário – a questão tornou-se pública pela iniciativa da Liga Brasileira de Lésbicas e de mais cinco entidades sociais de Direitos Humanos, que efetuaram o pedido da retirada dos referidos objetos de tribunais no Rio Grande do Sul. A partir de então, e considerando-se o acato judicial à solicitação em março de 2012, a discussão passou a fazer-se presente nos mais diversos veículos midiáticos e em redes sociais, ressoando uma questão que, aparentemente, adormecia com tranquilidade. Defensores e críticos à posição emergiram para professar suas concepções, alicerçadas em aspectos como a laicidade e a liberdade religiosa, o respeito à cultura tradicional do país ou a superação de uma prática alegada como inconstitucional, assim determinada pela transposição positiva de um dos aspectos da própria cultura reivindicada.

No interior de tal multiplicidade opinativa, procedente de indivíduos dotados de variadas ocupações profissionais, discursos técnicos de saberes e visibilidade da concepção formulada, parece firmar-se enquanto importante a exposição das bases de cada um dos vieses argumentativos, posto que se trata de questão de amplo interesse público, bem como que explicita um assunto o qual, consoante referido, encontra-se em evidência progressiva nos tempos recentes. Devido à forte publicidade do tema, ademais, entende-se como interessante investigar as exposições divulgadas principalmente em espaços online, já que normalmente abertos a concepções simultâneas, instigadoras do debate, e possuidores de acesso mais plural que documentos científicos ou livros voltados a áreas de conhecimento específicas.

Para além do referido, aponta-se que o exame de blogs, colunas de notícia e outros websites apresenta-se como fecunda na medida em que abarca a possibilidade de submissão de alegações e premissas advindas de uma quantia bastante variada de autores – no que diz respeito tanto ao número, quanto à religiosidade, formação, e outras características individualizadas⁶. É, portanto, tal

5 Para maiores informações, ver: RANQUETAT, 2011 e GIUMBELLI, 2012.

6 Para maiores informações acerca da pesquisa documental ver: GIL, 2002; 2006.

exposição – centrada na análise “pela busca de informações em documentos que não receberam nenhum tratamento científico, como relatórios, reportagens de jornais, revistas [...]” (OLIVEIRA, 2007, p. 69) – que se fará a seguir.

2 A JUSTIÇA DO CRUCIFIXO

No que tange à aludida contenda, inicialmente ressalta-se a explicitação da confusão generalizada acerca da cultura em debates que englobam as instâncias e regras formais do Estado como, necessariamente, parte extensiva da população. Nesse sentido, destaca-se o observado no texto "O Crucifixo e a Democracia", extraído do blog de Wambert Di Lorenzo, professor do curso de Ciências Jurídicas e Sociais, o qual sustenta que:

O Estado é laico, a sociedade não. Não há e jamais houve na história uma sociedade laica. A tentativa de laicizar a sociedade, via de regra, parte de minorias inconformadas com o modo de vida e o éthos da comunidade onde vivem. Pior é quando esta tentativa parte de magistrados que, no desvio de sua função pública, usam uma força coercitiva que não lhes pertence como instrumento particular de sua ideologia na vã esperança de forjar a sociedade a sua própria imagem e semelhança. Tal devaneio tem nome: movimento totalitário (DI LORENZO, 2012).

Os argumentos apresentados fazem-se com clareza: garantir a laicização de espaços públicos seria atentar contra a religiosidade social, atitude tomada por aqueles (no caso, os grupos defensores dos direitos das mulheres e dos homossexuais) importunados com a síntese de códigos e costumes presentes na sociedade; ademais, a anuência à ação, por parte do poder Judiciário, representaria uma atitude totalitária, comandada segundo princípios ideológicos, de imposição por intermédio de um aparente poder legítimo que, em verdade, nada mais representaria do que o escape das funções que lhes são devidas.

Ainda que todas as asserções mereçam atenção, o apontamento que repousa em um suposto totalitarismo estatal se destaca: ele coloca a dessimbolização do judiciário – apontada, por seus defensores, como expressão democrática da laicidade – como atentado, em si mesmo, da democracia. A afirmação, ademais, é corroborada pelas concepções que a seguem, as quais destacam a minoria social inconformada e o jurista que desvirtua sua função pública. Em consonância ao supramencionado, a afronta ao sistema democrático também foi ressaltada em websites cristãos, como o da Associação dos Devotos de Fátima (ADF), onde se lia que "[...] trata-se, por fim, de uma medida antidemocrática, pois sob pretexto de não desagradar a uma minoria, ofende a maioria" (DI LORENZO, 2012). De acordo com tais indivíduos, a falta de democracia, por pressuposto, estaria relacionada a uma ausência de tolerância de grupos com vieses totalitários.

Indo ao encontro das opiniões descritas, Reinaldo Azevedo, colunista da revista Veja,

proferiu sua crítica online ao que denominou de "caça aos crucifixos", igualmente apontando a religiosidade social em oposição à laicidade estatal, e colocando a tradição como aspecto anterior e transcendente da lei de época republicana:

Aqueles crucifixos, para começo de conversa, não estavam lá — e não se espalham Brasil afora — por força de uma lei, mas de uma herança cultural. É UMA EXPRESSÃO DA NAÇÃO, NÃO DO ESTADO. SIM, O ESTADO É LAICO, A NAÇÃO É RELIGIOSA. A religião da maioria, é bom destacar, vive em harmonia com todas as outras crenças. A ÚNICA PERSEGUIÇÃO QUE HÁ NO BRASIL É AOS CRUCIFIXOS (AZEVEDO, 2012b, grifo do autor).

Nos exemplos trazidos, evidencia-se o argumento de que a retirada dos símbolos representaria uma tentativa de laicizar a sociedade como um todo. O espaço dos tribunais, maior foco do debate, e o direito de a nação expressar sua fé (ainda que em ambiente público), conectam-se, com a acusação de que o afastamento institucional imposto pelo Estado laico, impessoal, e pela garantia à liberdade plural de cultos, implicaria uma doutrinação social antirreligiosa. Ressalta-se, nesse sentido, a ausência de crítica quanto à laicidade em si: tal não é a questão à qual os defensores dos crucifixos em locais públicos se dirigem. O que é aludido, em oposição, é que o exercício da nação – não laica – difere-se daquele cabível ao Estado – laico – e, portanto, a medida enquadrar-se-ia enquanto autoritária, intolerante, passível de ferir a liberdade religiosa – posto que recairia em uma perseguição, uma caça a uma religião que coexistiria harmonicamente com todas as outras crenças.

Em corroboração à ideia anterior, Reinaldo Azevedo reforça sua defesa, alicerçando-se em princípios da perspectiva de uma cultura moral: "não quero impor a minha religião a terceiros; quero que se preserve um patrimônio humanista;" (AZEVEDO, 2012c). Adicionalmente, o jornalista aprofunda a alegação, lançando uma aparente inversão entre o âmbito particular ou público da religião e segmentando tanto a crença, como seus símbolos – posto que o primeiro recair-se-ia no direito individual e privado, e o segundo diria respeito ao reconhecimento de uma herança cultural:

Não acreditar em Deus é uma questão pessoal, de fé, que não está sujeita a qualquer forma de convencimento. [...] Quando Diogo [Mainardi, que diz não acreditar em Deus] afirma que "acredita na Igreja", está lembrando um conjunto de valores culturais, éticos e morais que definiram o mundo ocidental (AZEVEDO, 2012c).

A abordagem de aspectos morais e éticos, assim, se apresenta explicitamente na fala do colunista, que os cita como parte da tradição carregada. Contribuindo às considerações recém referidas, mas com expressão que adota um alcance não tão explícito, outras manifestações se fizeram ouvir – como a de Robson Pires, jornalista, radialista e blogueiro, que escreveu um texto eletrônico de título "Imoralidade: Lésbicas obrigam justiça retirar crucifixos e símbolos religiosos

de repartição" (PIRES, 2012). Não é automática, nesse sentido, a conclusão sobre a imoralidade das lésbicas por sua orientação sexual, ou pelo desejo de afastamento das imagens cristãs e, no entanto, a relação entre todos estes aspectos parece ser estabelecida.

Em mesmo teor, igualmente ressalta-se a aproximação da crítica de alguns defensores da manutenção dos crucifixos com a recordação sobre o grupo que propôs ação judicial questionando-a: Paulo Brossard, ex-ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), redigiu um artigo intitulado de "Tempos Apocalípticos", aonde vai de encontro à decisão – na medida em que, de acordo com o mesmo, foi tomada "atendendo postulação de ONG representante de opção sexual minoritária" (BROSSARD, 2012). A fala é feita poucas linhas depois de o jurista revelar que sua filha o havia advertido do fato de que "estamos a viver tempos do Apocalipse sem nos darmos conta" (BROSSARD, 2012) e, no final de seu texto, confessa sua surpresa com "ter sido uma ONG de lésbicas que tenha obtido a escarninha medida em causa" (BROSSARD, 2012).

Em consonância ao colocado por Brossard, o jornalista da Zero Hora Flávio Tavares, questiona a motivação das lésbicas e a legitimidade de sua organização – que seria "mero papel timbrado" (BROSSARD, 2012, s/p) – para os fins efetuados. Ademais, sugere que sua atitude pode representar, no fim das contas, apenas ressentimento: "desejarão as lésbicas repetir a intolerância de que foram vítimas?" (TAVARES, 2012). A referência à intolerância, destarte, volta a aparecer.

A aproximação ressoou, igualmente, em concepções indignadas de líderes religiosos, como é o caso de Dom Antonio Carlos Rossi Keller, Bispo Diocesano, que aludiu em sua página na internet: "é lamentável que o egrégio Tribunal de Justiça dobre-se diante da pressão de um grupo determinado, ideologizado e raivoso, contrariando a opinião da grande maioria da população do Estado do Rio Grande do Sul" (KELLER, 2012). O Deputado Federal e pastor evangélico Marco Feliciano (PSC/SP), afirmou em seu site, sobre a Associação Brasileira de Lésbicas, que "tal grupo representa uma minoria, não destas que sofrem de verdade, mas que sob uma camuflagem de perseguição, tenta e consegue impor seu modo de vida promiscuo, seus pensamentos anti-familia-e-anti-bons-costumes." (KELLER, 2012). A relação com a moral, aliada à crítica homossexual, fica novamente evidente.

De outra banda, em diferente coluna disponível online, Reinaldo Azevedo retorna ao apontamento da importância dos crucifixos na construção da história pátria, ao mesmo tempo em que rechaça as opiniões que se dão no sentido da representação igualitária. Ele afirma, assim, que a taxa de cristãos no Brasil, absolutamente hegemônica, imporia a necessidade de exposição de símbolos religiosos segundo aspectos hierárquicos. Cristãos, por se configurarem majoritariamente frente a outros cultos adquiririam, de acordo com seu raciocínio, a prerrogativa:

O crucifixo não está nos tribunais porque os juízes vão julgar segundo os dogmas de uma

religião, mas porque aquele signo concentra valores, ATENÇÃO!, da nação brasileira, de sua história e de sua formação. Eliminá-los corresponde a uma tentativa de reescrever essa história. Quando alguém diz que elementos de outras religiões deveriam estar presentes, passa a operar com outro critério, que é o da REPRESENTAÇÃO. Ora, caso se vá levar adiante esse critério, é preciso ser sério: mais de 90% dos brasileiros são cristãos. Logo, a exposição desses elementos teria de ser feita segundo uma hierarquia, certo? [...] Ao se eliminar o crucifixo, o que se tem por óbvio? Já que é impossível expressar todas as convicções, então que não se expresse nenhuma! Logo, os que abraçaram o critério da representação acabam se dando por satisfeitos que prevaleça a convicção da minoria: a parede nua! Em nome da justiça, folgam, então, com a injustiça (AZEVEDO, 2012b).

Nesse sentido há, claramente, uma confusão entre ateísmo e laicidade, atribuindo-se a parede nua à satisfação da crença (no caso, à ausência dela) de uma parcela reduzida da população, que não possui convicções religiosas – como se os adeptos do discurso da representação plural e desprovida de hierarquias incorressem no erro de contentar os ateístas. Assim, a ausência de expressão religiosa por abstenção estatal – no sentido de não privilegiar nenhum culto – é confundida com a decisão de tomar uma posição específica: a de não cultuar o Deus cristão. A ideia esconde, igualmente, uma suposição: a de que todos os cristãos brasileiros se sentem confortáveis, *a priori*, com a imagem de Cristo em espaços públicos, simplesmente por este ser símbolo de sua crença individual. Há, também, indicação que pode ser aproximada das demais defesas que acusavam o caráter não democrático da decisão, tal como referido anteriormente.

Adicionalmente, ressalta-se a presença do critério, ainda que de forma indireta, da liberdade religiosa: se devemos tomar as paredes do judiciário como intrinsecamente dotadas de algum símbolo, esta deve ser ocupada pela religião da maioria, ofendida em sua liberdade – na medida em que é afirmada a injustiça – com a retirada. Por fim, igualmente se afirma – de maneira implícita – o respeito à laicidade com a manutenção dos crucifixos, o que se conclui em face da defesa de que os juízes, em seu exercício, não irão julgar segundo os dogmas de uma religião.

Em adição, o jornalista coloca a posição privilegiada e, segundo ele, de importância superior e incontestável do culto cristão na história brasileira, desconsiderando a relevância de, por exemplo, cultos afrodescendentes, intimamente ligados às raízes culturais do país (ORO, 2012). A partir de então, assume-se que a liberdade religiosa é, de fato, determinada pela representatividade e pela relevância na construção histórica aludida, desconsiderando-se demais fatores, como os que perpassam a etnia e a discriminação que esta carrega, influentes na perpetuação de uma religião enquanto mais legítima que outra:

Ora, caso se leve, então, a sério a representação, o que estariam querendo dizer seus defensores? Que as demais religiões tiveram na formação da nação brasileira e sua mentalidade a mesma importância do cristianismo? Bem, acho que ninguém correria o ridículo de afirmá-lo (AZEVEDO, 2012b).

Em aspecto diferente, Paulo Brossard expôs sua defesa à permanência dos crucifixos em

espaços públicos atentando para outro argumento: o jurista coloca Jesus como símbolo que não representa um aspecto religioso, mas o transcende, recaindo na corporificação do lembrete acerca da justiça bem feita. Assim, a presença de Cristo implicaria um aspecto pedagógico simbólico, para que não se fosse repetida, em nossos tribunais, a injustiça que este enfrentou: "o crucifixo está nos tribunais não porque Jesus fosse uma divindade, mas porque foi vítima da maior das falsidades de justiça perversa." (BROSSARD, 2012). O procedimento de aprendizado com o exemplo histórico de Cristo igualmente se deu por parte de Fernando Carrier, ex-prefeito de Passo Fundo e autor de um pedido pela volta dos símbolos religiosos aos tribunais, que defendeu em documento eletrônico a presença do crucifixo em suas dependências como "um alerta de sensibilidade" (CARRIER, 2012, s/p) aos juízes em seus julgamentos. Ademais, o argumento de afastabilidade do crucifixo em relação às religiões que o encabeça, com a aproximação de um valor universal, também foi trazido pelo Desembargador Carlos Marchionatti, o qual afirmou, em matéria para a página online da Folha de São Paulo que "Cristo, no âmbito do Judiciário, representa a Justiça" (MARCHIONATTI, 2012).

É inquestionável, destarte, a tentativa de ressignificação do símbolo, afastando-o de sua identificação e identidade religiosa, e o colocando como imagem neutra de justiça bem feita. A partir de então, infere-se que nenhuma ofensa à laicidade poderia ser observada, pois não se trataria de uma religião estampada nas paredes: o que se vê é o lembrete e o alerta a determinados valores. Por fim, volta-se a trazer Reinaldo Azevedo que afirma, em consonância: "os doutores e a tal liga das lésbicas que me perdoem, mas estão jogando no lixo ou mandando para o armário valores como igualdade entre os homens, caridade e justiça!" (AZEVEDO, 2012a). Destaca-se aqui, para além da alusão a aspectos universalistas, o possível trocadilho utilizado com a expressão "mandando para o armário", usualmente tomada para descrever homossexuais que não se assumem abertamente como tal.

Não há como desconsiderar, nessa seara, a pretensão de definir uma determinação absoluta e universal de justiça, que ainda sendo aparentemente neutra – posto que valor necessário a todas as paredes do Judiciário e, mesmo assim, supostamente não influente em julgamentos cotidianos – vincula-se diretamente à imagem que carrega um marcado e positivado código de leis morais, mediante o texto-base cristão.

3 O CRUCIFIXO DA INJUSTIÇA

Por ótica opinativa oposta, no que tange aos defensores da retirada dos símbolos, percebem-se desenvolvimentos com alicerces bastante diferentes daqueles tomados pelos que apoiam sua permanência. No grupo suprarreferido, comumente se alude à tradição, à cultura, à nação, à tolerância e à liberdade religiosa como argumentos favoráveis, não se criticando a laicidade, mas

ressaltando-a como preservada perante a parede dotada de símbolo. Em âmbito antagônico, consoante se observará a seguir, os que demandam o judiciário desprovido de crucifixos alicerçam-se em aspectos de outra ordem: frequentemente legais, jurídicos, referentes ao Estado e também à própria tolerância e liberdade religiosa – mas como sustentação de sua concepção. Adicionalmente, a não crítica à laicidade está usualmente combinada com o fato de que ela estaria sendo, com a presença das imagens, ferida.

Nesse sentido, Daniel Sarmento, professor de Direito Constitucional, publicou um texto no ciberespaço denominado de "O crucifixo nos Tribunais e a Laicidade do Estado", onde defende que:

Desde a edição do Decreto 119-A, de 1890, o Brasil é um Estado laico. Na ordem constitucional vigente, o princípio da laicidade foi expressamente consagrado pelo art. 19, inciso I, do Texto Magno, segundo qual é vedado a todas as entidades da federação “estabelecer cultos religiosos ou subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público. [...] a laicidade impõe que o Estado se mantenha neutro em relação às diferentes concepções religiosas presentes na sociedade, sendo-lhe vedado tomar partido em questões de fé, bem como buscar o favorecimento ou o embaraço de qualquer crença (SARMENTO, 2007, p.02-03).

Argumentos como este são proferidos de maneira bastante reiterada por defensores da retirada dos crucifixos. É feita a elucidação da lei e da Constituição, buscando situar o ambiente dos tribunais no espaço que concerne ao Estado, em vez de à nação. Não se procuraria, assim, reprimir a manifestação de fé social ou a liberdade religiosa – em contrário, se buscaria garantir tais direitos de forma plural e completa, o que apenas seria possível respeitando-se o princípio da laicidade e excluindo signos próprios a cultos específicos de espaços públicos. Nesse sentido, em entrevista online para a Procuradoria Geral da República, 3ª região (PRR/3ª Região), Paulo Thadeu Gomes da Silva, procurador da República, alude:

Quando se trata de laicidade do Estado e direito de liberdade de crença não há como se fugir da igualdade, ou seja, todas as crenças e todos os crentes devem ser tratados de forma igual, independente do seu credo. Nesse sentido, no meu modo de ver, a fixação de crucifixos nos órgãos públicos ou nos tribunais, de uma maneira geral, é uma prática inconstitucional porque fere o princípio de laicidade do estado e o direito de crença das minorias (SILVA, 2009).

Destarte, contrariamente ao postulado pelos defensores dos crucifixos em órgãos estatais, o procurador articula conceitos semelhantes – como liberdade, laicidade e direito de crença – de forma bastante diversa. A liberdade religiosa, aliada aos conceitos de Estado e laicidade volta, ademais, a ser trazida por Sarmento, quando este afirma que:

É evidente que os não-cristãos devem tolerar a expressão da religiosidade dos cristãos e vice-versa. Porém, não é a liberdade dos cristãos de cultuarem a sua religião que se encontra em jogo, pois não está em discussão a conduta de qualquer indivíduo, mas sim a postura que deve ser assumida pelo Estado em matéria religiosa – que só pode ser de neutralidade, tendo em vista o princípio constitucional da laicidade (SARMENTO, 2007,

Jefferson Aparecido Dias, procurador da República também entrevistado ao site da PRR/3ª Região, aborda o conflito entre a imposição de um culto único, em face de uma diversidade destes, afirmando, assim, à tolerância e à liberdade religiosa: "enquanto a democracia pressupõe o pluralismo, as religiões têm propensão a erigir suas crenças em verdade universal, isto é, rejeitam o relativismo de valores que, em certa medida, é próprio da democracia" (DIAS, 2009). O mesmo ocorre por parte do escritor Luis Fernando Veríssimo que publicou, na edição online do Estadão, concepção consoante ao já exposto:

Fala-se que a discussão sobre crucifixos em lugares públicos ameaça a liberdade de religião. É o contrário, o que no fundo se discute é como ser religioso sem impor sua religião aos outros, ou como preservar a liberdade de quem não acredita na prepotência religiosa. [...] A retirada dos crucifixos das paredes também é uma declaração, no caso de liberdade (VERÍSSIMO, 2012).

Percebe-se, portanto, em tal seara, a negação dos princípios universalistas vinculados à crença, anteriormente celebrados por parte dos defensores da manutenção de crucifixos.

Indo de acordo ao já elucidado, Jónatas Eduardo Machado, em obra intitulada de "Liberdade Religiosa numa Comunidade Constitucional Inclusiva" expõe sua concepção de tolerância, defendendo que:

A concessão estadual de uma posição de vantagem a instituições, símbolos ou ritos de uma determinada confissão religiosa é suscetível de ser interpretada, pelos não aderentes, como uma forma de pressão no sentido da conformidade com a confissão religiosa favorecida e uma mensagem de desvalorização das restantes crenças (MACHADO, 1996, p.348-349).

Em sentido semelhante, Daniel Sarmiento explicita:

Em uma sociedade pluralista como a brasileira, em que convivem pessoas das mais variadas crenças e afiliações religiosas, bem como indivíduos que não professam nenhum credo, a laicidade converte-se em instrumento indispensável para possibilitar o tratamento de todos com o mesmo respeito e consideração (SARMENTO, 2007, p.4).

A partir de todo o apresentado, pode-se observar que, mesmo em face de uma pluralidade de opiniões, repete-se a diferente interpretação de conceitos, valores e princípio do grupo que postula a retirada dos símbolos, em relação ao que defende sua permanência. Como já referido, naquele, os tribunais não se configurariam como âmbito social da nação e de seus regimentos, e sim como espaço do Estado, sujeito às regras deste. Em adição, a liberdade religiosa e a tolerância estariam intrinsecamente relacionadas com a não permanência dos símbolos, posto que esta representaria uma força de coerção para os que professam outras crenças, bem como uma desvalorização às mesmas.

Por outra banda, os que requerem a retirada de crucifixos vão de encontro à afirmação de que o símbolo seria neutro, não representante de uma religião, mas de um valor de justiça ou lembrete de sensibilidade. Nesse sentido, Sarmiento explica que “qualquer terráqueo, ao ver um crucifixo, tenderá a associá-lo imediatamente ao cristianismo e à sua divindade. Trata-se, muito provavelmente, do símbolo religioso mais conhecido em todo o mundo” (SARMENTO, 2007, p.09). A fim de corroborar seu argumento, igualmente coloca que:

O crucifixo não é um mero adorno, utilizado apenas para embelezar o ambiente. Pelo contrário, ele é portador de um forte sentido religioso, associado ao cristianismo e à sua figura sagrada - Jesus Cristo. Por isso, é óbvio que quem luta pela manutenção dos crucifixos em espaços públicos, não o faz por razões estéticas, mas pela sua identificação com os valores religiosos que este símbolo encarna, e pela sua crença, refletida ou não, sobre a legitimidade de o Estado tornar-se um porta-voz destes mesmos valores (SARMENTO, 2007, p.10).

Ademais, ecoando as alegações supra-elencadas, Veríssimo igualmente defende o significado confessional como intrínseco aos símbolos religiosos:

Um crucifixo na parede não é um objeto de decoração, é uma declaração. Na parede de espaços públicos de um país em que a separação de Igreja e Estado está explícita na Constituição, é uma desobediência, mitigada pelo hábito. Na parede dos espaços jurídicos deste país, onde a neutralidade, mesmo que não exista, deve ao menos ser presumida, é um contrassenso - como seria qualquer outro símbolo religioso pendurado (VERÍSSIMO, 2012).

Destarte, a concepção se afasta daquela que traz a resignificação do objeto pontuado, de onde reproduz-se a consequência de preservação do princípio da laicidade. Nesse caso, em dissonância, por o símbolo inevitavelmente ser identificado como religioso no seio social, sua permanência feriria o Estado laico, bem como poder-se-ia apresentar enquanto conteúdo agressivo para os indivíduos que não o tomam enquanto signo de suas crenças particulares – atentando, também, à liberdade religiosa.

Adicionalmente, volta-se a ressaltar a opinião do procurador da República Paulo Thadeu Gomes da Silva acerca da tradição cristã pátria. Segundo ele, ainda que a força de tal religião na cultura brasileira seja inquestionável, tal critério não seria justificável ao ferimento legal. Retorna-se, assim, ao confronto ente tradição e lei. É o que se observa:

O que deve ser colocado é o seguinte: o argumento de que a tradição, uso, costume, sempre permitiu a fixação, é um argumento correto. O que se deve questionar é se esse argumento tem força suficiente para tornar constitucional essa prática. Por exemplo, a escravidão, no Brasil, com o beneplácito da Igreja Católica, era uma instituição brasileira. E nem por isso deixou de ser refutada, desconsiderada. E é princípio mezinho de direito, princípio básico, de que não pode haver costume contra a lei e a Constituição. Que é um costume é, que é uma prática é. Agora, essa prática, esse costume, essa tradição, eles fazem com que essa prática se torne constitucional? Na minha forma de ver, não (SILVA, 2009).

Já o também procurador da República Jefferson Aparecido Dias, discorda das opiniões de

Reinaldo Azevedo, anteriormente referidas no presente texto, acerca da democracia como direta representação da maioria. O jurista afirma, em verdade, que "retirar os crucifixos, seria um passo em direção a uma maior igualdade entre os cidadãos, um tributo à cidadania e à democracia. Um ato não de desrespeito, mas de respeito aos brasileiros que professam outras crenças ou mesmo aos que não creem" (DIAS, 2009).

Destarte, faz-se implícito, na fala recém colacionada, o conceito de ato democrático alicerçado na preservação igualitária das prerrogativas gerais. Por extensão, no caso da eleição de símbolos para ocupar espaços oficiais públicos ou de sua retirada, democracia não consistiria em considerar o culto da maioria, e sim de respeitar os direitos elementares de todos, ainda que partícipes de uma minoria. Em tal sentido, compreende-se a alusão a princípios de igualdade e cidadania e, ademais, repisa-se a divergência entre os fundamentos das concepções de ambos os grupos trazidos: enquanto, no primeiro, a democracia seria representada por uma concepção intuitiva de representação, no segundo ela é engatilhada a partir de uma explicação jurídica ou constitucional.

4 CONCLUSÃO

Vale ressaltar, como se pôde perceber, que muitas são as considerações advindas de ambos os lados expostos, as quais se pulverizam em veículos de comunicação, em vídeos-fala divulgados publicamente, em entrevistas diversas, em fóruns on-line, em redes sociais e em artigos acadêmicos. No entanto, longe de pretender um esgotamento do tema, no presente trabalho elegeram-se alguns dos argumentos contrários e favoráveis à retirada de símbolos religiosos em espaços públicos, a fim de que contornos da questão pudessem ser apontados. De qualquer maneira, em face do aludido, esclarece-se a recorrente utilização de concepções similares ou idênticas por parte das duas óticas opinativas, mas a completa diferenciação quanto à articulação das mesmas.

Nesse âmbito, muitos dos que desejam a manutenção dos crucifixos em tribunais afirmam a perseguição e a intolerância do outro grupo, acusam a coibição de sua liberdade religiosa e a tentativa de laicizar a nação e a sociedade. Há, em tal espectro, uma criação do simulacro de vítima, reinterpretando-se critérios de respeito e de direitos passíveis de sustentar a posição defendida. Por outro lado, os requerentes da parede nua afirmam a mesma necessidade de tolerância e de liberdade, mas elucidam que esta só se alcançará, no contexto dos tribunais, na medida em que os símbolos sejam afastados. Em adição, destaca-se que nenhum dos grupos coloca-se contra a laicidade ou a democracia: o que ocorre é uma múltipla forma de encará-las, de interpretá-las e a elas conferir significado, mediante pressupostos divergentes.

Em suma, impõem-se diversas questões: a existência da imagem simbolizaria a predisposição do Estado a atuar segundo pregam cultos específicos? Representaria, em decorrência, a preferência oficial concedida a uma religião em detrimento das outras? Ofenderia, na prática, aqueles que não professam da fé expressa no crucifixo? Sua retirada, em oposição, feriria valores e princípios morais? Seria, por consequência, um ato de tolerância ou de intolerância? Igualar-se-ia a uma tentativa de laicizar a sociedade como um todo? Desconsideraria, injustamente, tradições culturais? Para essas e tantas outras perguntas, os grupos tratados elaboram respostas e lançam novas questões aos leitores, imbricando, nelas, conceitos como o Estado e a Nação, a lei e a cultura, a tolerância e o autoritarismo, a liberdade religiosa e a laicidade.

É interessante, em tal esfera analítica, perceber a negociação e a articulação presentes em cada uma dessas representações de linguagem, a fim de delimitá-las – mediante o conteúdo que pretendem defender – para então cruzá-las entre si. Neste esboço temático, tentou-se efetuar tal exercício, a fim de demonstrar os diferentes significados presentes em cada conceito e, portanto, a ausência de universalidade que os mesmos assumem no contexto social pátrio. Por fim, quanto à ação proposta no estado do Rio Grande do Sul, ocorrência motriz do trabalho aqui apresentado, cabe apontar que a decisão de mérito já se extinguiu – atingindo, no interior do poder Judiciário, trânsito em julgado. Neste âmbito federativo está finda, portanto, a crucificação: baixem-se, igualmente, as cruces. Porém, para além de tal certeza – ao menos temporária – a pluralidade de indagações parece apontar a outra constatação fática: o contraditório e a ampla defesa, com toda a diversidade que o debate carrega, estão longe de terminar.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO Devotos de Fátima. **Cristianofobia no Rio Grande do Sul: Grupo de lésbicas pedem e TJ retira símbolos religiosos nos espaços públicos dos prédios da Justiça gaúcha**. 2012. Disponível em: <<http://www.adf.org.br/home/2012/03/cristianofobia-no-rio-grande-do-sul-grupo-de-lesbicas-pedem-e-tj-retira-simbolos-religiosos-nos-espacos-publicos-dos-predios-da-justica-gaucha/>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

AZEVEDO, Reinaldo. **Num momento em que o cristianismo é a religião mais perseguida do mundo, TJ do RS decide cassar e caçar os crucifixos**. Os cristãos podem se preparar: vem uma onda por aí! Com o crucifixo, TJ expulsa também um pouco da Justiça! 2012a. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/num-momento-em-que-o-cristianismo-e-a-religiao-mais-perseguida-do-mundo-tj-do-rs-decide-cassar-e-cacar-os-crucifixos-os-cristaos-podem-se-preparar-vem-uma-onda-por-ai-com-o-crucifixo-tj-expulsa-t/>>. Acesso em: 05 mar. 2014.

AZEVEDO, Reinaldo. **A única perseguição religiosa que há no Brasil é aos crucifixos**. Ou: O argumento tolo de que ou todas as religiões são representadas ou nenhuma. 2012b. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/a-unica-perseguiçao-religiosa-que-ha-no-brasil-e-aos-crucifixos-ou-o-argumento-tolo-de-que-ou-todas-as-religioes-saorepresentadas-ou-nenhuma-e-digo-por-que-e-tolo/>>. Acesso em: 05 mar. 2014.

AZEVEDO, Reinaldo. **Diogo Mainardi e os crucifixos**: “Em Deus, eu não acredito, não! Mas na Igreja, sim!”. 2012c. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/diogo-mainardi-e-os-crucifixos-“em-deus-eu-nao-acredito-nao-mas-na-igreja-sim”/>>. Acesso em: 05 mar. 2014.

BROSSARD, Paulo. **Tempos apocalípticos**. 2012. Disponível em: <<http://ucho.info/tempos-apocalipticos>>. Acesso em: 15 abr. 2014.

DIAS, Jefferson Aparecido. **República e Estado Laico**: entrevista. [13 nov. 2011]. Procuradoria Regional da República – 3ª Região. Entrevista concedida a Rodrigo Pereira e Teofilo Tostes Daniel. Disponível em: <<http://www.prr3.mpf.mp.br/component/content/275?task=view>>. Acesso em: 01 ago. 2014.

DI LORENZO, Wambert. **O crucifixo e a democracia**. 2012. Disponível em: <<http://www.wambert.com/apps/blog/o-crucifixo-e-a-democracia>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

FELICIANO, Marco. **Fascistas querem expulsar Deus do Brasil**. 2012. Disponível em: <<http://www.marcofeliciano.com.br/blog/index.php/fascistas-querem-expulsar-deus-do-brasil/>>. Acesso em: 15 abr. 2014.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 28 (2), p. 80-101, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000200005>. Acesso em: 01 ago. 2014.

GIUMBELLI, Emerson. Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. **Anuário Antropológico**, v. 10 (1), p. 77-105, 2012. Disponível em: <<http://www.acsrn.org/articulo/download/44/giumbelli-emerson-crucifixos-invisiveis-polemicas>>.

recentes-no-brasil-sobre-simbolos-religiosos-em-recintos-estatais>. Acesso em: 01 ago. 2014.

JUNG, Milton Ferretti. **Crucifixo crucificado**. 2012. Disponível em: <<http://colunas.cbn.globoradio.globo.com/platb/miltonjung/2012/03/22/crucifixocrucificado/>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

KELLER, Dom Antonio Carlos Rossi. **Nota pastoral a respeito da determinação do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, determinando a retirada dos símbolos religiosos dos locais públicos da Justiça**. 2012. Disponível em: <<http://www.apelosurgentes.com.br/noticia.php?id=286>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

MACHADO, Jónatas Eduardo. **Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva: dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos**. Coimbra: Coimbra Editora, 1996.

MARCHIONATTI, Carlos. Magistrados criticam fim de crucifixos no Judiciário: depoimento. [17 mar. 2012]. São Paulo: **Folha de São Paulo**. Entrevista concedida a Felipe Bächtold. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/31733-magistrados-criticam-fim-de-crucifixos-no-judiciario.shtml>>. Acesso em: 01 ago. 2014.

OLIVEIRA, Maria Marly. **Como fazer pesquisa qualitativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

ORO, Ari. Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais, In: ORO, A. P., STEIL, C. A., CIPRIANI, R., GUIMBELLI, E. (org.). **A religião no espaço público**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

ORO, Ari Pedro. Religião e política no Brasil. In: ORO, Ari Pedro. **Religião e política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai**. São Paulo: Attar: CNPq/Pronex, 2006. p. 75-156.

PEREIRA, Robrigo; DANIEL, Teófilo Tostes. **República e Estado laico**. 2009. Disponível em: <<http://www.prr3.mpf.gov.br/content/view/275/2/>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

PIRES, Robson. **Imoralidade: lésbicas obrigam justiça retirar crucifixos e símbolos religiosos de repartição**. 2012. Disponível em: <<http://www.robsonpiresxerife.com/blog/notas/imoralidade-lesbicas-obrigam-justica-retirar-crucifixos-e-simbolos-religiosos-dereparticao/>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

RANQUETAT, Cesar Alberto. A presença dos crucifixos no Tribunais brasileiros: Laicidade e Símbolos Religiosos em discussão. **Debates do NER**, v. 12, p. p.97-120, 2011.

RANQUETAT, Cesar Alberto. **Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SARMENTO, Daniel. O crucifixo nos Tribunais e a Laicidade do Estado. 2007, **Revista Eletrônica PRPE**. Disponível em: <<http://www.professorsabbag.com.br/arquivos/downloads/1274052405.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2014.

SILVA, Paulo Thadeu Gomes da. **República e Estado Laico**: entrevista. [13 nov. 2011]. Procuradoria Regional da República – 3ª Região. Entrevista concedida a Rodrigo Pereira e Teofilo Tostes Daniel. Disponível em: <<http://www.prr3.mpf.mp.br/component/content/275?task=view>>. Acesso em: 01 ago. 2014.

TAVARES, Flávio. O crucificado. **Zero Hora**, Porto Alegre, p.13, 18 mar. 2012.

VERÍSSIMO, Luis Fernando. Territórios Livres. **Estado**. 2012. Disponível em:
<<http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,territorios-livres-imp-,851801>>. Acesso em: 01 ago.
2014.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A CRIAÇÃO DOS PARTIDOS CRISTÃOS EUROPEUS NO SÉCULO XX A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO¹

Igor Schirmer²

Resumo: Neste trabalho pretende-se descrever as linhas gerais da concepção de democracia cristã, observando as condições históricas que permitiram o seu surgimento e consolidação. Acreditamos que o conceito de secularização fornece uma explicação acerca da relação estabelecida entre a instituição Igreja e os partidos confessionais cristãos, em determinados regimes políticos de países europeus. Para tanto, realizou-se pesquisa bibliográfica e historiográfica. A análise sociológica empreendida procurou demonstrar que o advento do fenômeno das democracias cristãs não produz evidências que nos permitam refutar a tese weberiana da secularização.

Palavras Chave: partidos cristãos, democracia cristã, secularização, desencantamento, racionalização.

Introdução

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2010), Max Weber examina de forma minuciosa o conjunto de processos mediante os quais viria a se constituir, no Ocidente, um *ethos* religioso protestante, datado a partir da Reforma, e sobre como este viria a se articular com a cultura dos povos de determinadas nações europeias, vindo a influenciar significativamente a posterior formação capitalista de alguns destes países na modernidade.

Ao longo da obra, Weber (2010) irá evidenciar aqueles processos pelos quais teria se desenrolado o constante declínio da influência da esfera da religião, mais precisamente da Igreja Católica, sob as demais esferas do conjunto da vida social. Do ponto de vista institucional, este novo quadro de circunstâncias consistiria em um cenário propício ao surgimento de novos arranjos

¹ Trabalho realizado para a disciplina de Religião, Secularização e Laicidade na Perspectiva Sociológica, ministrada pelo Prof. Dr. Eduardo Lopes Cabral Maia, na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

² Graduando do curso de Bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Maria.
E-mail: igorschirmer@gmail.com.

político-jurídicos, em que a legitimidade das instituições públicas não mais iria repousar em justificações fundamentadas com base no poder sacralizado, mas em princípios genéricos e universais, alicerçados em valores seculares.

Dois conceitos chaves elaborados por Weber são necessários para se apreender e elucidar o sentido dessa tendência por ele apontada de racionalização das sociedades ocidentais e, paralelamente, de declínio do poder religioso. O primeiro é o conceito de *desencantamento religioso do mundo* que, em linhas gerais, pode ser definido como a eliminação da magia enquanto meio de salvação, operada mais extensivamente na modernidade pelas religiões éticas, tal como o protestantismo puritano. O segundo conceito, o de *secularização*, pode ser entendido como um desdobramento posterior do processo de desencantamento religioso do mundo, e, em linhas gerais, refere-se à gradual emancipação das demais esferas da vida humana com relação ao poder religioso (PIERUCCI, 1998).

Esta perspectiva apresentada pela teoria sociológica da secularização foi elaborada ao longo do conjunto da obra weberiana, tendo sido incorporada ao debate acadêmico das Ciências Sociais aparentemente sem alterações significativas em seus eixos principais nas décadas subsequentes. É somente a partir dos três últimos decênios do século XX que seriam questionados, de forma mais contundente, aspectos referentes ao processo de secularização, conforme a formulação apresentada por Weber.

Neste sentido, Antônio Flávio Pierucci recupera em seus trabalhos o debate, travado no âmbito da sociologia da religião, em meados da década de 1990, no qual pesquisadores teriam sustentado teses destinadas a demonstrar a existência do fenômeno designado por “dessecularização”, ou ainda, por “reencantamento” do mundo.

Tais autores, vinculados ao paradigma sociológico da pós-modernidade, veem em fenômenos tais como, por exemplo, o surgimento dos chamados Novos Movimentos Religiosos (NMR) pelo mundo, os crescentes espaços ocupados por entidades religiosas nas mídias de massa, ou mesmo, o prestígio e popularidade ainda fortemente creditados à figura do Papa, na atualidade, como algumas evidências do retraimento da secularização, levando-os a contestar a presente validade de tal teoria sociológica, em detrimento de novas perspectivas analíticas.

Não obstante, é fato que a história nos oferece incontável número de evidências empíricas que corroboram a tese sobre o declínio do domínio religioso no Ocidente. Pesquisas dos últimos anos revelam que na atualidade, em países como a França – nação onde se constituiu a própria noção de laicidade – cerca de 30% da população declarou não ter “*nenhuma crença nem em espírito, deus ou força vital*” (EUROBARÔMETRO, 2005). Esta constatação também é válida para países como Alemanha, Bélgica, Holanda, Suécia, entre outros. Os indicadores evidenciam, portanto, que a proporção de ateus e agnósticos declarados vem crescendo há décadas em

quantidade considerável dos países ocidentais, sobretudo na Europa.

Diante desta controvérsia, aumenta a pertinência do debate acerca da criação dos partidos cristãos na Europa do século XX. Para a perplexidade de muitos, em tempos de auge da modernidade, um número significativo de países europeus passaram a ser governados por partidos confessionais cristãos.

Em que estará fundamentada a ideia de um regime político democrático e republicano especificado como “cristão”? Como podemos tentar explicar este fenômeno? De que forma articulou-se a relação entre religião e política, em termos institucionais, nos países onde ocorreu este fenômeno? A tese weberiana da secularização nos oferece uma resposta satisfatória para a compreensão deste problema?

Racionalização, Desencantamento e Secularização.

A racionalização é o fio condutor da macrosociologia weberiana no estudo das transformações sofridas pelas sociedades ocidentais modernas. Nesse sentido, o longo processo histórico de transição das sociedades de configuração tradicional para os padrões de formatação específicos da modernidade tem como principal característica, conforme constatou Weber (2007), a crescente diferenciação e especialização das diversas esferas culturais de valor, em oposição à conjunção de instituições relativamente informes e indiferenciadas das sociedades tradicionais.

Neste processo, os diferentes domínios da vida coletiva passam a progressivamente desenvolver maior autonomia, arregimentando uma estrutura interna lógica, coesa e crescentemente complexa, devidamente orientada para a obtenção dos resultados aos quais se destina, conforme os respectivos aspectos e finalidades inerentes a cada domínio, seja ele o jurídico, o político, o econômico ou o religioso.

Por sua vez, este processo de racionalização encontra-se imbricado ao processo paralelo de intelectualização ou desencantamento religioso do mundo. Tal fenômeno consiste na tendência ao predomínio hegemônico nas sociedades ocidentais de uma visão de mundo segundo a qual a realidade material passa a ser compreendida como um complexo de mecanismos causais, passíveis de serem apreendidos através da abstração e, portanto, sujeitos ao controle humano por intermédio do raciocínio lógico.

O desencantamento do mundo é definido por Weber como um processo de natureza histórico-religiosa, havendo tido como marco fundamental o surgimento do pensamento científico helenístico em associação à crença judaico-cristã, no término da Antiguidade (PIERUCCI). A perspectiva daí nascida postula uma concepção sobre o mundo terreno que o compreende enquanto

dimensão onde inexisteriam quaisquer tipos de forças mágicas ou místicas em operação, conseqüentemente, todas as práticas vinculadas a tais forças, enquanto tentativa de se obter a salvação no mundo espiritual, haveriam de ser repudiadas como superstição e sacrilégio, pelos profetas do credo judaico-cristão.

A implicação última mais significativa do desenvolvimento de tais processos deverá ser a crescente complexificação e, simultaneamente, a dependência do empenho cada vez maior no avanço do conhecimento técnico especializado, que passa a assumir importância decisiva no modo de vida dos agentes sociais.

Contudo, será somente nos primórdios da modernidade que o processo de racionalização da religião atingirá em larga escala os membros das sociedades europeias, mediante o surgimento e difusão das seitas puritanas, no século XVI. Conforme a tese weberiana, as origens do capitalismo moderno carregariam forte afinidade de sentido com a proliferação das seitas puritanas espalhadas pelo território europeu, em especial as calvinistas, após o rompimento do monopólio político-religioso da Igreja Católica, vigente no continente até o advento da Reforma Protestante.

De acordo com a tese de Weber, o *ethos* religioso protestante oriundo destas seitas, ao postular aos seus fieis um padrão de conduta caracterizado pelo esforço individual disciplinado, metódico e continuado no desenvolvimento da vida espiritual, pela renúncia às distrações mundanas e pela pregação do dever de cada um em empenhar-se na edificação de obras destinadas à glorificação divina, em combinação com a noção de predestinação e “chamamento”, teria posteriormente exercido significativa influência na constituição do *ethos*, por sua vez, mundano e materialista, das sociedades capitalistas.

Em outras palavras, o *ethos* protestante teria se configurado como conjunto de disposições motivacionais capaz de viabilizar naquelas sociedades o estabelecimento da prática da acumulação capitalista. Esta, que em princípio serviria ao crente puritano, sobretudo, como prova destinada a satisfazer a sua necessidade de autoconvencimento acerca de sua eleição divina, passaria a se tornar, de maneira não pretendida pelos fieis, em um fim em si mesmo e, portanto, irracional, nas economias modernas.

Dessa forma, se por um lado o desencantamento do mundo pode ser corretamente definido como um processo de racionalização religiosa mediante o qual as doutrinas éticas operam a “desmagificação” do mundo terreno, por outro lado, o conceito de secularização recebe definição diversa. Trata-se de processo subsequente ao desencantamento do mundo, e se refere à tendência, presente nas sociedades modernas, de declínio do poder religioso enquanto função agregadora, possibilitando, paralelamente, uma crescente racionalização da dominação política (PIERUCCI).

Percebe-se então que, em conformidade com a teoria sociológica weberiana, a racionalização opera como fator central no processo autônomo de crescente complexificação das

diferentes esferas culturais de valor. No caso do desencantamento, é a esfera da religião aquela que passa por uma racionalização e, concomitantemente, por uma sistematização teológico-racional de sua estrutura interna. De maneira análoga, no processo histórico de constituição do capitalismo moderno, a esfera do mercado também passa por uma complexificação e aperfeiçoamento crescentes de suas estruturas e de seus processos internos, possibilitando a obtenção de resultados de maneira mais eficiente, conforme os processos de racionalização e desencantamento avançam.

Também no desenrolar do processo de secularização ocorre o fenômeno da racionalização, porém, tendo-se agora os domínios político e jurídico – embora que não exclusivamente – como objetos de complexificação e especialização. Assim, o declínio do poder religioso pode ser entendido como processo mediante o qual se verifica o declínio da importância das crenças religiosas nas decisões públicas que envolvam a vida da coletividade, ou ainda, como retraimento da religião à esfera da vida privada dos membros de uma sociedade secularizada. Em suma,

Em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende. O importante a reter é que Weber realmente distingue os diferentes processos. Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma das manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas levada a cabo por profetas e hierocratas, vale dizer, a repressão político-religiosa da magia (Thomas, 1985), a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social. (PIERUCCI, 1998, p. 9).

Secularização, Desencantamento da Lei e Profissionalização da Política.

É no ensaio *A política como vocação* (1919) que Weber irá apresentar a sua clássica definição de Estado moderno, que consistiria em um,

Agrupamento de dominação que apresenta caráter institucional e que procurou (com êxito) monopolizar, nos limites de um território, a violência física legítima como instrumento de domínio e que, tendo esse objetivo, reuniu nas mãos dos dirigentes os meios materiais de gestão. (WEBER, 1967, p. 62)

Tendo-se em vista o entendimento de que a racionalização do ordenamento jurídico-político se intensifica na medida em que o processo de secularização avança, consideremos o exame rápido da irrupção e dos desdobramentos da Revolução Francesa, no século XVIII, entendida como um marco histórico do fenômeno da secularização e, portanto, consistindo em um acontecimento especialmente adequado e apto a nos oferecer exemplificações esclarecedoras acerca da natureza do processo aqui discutido.

A lenta e contínua erosão da concepção tradicional de mundo que fornecia fundamentação ao regime absolutista instalado na França, articulando-se com os ideais iluministas, que desde o

Renascimento alimentavam um processo de profunda efervescência e de transformação cultural, no âmbito da Europa, possibilitou uma nova conjuntura propícia à ruptura das estruturas medievais então vigentes no velho continente, minando as bases de legitimidade do regime e produzindo condições para que houvesse a emergência de uma nova concepção política e social, fundamentada na tríade de princípios liberdade-fraternidade-igualdade – francamente secular, naquele momento histórico –, e com especiais condições para mobilizar, de maneira efetiva, a população francesa daquele período, colaborando para que os indivíduos aderissem à reação contra as estruturas de dominação tradicional, já em curso de declínio.

Nesta conjuntura, a ideia da necessidade de separação formal das esferas do Estado e da religião, condensada na formulação do conceito de Estado laico, passa a ganhar força, fornecendo fundamentação teórica para que este processo ocorra e, conseqüentemente, colaborando para o avanço do processo de autonomização e complexificação das esferas da política e do direito.

Em função disso, gradualmente, todo um arranjo institucional de natureza jurídico-legal passa a ser formado a partir do advento da fundação da república. Consistindo isto em parte dos aparelhos jurídicos constitutivos da definição weberiana de Estado moderno. Assim, podemos constatar empiricamente uma transição gradual e contínua de um tipo de dominação tradicional para um tipo de dominação legal. De modo que a imposição das leis passa a emanar legitimamente apenas da autoridade secular, alicerçada na república.

Nesse sentido, ao analisar a sociologia jurídica de Weber, Antônio Flávio Pierucci irá observar que, na sistematização weberiana sobre o processo histórico de racionalização do direito, será evidenciado o desenvolvimento de uma técnica crescentemente racional do procedimento jurídico, como também, paralelamente, uma autonomização crescente do direito em relação à irracionalidade do antigo direito religiosamente revelado. Fenômeno que Pierucci irá designar por desencantamento da lei.

A racionalização religiosa, que desencadeia, desdobra e acompanha no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, embora não se identifique com, a racionalização jurídica, que de seu lado perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como *domínio da lei*. (PIERUCCI, 1998, p. 7).

Desenvolve-se, então, no conjunto das instituições estatais, um ordenamento jurídico cuja característica inovadora consistirá na possibilidade da realização de revisões e alterações da ordem jurídica, legitimamente dentro dos marcos institucionais, característica peculiar que existirá somente no direito ocidental moderno.

Tal aparato institucional político-jurídico consolida-se, cumulativamente, com o transcorrer do século XIX e avanço ao século XX. A esta altura o modelo das instituições republicanas já havia se difundido pela maioria dos países do Ocidente, especialmente no continente europeu. A estabilização destas instituições permite uma intensificação da racionalização da esfera da política,

que aos poucos irá desenvolver mecanismos internos cada vez mais sofisticados, conforme as características de diferenciação e especificidade.

Weber irá constatar, já no século XX, que a estrutura e a organização modernas dos partidos políticos, cada vez mais complexas, estariam assumindo cada vez mais feição que se assemelhava à estrutura e forma organizativa das empresas capitalistas. “*Estamos diante de uma empresa política dotada de forte estrutura capitalista, rigidamente organizada de alto a baixo e apoiada em associações extremamente poderosas.*” (WEBER, 1967).

Surge então o conceito sociológico do político profissional, para designar aquele agente que opera no interior da estrutura moderna dos partidos. Dessa forma, a competição com outros partidos no mercado eleitoral passa a ser o motor para a racionalização e complexificação destas empresas partidárias.

Ao analisar os sistemas partidários modernos da Europa no período pós Segunda Guerra Mundial, no ensaio *A Transformação dos sistemas partidários da Europa ocidental*, Otto Kirchheimer (2012) irá desenvolver o conceito de partido popular *catch-all*, através do qual o autor irá designar o novo padrão de estrutura e atuação partidária em que alguns dos grandes partidos de massa da Europa estariam se enquadrando, mediante as novas circunstâncias vigentes em função da ampliação do sufrágio e consequente transformação do mercado eleitoral dos respectivos países.

Abandonando seus esforços antes voltados para o enquadramento moral e intelectual das massas, esse partido está se concentrando mais completamente no cenário eleitoral, na tentativa de trocar a efetividade do debate mais aprofundado por uma audiência mais ampla e pelo sucesso eleitoral mais imediato. Essa tarefa política mais estreita e esse objetivo eleitoral imediato diferem agudamente daquelas preocupações anteriores mais abrangentes; hoje tais preocupações são vistas como contraproducentes porque afastam segmentos de uma clientela potencialmente mais racional. (KIRCHHEIMER, 2012, p. 14-15).

Como nos sugerem os elementos presentes nesta passagem, o surgimento do partido de tipo *catch-all* é um fenômeno associado à competição. As transformações do cenário eleitoral levam estas agremiações, nas modernas economias de mercado, a adaptarem sua própria plataforma política interna, orientando-a no sentido de contemplar o maior número possível de segmentos de uma sociedade, visando a ampliação máxima da obtenção de votos.

Em função da definição desta meta de imediata otimização dos resultados eleitorais, os partidos *catch-all* acompanham a tendência destas sociedades europeias à “desideologização” da política, portanto, procurando barganhar com o eleitor de maneira a conseguir angariar o apoio mesmo de segmentos sociais que, em outros períodos históricos, ocupavam posições divergentes ou antagônicas.

Dessa forma, quando bem sucedido o empreendimento em se alcançar o resultado eleitoral pretendido, em especial quando obtém a ocupação de cargos majoritários no poder executivo, estes partidos de integração de massa passam a assumir uma função de arbitragem dos conflitos de interesses dos segmentos diversos existentes.

Vemos, portanto, que o conceito de partido de massa *catch-all* procura descrever um fenômeno perfeitamente coerente com a tese da secularização e racionalização da política. Além disso, ao que parece, a racionalização da política a este nível de complexidade em que se edificam os partidos de tipo *catch-all*, só poderia ser algo viável em uma sociedade onde exista um ordenamento jurídico estável e devidamente consolidado, portanto, no bojo de um Estado moderno.

Por sua vez, conforme procuramos demonstrar, este processo de desencantamento do direito, mediante o qual foi possível emergir o tipo moderno de direito ocidental, prescinde do retraimento da religião enquanto força agregadora e legitimadora dos arranjos institucionais, conforme ocorre na transição de um tipo de dominação tradicional para a de tipo legal, o que vem a ser operado pelo processo de secularização.

O Contexto de Surgimento dos Partidos Cristãos na Europa

Em meados do século XIX as ideias iluministas e liberais se disseminavam de forma relativamente rápida e com muita força no continente europeu. A eclosão de novas formas de se pensar o mundo, mais secularizadas, também implicou na perda de espaço de concepções metafísicas, principalmente no que diz respeito ao mundo social – concreto –, ou seja, às decisões políticas.

As reformas liberais eram então realizadas em vários países do continente e a Igreja, que mantinha intensos vínculos históricos com as monarquias absolutistas, sentiu fortemente os impactos das mudanças promovidas pelos grupos liberais, que aos poucos começavam a se estabelecer no poder.

A Igreja estava comprometida com o absolutismo e, em decorrência disso, era vista como adversária por parte do liberalismo, e, já que fora despojada dos privilégios que desfrutava na monarquia absoluta, via no liberalismo um usurpador, naquele momento histórico do século XIX. (MALFATTI, 2012, p. 17).

A atuação política da Igreja então se dava diretamente através da relação de seus sacerdotes com os representantes das elites estabelecidas. A erosão dos regimes absolutistas e aumento da hostilidade com relação ao catolicismo em diversos círculos de intelectuais, em um cenário marcado pela disputa entre conservadores e liberais, comprometia crescentemente a manutenção de um *status quo* que favorecesse direta e indiretamente a posição privilegiada ocupada durante séculos pela Igreja Católica.

De modo que, não apenas o catolicismo, mas a hegemonia dos valores e princípios cristãos, no âmbito da Europa, parecia cada vez mais ameaçada aos olhos das lideranças religiosas daquele período histórico.

Em um primeiro momento a reação a esta situação se deu através de articulação por iniciativa das entidades de base vinculadas direta ou indiretamente à Igreja e, em seguida, por meio do apoio político aos grupos conservadores já inseridos na disputa política institucional. Contudo, o ingresso mais incisivo na rotina da política partidária se daria apenas em período posterior, quando já verificada a pouca eficácia das tentativas até então empreendidas.

Por uma questão de princípios, no entanto, a Igreja Católica não envolveria diretamente seus quadros na política partidária. O surgimento dos partidos confessionais se daria de forma lenta e gradual e dependeria de uma articulação além do alcance da própria Igreja, de forma que embora ela tenha sido indispensável para dar início a este processo, não estaria diretamente vinculada posteriormente às decisões e posicionamentos dos partidos quando estes se encontrassem já constituídos. A Igreja “puxou o gatilho”, mas perderia sua importância dentro deste processo com o passar do tempo, na medida em que os partidos ganhavam maior autonomia.

De acordo com Malfatti, são três as condições básicas para o surgimento dos partidos cristãos. A primeira delas, evidentemente, é a existência de um regime representativo e de um parlamento. Uma democracia, portanto. A segunda condição é um Estado neutro religiosamente, visto que não haveria sentido a existência de um partido cristão em um regime onde a Igreja já fizesse parte do aparato institucional. Por fim, a terceira condição é a de que os cristãos constituam uma minoria politicamente e que haja um partido, ou partidos, que os discriminem. Afinal,

Para tanto, há um desafio a enfrentar e, para isso, precisa-se lutar. Foi o que aconteceu no período, mormente no século XIX, em que os católicos, na Itália, haviam perdido espaço para os liberais e, por isso, era necessário reconquistar seu lugar. Também no Império Austríaco os católicos eram considerados cidadãos de segunda categoria. (MALFATTI, 2012, p. 3)

Ou seja, essencialmente parece ter havido três momentos cruciais no processo de constituição dos partidos cristãos. Em um primeiro momento não existiria interesse por parte da Igreja em influir na política pela via institucional partidária. Entretanto, uma vez imersa em um contexto em que crescentemente aumentava o anticlericalismo a Igreja se via cada vez menos influente e sem recursos políticos, voltou-se então internamente para as organizações comunitárias a ela já vinculadas. Porém, o descontentamento de seus membros frente aos ataques constantes dos liberais e ao cenário político vigente conduziria a uma organização política cada vez mais concreta e articulada.

Logo, o que parece mais interessante a ser ressaltado neste processo é o fato de que toda esta articulação se daria inicialmente de maneira apenas reativa às condições cada vez mais desfavoráveis para a Igreja Católica e sua comunidade de fiéis. Portanto, a forma inusitada como os partidos confessionais cristãos viriam a protagonizar a política dos países europeus no século seguinte só pode se tornar inteligível, de fato, através de uma perspectiva sociológica do processo histórico.

Como bem aponta Malfatti,

A Igreja foi forçada a uma ação coordenada, objetivando uma ação conjunta de toda sua organização de massa. [...] A própria Igreja não pretendia ir mais longe com o apoio de determinados candidatos. Se obtivesse a revogação das reformas anticlericais, dar-se-ia por satisfeita, e o movimento católico se retiraria da práxis política. Sua presença seria apenas conjuntural e não estrutural. (MALFATTI, 2012, p. 5).

Contudo, em alguns países foi possível à Igreja lograr êxito em firmar-se enquanto uma força política dentro do âmbito político-partidário, obtendo condições de atuar de maneira mais robusta na disputa ideológica tanto com relação aos liberais, quanto com relação às demais religiões de matriz não cristãs que ascendiam na Europa, por conta de ondas imigratórias ocorridas em diferentes períodos, posteriormente.

Vale ressaltar que o que costuma ser designado por democracia cristã refere-se aos períodos em que se estabeleceram, em alguns países, coalizões no interior de regimes democráticos encabeçadas por partidos cristãos, mais especificamente na Bélgica (Partido Popular Cristão); Países Baixos (Partido da População Católica); Áustria (Partido Popular da Áustria); Alemanha (União Cristã Social) e; Itália (Partido Popular), principalmente. De acordo com Malfatti, a democracia cristã atingiu seu auge político na Europa na década de 1960, iniciando-se então o seu refluxo.

Ainda de acordo com este autor, um dos fatores fundamentais para o êxito dos partidos confessionais cristãos, no período assinalado, seria o fato de terem representado uma alternativa aos regimes totalitários que então emergiam no continente europeu. De alguma forma, a democracia cristã foi capaz de fazer convergir as diversas forças políticas do interior de alguns destes países em momentos de extrema tensão, mediando conflitos e permitindo a estabilização de regimes com caráter democrático.

Conclusão

Neste contexto, de erosão do domínio cristão na Europa, que penso que devemos compreender a rearticulação política da Igreja Católica no século XIX, quando se passa a gestar os partidos confessionais. Em sociedades cada vez mais secularizadas, a articulação política dentro dos limites institucionais dos regimes democráticos parece ter sido uma das únicas opções para se evitar um enfraquecimento cada vez mais intenso dos ideais e princípios do cristianismo.

No entanto, é preciso que fique claro que esta articulação política por meio dos partidos políticos confessionais não foi algo simplesmente deliberado pelas lideranças religiosas, mas uma reação em conjunto envolvendo uma comunidade cristã mais ampla. Como bem aponta Malfatti,

[...] a Igreja necessitava do partido e o partido necessitava da Igreja. Caminhavam

paralelamente, mas relacionavam-se. A Igreja, principalmente em períodos eleitorais, às vezes sutilmente, outras vezes abertamente, apoiava os candidatos cristãos. Estes, por sua vez, defendiam diante do poder público as iniciativas da Igreja. Era uma via de ida e vinda, mão dupla. Não se pode dizer que os partidos cristãos fossem o braço secular da Igreja, no entanto faziam parte da política do Vaticano. (MALFATTI, 2012, p. 4).

Faziam parte da política do Vaticano e, de fato, foram recursos poderosíssimos no sentido de reafirmar os princípios e valores cristãos naqueles países. Impediram que o anticlericalismo triunfasse e permitiram um contraponto aos ideais iluministas, ateus e agnósticos. Conforme Malfatti, o partido passou a ser a face social da religião. E, na medida em que aderiram também aos procedimentos democráticos, tornaram-se peça chave para a constituição do que o autor denominou de concepção de modelo de sociedade cristã não-exclusivista.

O Estado poderia não ser confessional cristão, o que naquele momento seria algo mesmo desejável, mas os princípios e valores cristãos e, por extensão a Igreja Católica, estavam assegurados, pois mantinham seu espaço claramente demarcado. Nesse sentido, podemos considerar também que os partidos confessionais tenham cumprido uma função de reafirmação da identidade cristã europeia.

Contudo, o sucesso dos partidos confessionais já no século XX, período de auge da democracia cristã, aparentemente, se deu principalmente em função de razões históricas circunstanciais. Como a grande maioria da população da Europa ocidental era formada por cristãos, naquele período, os partidos confessionais contavam com, no mínimo, uma boa vantagem com relação aos outros partidos, ao dispor de um enorme número de simpatizantes, ou seja, potenciais eleitores.

Além disso, as lideranças dos partidos tradicionais, de uma forma generalizada na Europa, se encontravam em um momento de descrédito diante da massa da população, por conta das consequências devastadoras da Segunda Guerra Mundial às quais se encontravam vinculados no imaginário coletivo.

Dessa forma, os partidos confessionais, que já dispunham anteriormente do apoio de um expressivo contingente eleitoral, na medida em que ganhavam autonomia com relação às decisões diretas da Igreja, passaram a mergulhar de vez na competição eleitoral de maneira mais pragmática. Em função disto, estes, que já eram partidos de massa, evoluíram para as características do partido de tipo *catch-all* e através de sua liderança em coalizões partidárias foram capazes de mediar os interesses das diferentes forças organizadas, algumas delas radicais, naqueles regimes democráticos em que atuavam, conferindo-lhes maior estabilidade.

Entretanto, o fenômeno das democracias cristãs não parece poder ser interpretado adequadamente como alguma forma de retraimento do processo de secularização. Ao contrário, demonstra o quão irresistível este processo parece ter sido, na medida em que não haveria outra saída para a Igreja Católica, senão estimular seus fieis a ingressarem na disputa no interior do

regime democrático, caso desejassem ter garantida a sua representatividade.

Uma vez alcançado este objetivo, os partidos confessionais não se constituíram em forças fundamentalistas cristãs, nem tampouco procuraram de alguma forma minar as bases da legitimidade do regime democrático ou o Estado de direito, mas se integraram perfeitamente ao jogo político, apresentando diferenças cada vez mais sutis com relação aos demais partidos, na medida em que o modelo de sociedade cristã não-exclusivista se consolidava.

Referências:

- BOBBIO, Norberto. **Dicionário de Política**. 13ª ed. Brasília: Editora UnB, 2010.
- KIRCHHEIMER, Otto. **A Transformação do Sistema Partidário Europeu no Século XX**. Revista Brasileira de Ciência Política. nº7. Brasília, pp. 349-385. 2012.
- MALFATTI, Selvino. **A democracia cristã como opção aos totalitarismos europeus**. Revista Estudos Filosóficos. São João Del Rei. nº 9. p. 77-97. Jan/abr. 2012.
- OUTWAITHE, W; BOTTOMORE, T. **Dicionário do Pensamento Social do Século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.
- PIERUCCI, Antônio F. **Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol. 13. n. 37. São Paulo, 1998.
- _____. **Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião**. Novos Estudos, São Paulo, Cebrap, 49, novembro: 99-117. 1997.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2011.
- _____. **Economia e Sociedade – Fundamentos da sociologia compreensiva**. Cap. VII. São Paulo: Editora UnB, 2004.

DA CIBERÉTICA À CIBERCULTURA E A REPRESENTAÇÃO DO ANDROIDE NO FILME BLADE RUNNER¹

Ráisa Lammel Canfield²

Resumo

Este trabalho tem como objetivo produzir uma análise do que representa o androide do filme Blade Runner (1982) dentro da perspectiva da cibernética. Primeiramente será feito um estudo acerca de como surgiu e no que consiste a cibernética e, conseqüentemente, problematizar o que caracteriza os termos ciborgue e androide. Após, será feita uma breve problematização a respeito da relação entre cinema e cibercultura dando ênfase na ficção científica e na relação do filme Blade Runner com essas temáticas, principalmente no que se refere à relação homem-máquina e à dicotomia entre mente e corpo.

Palavras-chave: Cibernética. Ciborgue. Androide. Blade Runner.

Origem da cibernética, dos ciborgues e andróides

A cibernética foi originada na década de 1940, logo após a Segunda Guerra Mundial, pelo matemático Norbert Wiener e estava relacionada com o mundo do armamento, sobretudo com o objetivo de serem criadas máquinas cada vez mais capacitadas. Sua função inicial foi direcionada para que os mecanismos de regulação de controle em máquinas e seres vivos pudessem ser estudados e, de acordo com Kim (2004), atualmente, a cibernética não é mais considerada uma ciência, entretanto, ela foi bastante importante para o conhecimento cultural acerca dos significados das coisas. De acordo com seu criador, a cibernética seria uma teoria das mensagens,

¹Este trabalho originou-se a partir da disciplina Antropologia e Imagem ministrada pelos professores Francis Almeida e Débora K. Leitão no 2º semestre de 2013 na UFSM.

² Graduanda do 9º semestre do curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria/RS. E-mail: raisalammel@gmail.com

[...] um campo mais vasto que inclui não apenas o estudo da linguagem mas também o estudo das mensagens como meios de dirigir a maquinaria e a sociedade, o desenvolvimento de máquinas computadores e outros autômatos [...] (WIENER, 1984, p.15 apud KIM, 2004).

Após a Segunda Guerra Mundial as tecnologias se transformaram com a criação de novas máquinas, novas formas de organização e novas ideias, e os estudos da cibernética foram os principais precursores da mudança de estatuto das máquinas. Para Nobert Wiener, essas máquinas atuam de modo semelhante aos organismos biológicos, e seu funcionamento baseia-se na troca de mensagens com o ambiente a fim de diminuir a entropia³, ou seja, a fim de diminuir o processo pelo qual o sistema possa chegar à uma desorganização, gerando uma desintegração e, por fim à morte. Esse processo atua no tratamento da informação no interior dos processos mecânicos, os chamados Feedbacks por Wiener, onde há um processo de codificação e realimentação das informações no sistema, onde os feedbacks consistem na tentativa de correção contínua dos erros cometidos pelo sistema, diminuindo assim, a entropia.

Hoje, a robótica, inteligência e vida artificial buscam conceder às máquinas habilidades cognitivas e sociais, fazendo com que os robôs sejam cada vez mais feitos à nossa imagem e semelhança. Em relação a isto, Le Breton fala que “Wiener foi decerto o primeiro a embaralhar as fronteiras do autômato e do vivo. Da mesma maneira que ele dissolve a especificidade do homem sob o ângulo do mecanismo, proporciona à máquina um sistema de organização que a aparenta ao vivo” (Le Breton, 2003, p.182 *apud* Kim, 2005). Dessa forma, a cibernética consiste, basicamente, em “um estudo de um sistema elétrico-mecânico que fosse desenhado para usurpar uma função especificamente humana” (KIM, 2004).

Podemos perceber que esta relação entre vivo e não vivo consiste em uma relação entre humano e máquina no sentido de que a cibernética, na perspectiva abordada neste artigo, surge como uma possibilidade de aperfeiçoamento do humano enquanto corpo⁴. Essa concepção do que consiste o ser vivo e não vivo resultou em

³ Segundo Wiener, "a soma de informação em um sistema é a medida de seu grau de organização; de seu grau de desorganização; um é o negativo do outro". Ou seja, o grau de desorganização está ligado à entropia, se há perda de informação, há entropia.

⁴ Para exemplificar: Em 2011 o velocista sul-africano Oscar Pistorius foi o primeiro biamputado a se classificar para um mundial de atletismo. No entanto, houve uma polêmica em relação ao fato, pois, para

novas formas de pensar o corpo fazendo com que cada parte do corpo seja um objeto passível de ser substituído ou melhorado por máquinas, tendo em vista o desempenho de acordo com as possibilidades tecnológicas que estavam e estão sendo desenvolvidas continuamente. Vinícius Andrade Pereira (2006), explica que o *embodiment* ou corporificação, está relacionado a como o corpo se adapta às novas tecnologias que surgem diariamente em nosso mundo. De acordo com Pereira, *embodiment* significa

afirmar a necessidade de recuperar o corpo como objeto privilegiado no campo da comunicação, ou seja, um novo olhar sobre o corpo. [...] Uma das ideias mais interessantes que o conceito de *embodiment* pode trazer é aquela que aposta que o corpo atua como mais um dos agentes que compõem o conjunto de práticas culturais e subjetivas – a partir de características somáticas, fisiológicas e funcionais as mais variadas – e não apenas, como um produto de tais práticas (PEREIRA, 2006, pg. 95).

Em relação a isso, Pereira (2006), explica que o conjunto de mudanças que se deram em relação às novas tecnologias comunicacionais pode refletir em dimensões e características das materialidades e funcionalidades do corpo humano.

Com o desenvolvimento da cibernética e a biologia molecular nas décadas de 1940 e 1950, os robôs começam a tornarem-se ainda mais semelhantes fisicamente aos humanos e a partir deste momento surgem os andróides. O uso atual do termo andróide denota robôs que reproduzem a aparência humana, podendo ser produzidos com substâncias orgânicas ou revestidos com materiais sintéticos que imitam fielmente musculatura e pele. Em geral, os andróides são considerados seres mais evoluídos que os robôs podendo alcançar níveis de complexidade mental e até emocional (OLIVEIRA, 2003, p.189), como é o caso, por exemplo, dos andróides apresentadores de telejornal no Japão⁵. Em uma exposição chamada “Android: What is a Human?”, apresentada em Tóquio ainda este ano (2014), o professor e diretor do Laboratório de Robótica Inteligente da Universidade de Osaka, Hiroshi Ishiguro, apresentou seu recente projeto: dois apresentadores de telejornal que são andróides. Com faces e corpos humanos, os

alcançar esse feito Pistorius se utilizou de duas pernas mecânicas. No entanto, o sul-africano foi impedido de competir, pois seu estado apresentava uma vantagem artificial contra seus competidores.

⁵ Para saber mais, acesse: <http://www.tecmundo.com.br/robotica/58372-japao-tem-primeiros-apresentadores-androides.htm>

dois andoides podem interagir com seres humanos, ler notícias, tweets e previsão do tempo com várias vozes diferente.

Já o termo Ciborgue consiste na relação entre homem e máquina que não incorpora apenas as questões de definição do humano e da técnica, mas também a capacidade de intervenção do homem sobre os mecanismos da vida e da realidade (OLIVEIRA, 2003). A palavra ciborgue – do inglês *cyborg* – é a abreviatura para organismos cibernéticos. Donna Haraway (2009) em seu texto “Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX” define ciborgue como “um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também a criatura de ficção” (p.36). As definições de ciborgue mais recentes incluem todo tipo de intervenção tecnológica, seja o uso de medicamentos, seja a conexão com instrumentos de mecânica, eletrônica ou informática, trazendo à tona a reflexão sobre o humano e as novas experiências possibilitadas pela interação com a tecnologia. Donna Haraway fala também que “a ficção científica contemporânea está cheia de ciborgues – criaturas que são simultaneamente animal e máquina, que habitam mundos que são, de forma ambígua, tanto naturais quanto fabricados” (p.36).

A partir disso, podemos compreender que o corpo se adapta às novas tecnologias surgidas e, conseqüentemente, as tecnologias são criadas visando essas transformações tanto na sociedade como nos indivíduos. Dentro deste contexto, o ciborgue tornou-se uma referência emblemática do que podemos chamar de uma “nova ordem do real” que projeta o sistema antigo de interpretação da realidade sob novas formas, ou seja, onde a questão do que consiste o ser humano possa ser entendido de uma outra forma, como veremos mais adiante. Este termo “nova ordem do real” é utilizado por Kim (2004), onde ele se baseia em Lévi-Strauss (2002), quando fala que o surgimento de seres ou coisas ambíguas dentro de uma ordem já estipulada pode ser considerado como uma ameaça às próprias convicções acerca da ordem no mundo, ou seja, quando novas descobertas possam contradizer as fronteiras estabelecidas entre as categorias classificatórias existentes. Dessa forma “O que comumente tem se chamado de “cibercultura” é uma resposta positiva da cultura na criação de uma “nova ordem do real” frente aos novos contextos práticos que desafiam as categorias tradicionais de interpretação da realidade” (KIM, 2004). Para exemplificar essa ideia, no próximo tópico será feita uma relação entre a conexão humano e máquina e sua relação com o filme Blade Runner como uma perspectiva do que foi proposto até o momento.

Da cibernética à cibercultura

A cibernética não se consolidou no ramo científico, mas influenciou de forma relevante a cibercultura. Uma das influências mais importantes que a cibernética legou à cibercultura foi a visão de que os seres vivos e as máquinas não são essencialmente diferentes, principalmente em relação às tecnologias especializadas em mimetizar e manipular a vida, no sentido de aperfeiçoamento dos corpos, como vimos no caso do sul-africano anteriormente.

A partir da década de 1980, popularizou-se um tipo de ficção científica que ficou conhecida como “*cyber punk*”, um gênero literário que teve sua disseminação principalmente através do cinema e a sua influência foi determinante também para a disseminação das conotações que o “cibernético” tem hoje, com um discurso intimamente relacionado com a ampliação e aperfeiçoamento dos limites humanos por meio da sublimação do corpo, manifestados na imagem do ciberespaço, o qual relaciona-se a um espaço virtual, e no ciborgue, com a possibilidade de aperfeiçoamento tanto de máquinas com do corpo humano (KIM, 2005). O *cyberpunk* agregou a visão do movimento *punk* e os estereótipos de seu estilo de vida ao imaginário futurista no qual as *gadgets* cibernéticas e os ciborgues foram amplamente incorporados ao cotidiano (KIM, 2005, p.28). Philip Dick foi um dos precursores do gênero e através das características de seus contos e das adaptações cinematográficas de suas obras podemos analisar visões de mundo relacionadas a cultura e tecnologia, onde se tem a visão de que os seres vivos e as máquinas não são tão diferentes quanto aparentam ser como podemos ver no filme *Blade Runner*, por exemplo.

O filme “*Blade Runner, o Caçador de Androides*” é um filme de ficção científica, dirigido por Ridley Scott em 1982, e é constituído por um imaginário visual do cibernético. O roteiro, escrito por Hampton Fancher e David Peoples, foi baseado no romance “*Do Android Dream of Electric Sheep?*”, de Philip K. Dick. No filme, o futuro do planeta é sombrio e assustador, há um crescimento descontrolado das grandes metrópoles aliado a uma destruição do meio ambiente causando profundas alterações climáticas e sociais. Em função disso, há exploração de colônias espaciais, onde apenas uma parcela da população pode migrar e a Los Angeles do futuro passa a ser um lugar abandonado por todos os seres a quem era permitida a passagem pelos controles de imigração para outros planetas. Sobre isso, Baudrillard (1991), nos ensina que

(...) quando já não há território virgem, e logo disponível para o imaginário, quando o mapa cobre todo o território, qualquer coisa como o princípio de realidade desaparece. A conquista do espaço constitui neste sentido um limiar irreversível para a perda do referencial terrestre. Há hemorragia da realidade como coerência interna de um universo limitado quando os limites deste recuam para o infinito. A conquista do espaço, que veio depois da do planeta, equivale a desrealizar o espaço humano, ou a revertê-lo para um hiper-real de simulação (BAUDRILLARD, 1991, p. 154).

Dentro desse contexto existem seres artificiais (androides) que foram criados pela Tyrel Corporation com força e resistência espetaculares para dar início a essas explorações e serem como escravos dos humanos. Esses androides são chamados de replicantes e são como máquinas orgânicas esteticamente parecidos aos humanos, porém aperfeiçoados e com capacidades superiores às dos humanos, o que os diferencia de outros androides é a capacidade de possuir empatia. Os replicantes eram programados de maneira a assimilar identidades impostas, hiper-reais, para induzi-los programaticamente à escravidão. Os da geração Nexus 6 que aparecem no filme foram criados ainda mais ágeis, fortes e tão inteligentes quanto os engenheiros genéticos que os criaram. De acordo com Cavalcante (2006) “replicante significa um ser sintetizado, produzido biologicamente com capacidades físicas e mentais sobre-humanas”. A identidade dos replicantes passa a ser modelada como uma configuração de qualidades técnicas, e não mais pela afiliação biológica e heranças sanguíneas de famílias.

A trama do filme desenvolve-se em volta da busca de quatro androides, os quais se rebelam buscando uma alternativa de viver por mais tempo. A partir disso, surge o *blade runner* Deckard, um policial especializado em caçar os replicantes. Sua tarefa é “aposentar” esses quatro replicantes que se rebelam: Roy, Pris, Zhora e Leon. A fuga desses androides ocorre porque eles tem o objetivo de adquirir aspirações realmente humanas, por isso vão atrás de seu criador para descobrir como aumentar a expectativa de vida para além dos 4 anos programados. Em relação aos replicantes, Cavalcante (2006) afirma que

Os replicantes buscam, em todo o seu tempo, uma humanidade-identidade-tempo-memória perdida, não só para eles, mas perdida no próprio homem que vive em um mundo cujo sentido não é mais visível e imediato, onde tudo o que parecia ser fácil transforma-se em indagações que escorrem inquestionavelmente por entre os nossos dedos (p.72).

Os replicantes imitam os seres humanos até mesmo em suas memórias e sentimentos, no entanto, essa mesma imitação leva-os em direção à sua singularidade. Assim como os humanos, eles também apreciavam a vida e, por serem semelhantes a eles, buscam sua absoluta diferença. Assim, os androides passam a ser o ideal máximo de perfeição, como podemos perceber na passagem onde Tyrel diz: “Nossa meta é o comércio. Nosso lema é mais humanos que os humanos”. Os replicantes do filme parecem adquirir características humanas e as questões que os afligem acabam se tornando as mesmas que afligem os humanos.

A partir dessa pequena perspectiva acerca do filme podemos analisar a categoria dos replicantes Nexus 6 do filme como sendo um simulacro do ser humano. Ou seja, uma cópia idêntica visualmente, mas com força física superior, bem como apresenta uma inteligência equivalente com a dos humanos. Para Baudrillard (1991), a categoria de simulacro dentro da ficção científica

(...) não é senão uma *projecção* desmedida, mas não qualitativamente diferente, do mundo real da produção. Prolongamentos mecânicos ou energéticos, as velocidades ou as potências passam à potência *n*, mas os esquemas e os cenários são os mesmos da mecânica, da metalurgia, etc. (...) Ao universo potencialmente infinito da produção, a ficção científica acrescenta a multiplicação das suas próprias possibilidades (BAUDRILLARD, 1991, p.152).

Na perspectiva clássica, a tecnologia é entendida como um prolongamento do corpo, tornando-se a sofisticação funcional de um organismo humano que lhe permite igualar-se à natureza, “tornando-se assim, prolongamentos de uma natureza idealmente destinada a tornar-se o corpo orgânico do homem” (BAUDRILLARD, 1991, p. 153). É nessa perspectiva que a imagem de corpos reconstruídos pela realidade virtual ou biotecnologia tem um apelo irresistível, pois manifestam a ampliação das possibilidades da biomaquinaria sem agredir a integridade das aparências do corpo humano valorizado como máquina (KIM, 2005, p.179). Nesse sentido, a imagem do androide exaltada no cinema é a imagem do corpo reconstruído e remodelado artificialmente em corpos não só melhores e mais eficientes do que o corpo de carne e osso, mas também mais belos. Assim, o culto à beleza coincide com o culto ao desempenho: os androides e entidades ciberespaciais mais que humanos são modelos de beleza cujos corpos podem quebrar coisas mais sólidas que o aço e vencer os limites físicos humanos.

Essa relação entre humanos e a tecnologia dificulta a resposta à questão sobre onde os seres humanos acabam e as máquinas começam. Para Haraway, essa relação híbrida entre humanos e máquinas representa a composição do mundo ciborgue, sendo este “um tipo de corpo que representa a quintessência da tecnologia”. Enfim, quanto mais nos relacionarmos com a temática, podemos descobrir que talvez as fronteiras entre androide e humano possam se tornar mais do que uma ficção.

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacro e Simulação**. Lisboa: Ed. Relógio d'Água, 1991.

CAVALCANTE, Felipe. **Blade Runner e a Crise da Modernidade: análise fílmica e interpretação**. Curitiba. 2011.

HARAWAY, Donna J. **Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX**. In Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano/organização e tradução Tomaz Tadeu – 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

KIM J. Ho, **Cibernética, Ciborgues e Ciberespaço**: notas sobre as origens da cibernética e sua reinvenção cultural. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 10, n.21, p.199-219, jan./jun 2004.

_____, **Imagens da Ciberultura**: As figurações do ciberespaço e do ciborgue do cinema. São Paulo, 2005.

OLIVEIRA, F. R. **Ficção científica, uma narrativa da subjetividade homem-máquina**. Anais do 26. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Belo Horizonte-MG, setembro de 2003. São Paulo: Intercom, 2003, pág. 177-198.

PEREIRA, Vinícius A. **Reflexões sobre as materialidades dos meios: *embodiment*, afetividade e sensorialidade nas dinâmicas de comunicação das novas mídias**. **Revista Fronteiras** – Estudos midiáticos – Vol. VIII N° 2 – maio/agosto de 2006.

(HOMO)SEXUALIDADES FEMININAS E A GINECOLOGIA: uma reflexão sobre gênero, corpo e saúde¹

Ana Rita da Silva Rodrigues²

Resumo

Neste trabalho procuro refletir sobre a temática da homossexualidade feminina no campo da saúde, do corpo, de gênero e sexualidade. Realizo, para isso, uma breve reflexão sobre as políticas públicas voltada para este público na área da saúde ginecológica, além de revisão bibliográfica aliada a trabalho de campo com entrevistas qualitativas semiestruturadas.

Palavras-chave: gênero, lesbianidade, ginecologia,

Introdução

Segundo os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde (SUS) brasileiro, é dever do Estado assegurar, nas suas ações e serviços, a saúde de seus cidadãos e cidadãs de forma universal, integral e igualitária. Contudo, quando se fala em integralidade e equidade na promoção de saúde de lésbicas, bissexuais e todas as mulheres que perpassam suas práticas sexuais pelo homoerotismo, verifica-se que tais preceitos não vem sendo cumpridos, levando a uma violação grave de alguns dos direitos humanos básicos: o acesso, promoção, recuperação e proteção à saúde.

Para dar conta de tal problemática, procuro entender, primeiramente, como a lesbianidade tem sido invisibilizada e como esta invisibilização é causa de sofrimento social. Posteriormente trabalho com esta invisibilidade na área da saúde. Além disso, associo esta invisibilização à epidemia de AIDS e suas consequências, além de noções de corpo e gênero. Por fim, analiso mais diretamente mulheres que tem ou tiveram relações homoeróticas e suas relações com a ginecologia, baseada em revisão bibliográfica sobre o tema, bem como meu curto trabalho de campo realizado entre setembro e novembro de 2011 durante a disciplina de Antropologia do Corpo e da Saúde.

1 Reflexão gerada na disciplina de Antropologia do Corpo e da Saúde, ministrada pela professora Ceres Victora.

2 Graduada em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul; anadasilva87@gmail.com

Lesbianidade como sofrimento social

A figura da mulher lésbica pouco aparece na história, embora a relação afetivo-sexual entre mulheres exista desde a Antiguidade Clássica³. O termo homossexualidade como concebemos hoje teve origem no contexto dos estudos sexológicos, ocorridos na segunda metade do século XIX, com um caráter profundamente médico e patológico, em um sentido de inversão sexual⁴.

Surgiu, então, na ciência uma categoria nova: o homossexual. Isso originou disputas científicas para a explicação deste “fenômeno”: biológicas, psicológicas, hormonais, ambientais, que forneceu uma norma ao redor da qual as pessoas assim definidas eram constrangidas a viver suas vidas:

(...)ou seja, homens e mulheres deveriam seguir a heterossexualidade, e ainda estar de acordo com os padrões de masculinidade e feminilidade – homens masculinos, mulheres femininas. Além disso, os atributos masculinos, sempre reconhecidos como do homem, eram em geral mais nobres e/ou superiores aos femininos (atividade x passividade, força x fragilidade, racionalidade x sentimentalidade etc). (TOLEDO, 2007)

Assim, num contexto heterocentrado, falocentrado e machista, onde está prevista a dominação masculina, no qual existem modelos de homem, mulher, criança, família etc, que são apresentados como verdades naturais e superiores às outras formas de subjetivação, o que foge a esses padrões é estigmatizado, portanto, inferiorizado, e muitas vezes, violentado (WELZER-LANG, 2001).

Podemos dizer, assim, que existe no caso da homossexualidade feminina um duplo caráter de minoria (MEINERZ, 2005): por se tratar de mulheres, há a questão da desigualdade de gênero somada ao fato de se tratar de uma minoria sexual⁵. Tal fato pode acarretar um sentimento de não pertencimento a uma história e de exclusão social que as colocariam em uma posição de vulnerabilidade ao sofrimento físico e psíquico, assim como à impossibilidade de acesso à direitos, logo, de serem cidadãs.

Tal sofrimento não tem visibilidade; ele se inscreve no interior das subjetividades sem,

3 Estas mulheres eram designadas de diversas formas: safistas, sáficas, lesbianas, tríbades. (TORRÃO FILHO, 2000, p. 28).

4 Esta patologização da homossexualidade na época teve aspectos positivos, pois permitia que homossexuais não fossem mais vistos como criminosos ou pecadores sujeitos a punição, mas sim como doentes que necessitavam de tratamento médico. (TERTO JR, 1999)

5 Me refiro a minoria sexual como um subgrupo dentro de uma sociedade que não participa em igualdade de condições da vida social.

no entanto, ser compartilhado coletivamente. Podemos definir tal sentimento como um sofrimento social:

(...) participam de dinâmicas sociais que lhes depreciam e invalidam a importância de seus códigos sociais e culturais, desqualificando as experiências vividas. Esta lógica se apropria do mais profundo das subjetividades, fazendo com que os sujeitos se simbolizem como inadequados à sociedade. (...) As pessoas se sentem desvalorizadas e diminuídas e, raramente, compartilham tais sentimentos. (CARRETEIRO, 2003)

As consequências desse sofrimento são várias e vêm se construindo historicamente e resultam, além da discriminação, exclusão e marginalização, em atos de violência moral (“mulher não deve agir assim”), psicológica (“você é muito feminina para ser lésbica”), física (“vou te mostrar o que é ser macho”) e sexual (“vou te ensinar a ser mulher”), e, em casos mais extremos, porém não raros, em homicídios estimulados pela intersecção de valores culturais normativos com relações de poder desiguais (TOLEDO, 2007).

Portanto, há uma potencialização das vulnerabilidades das mulheres lésbicas em vários aspectos relevantes de sua vida afetivo-sexual, tais como: a relação com os cuidados de si, com seu prazer, com o amor, com o trabalho, enfim, com outros aspectos importantes de sua socialização primária (a família) e secundária (o campo social), bem como no campo político de acesso a direitos enquanto cidadãs. Contudo, centrar-me-ei nesse trabalho apenas no que diz respeito à saúde sexual dessas mulheres e suas relações com o sistema de saúde na área de ginecologia.

A invisibilidade da lesbianidade na área da saúde

Discussões sobre a sexualidade da mulher, incluindo aspectos da sua vida sexual e do prazer, para além da sua função reprodutiva são relativamente recentes. Nota-se, historicamente, um interesse diferenciado por parte da medicina no que diz respeito a homens e mulheres na passagem do século XIX para o XX. Nesse período há uma preocupação médica com a sexualidade e com a reprodução - nesse momento as fronteiras entre as especialidades médicas ou não existiam, ou ainda eram bastante indefinidas (ROHDEN, 2002).

A vida da mulher era descrita a partir das passagens que sofre em função da

preparação, exercício e perda da capacidade reprodutiva, criando uma especialidade médica para tal regulação, a ginecologia.

No Brasil, somente depois da década de 1980, com a reformulação do Programa Materno-Infantil (PMI), com a criação do Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM) e com as Conferências de Cairo (1994) e Pequim (1995) que as dimensões da sexualidade e da reprodução começaram a ser problematizadas na qualidade de esferas individuais e autônomas - ressaltando que caberia à mulher tomar suas próprias decisões sobre as questões relativas à sua saúde sexual e reprodutiva, livre de coerção, discriminação e violência.

O PAISM foi implementado no Brasil em 1983 pelo Ministério da Saúde numa tentativa de romper com a visão tradicional do sistema médico da mulher/mãe/reprodutora, tendo como objetivo oferecer uma assistência à mulher em todas as fases de sua vida. O programa é fruto da discussão sobre os direitos reprodutivos e sexuais a partir da atuação do movimento de mulheres e profissionais de saúde (RODRIGUES & SCHOR, 2010). Assim, iniciou-se, no cenário brasileiro, uma mudança conceitual no campo da saúde quanto à forma de apreender a mulher: da mulher-mãe, nos programas de saúde materno-infantil, à mulher-sujeito, mulher como individualidade própria, e assim, dotada de necessidades de saúde para além da tarefa de gerar filhos.

Há também uma crítica à medicalização do corpo feminino. A mulher é assistida na, e a favor da, sua saúde. E, desta forma, a saúde deixa de ser entendida como um consumo de serviços médicos. Neste sentido, o programa busca garantir às pacientes seus direitos, enquanto mulheres, no exercício pleno e consciente de sua sexualidade e não apenas na sua função reprodutiva.

Embora seja um programa vitorioso na ótica das políticas públicas de saúde, o PAISM encontra barreiras para sua concretização. Avaliações recentes demonstram que, contrário às suas bases conceituais, o Programa passou a prestar atenção quase que exclusiva à saúde reprodutiva e sexual, não indo além de umas poucas experiências isoladas e descontínuas (AGUIAR, 2004).

Em 2003, teve início a construção da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher - Princípios e Diretrizes (PNAISM) -, quando a equipe técnica de saúde da mulher avaliou os avanços e retrocessos alcançados na gestão anterior. Em maio de 2004, o Ministério da Saúde lançou a PNAISM, construída a partir da proposição do SUS – de equidade, universalidade e integralidade – ampliando as ações para grupos historicamente alijados das políticas públicas, nas suas especificidades e necessidades, como o de mulheres

lésbicas (AGUIAR, 2004).

A ideia de instrumentalização das mulheres sobre seus corpos e sua saúde para que elas possam tomar suas próprias decisões, inclusive acerca de sua sexualidade, mobilizou uma reivindicação pelo autodomínio do corpo. Tal postura colocou em evidência os diferentes tipos de expressão sexual e a decisão dos sujeitos sobre a escolha de suas práticas sexuais, levantando questionamentos sobre a heterossexualidade como único padrão fixo de sexualidade.

Porém, para que as decisões reprodutivas e sexuais sejam tomadas de forma consciente, é necessário que existam certas condições de materiais e de infraestrutura, tais como transporte, creches, serviços de saúde acessíveis, humanizados e bem equipados. Portanto, não basta existir um conjunto de direitos que defendam a integridade e autonomia dos corpos das mulheres, é necessário construir uma rede de infraestrutura, com intervenções sociais, que possibilite que tais direitos sejam de fato usufruídos (RODRIGUES e SCHOR, 2010).

Se discutir a autonomia das mulheres sobre seus corpos implica em considerar outros fatores também relevantes e, não raro, produtores de desigualdades, como classe social e relações de gênero, isso se torna ainda mais complexo nas reflexões sobre lésbicas, porque entra em cena a questão da homossexualidade. Além de serem mulheres, lésbicas e bissexuais colocam em evidência uma sexualidade que não obedece aos padrões hegemônicos de comportamento sexual definido pela heterossexualidade.

O comportamento homossexual feminino, de forma ainda mais acentuada que a sexualidade feminina heterossexual, tendeu historicamente à invisibilidade no discurso médico-ginecológico e no campo acadêmico. A ênfase que a epidemia da AIDS deu nos anos de 1980 às práticas homossexuais masculinas como alvo de transmissão do vírus HIV contribuiu para a crença de que mulheres lésbicas seriam o único corpo inofensivo à infecção pela via sexual (ALMEIDA, 2009).

AIDS, corpo e gênero

O grande paradoxo da experiência da doença é que ela é tanto a mais individual quanto a mais social das coisas. É também difícil discernir se saúde e doença pertencem ao domínio privado ou ao público. Os laços entre esses dois domínios não são imutáveis e, no

campo da saúde e da doença, passaram por transformações frequentes. No entanto, o corpo ainda pertence ao domínio privado (HERZLICH, 2004).

Embora a era em que as tradições religiosas faziam do corpo um tabu seja agora um passado distante, as sensações do corpo são ainda assuntos da intimidade, envolvendo até mesmo sigilo e rituais individuais cotidianos. Prestar atenção a estados corporais é uma atividade que diz respeito a relacionamentos fundamentais: é a família que ainda está profundamente implicada na preservação da saúde e em seus cuidados. Além disso, a saúde e a doença afetam vários aspectos da vida privada, em especial o amor e a sexualidade (HERZLICH, 2004).

Contudo, não podemos falar de doença, corpo e saúde sem também considerá-los fenômenos pertencentes a esfera pública. Dessa forma, na construção simbólica e discursiva, a doença – e consequentemente a saúde – reflete todo um contexto histórico, social e cultural.

Portanto, é inegável que a ciência interfere na constituição da ideia de corpo do indivíduo, do que é normal e do que é patológico. Isto significa dizer que a produção de qualquer conhecimento dá-se sempre através de um processo que é coletivo, onde ciência, indivíduo e sociedade estão em constante articulação, numa construção e desconstrução mútuas (AGUIAR, 2004)

A AIDS por estar relacionada, no imaginário coletivo, à morte e às formas socialmente discriminadas de sexualidade, referidas a comportamentos sexuais simbolizados como desviantes, imorais e “promíscuos”, se tornou sinônimo de castigo e perversão (PARKER, 1994).

Porém, logo se percebeu que a doença não se limitava apenas a homossexuais masculinos. A epidemiologia passou, então, a designar as pessoas mais susceptíveis à infecção como aquelas que apresentavam comportamentos “não compatíveis com a saúde”, os ditos “comportamentos de risco”. Este novo conceito tentou universalizar a preocupação com o problema da epidemia e estimular o envolvimento individual. Entretanto, permaneceu uma clara tendência à culpabilização, e o resultado foi que a doença passou a ser vista como consequência de uma falha no comportamento do indivíduo. A maior responsabilização individual com a prevenção, portanto, fez novos culpados.

Dessa forma, as primeiras associações que o senso comum estabelece com a AIDS é a ideia de que esta é uma doença relacionada a uma sexualidade promíscua, com a consequente discriminação da pessoa infectada. A permanência da representação dicotômica entre mulher/mãe/esposa (moças “boas”) e mulher/prostituta (moças “más” e promíscuas) contribuiu significativamente para que as mulheres não fossem identificadas, de

imediatos, como vulneráveis à AIDS. Isto fez com que, no final da década de 80, o aumento da incidência da epidemia na população feminina ocidental se desse de forma rápida e silenciosa⁶.

Com isso, a ideia de que haveria grupos femininos específicos sob potencial risco para a infecção pelo HIV deixou marcas no imaginário social e as mulheres que não pertenciam ao grupo de profissionais do sexo, considerado como um desses "grupos de risco", continuaram ignorando a possibilidade de sua própria infecção, assim como seus parceiros. Essa dificuldade em reconhecer a vulnerabilidade das mulheres diante de uma epidemia revela o retrato de uma sociedade que reforça a desigualdade nas relações sociais de gênero, alimentando, entre outros aspectos, a perpetuação de uma "dupla moral" quanto ao comportamento sexual de homens e mulheres, na esfera pública e privada. O homem permanece culturalmente significado como um sujeito com uma sexualidade ativa que independe de relações afetivas ou reprodutivas e, à mulher, por sua vez, cabe ser o oposto, com uma sexualidade passiva voltada para a reprodução: a mulher/esposa/mãe, tal como definida pelo modelo biomédico (GIFFIN, 1999). E, associados a isto, estão barreiras psicológicas, sociais e culturais, como o desconhecimento da mulher de seu próprio corpo, o pudor no que se refere a este tipo de conhecimento e concepções religiosas de cunho ideologicamente patriarcal.

Portanto, mais que compreender uma enfermidade com base em suas representações sociais, é preciso compreender como essas representações são utilizadas, transformadas e construídas de acordo com o estoque de conhecimento que se tem acerca da doença e do adoecer. Logo, esta construção passa necessariamente pelos conceitos de saúde e doença, de normal e patológico que vigoram em nossa sociedade.

Mulheres com relações homoeróticas, ginecologia e formas de prevenção

Em estudos conduzidos na cidade de São Paulo, observa-se que 18% a 35% de população de mulheres que fazem sexo com mulheres nunca haviam realizado o exame de Papanicolaou. (FACHINNI, 2009). Essas estimativas são maiores do que as encontradas para

⁶ O Boletim Epidemiológico nº 1, de 2002 revelou um crescimento da epidemia até 9 vezes maior entre as mulheres do que entre os homens, embora tenha havido uma desaceleração nas taxas de incidência de Aids no conjunto.

a população geral feminina residente na mesma cidade, 13,9%. Tais dados sinalizam que um contingente significativo de mulheres que fazem sexo com mulheres encontra-se excluído dos serviços de atenção/cuidado à saúde. Com isso podemos dizer que o princípio de universalidade quanto os de integralidade e equidade adotados pelo Sistema Único de Saúde estão sendo descumpridos, visto que há um contingente de mulheres excluída da assistência e que elas tendem a ser vistas de modo unidimensional e, muitas vezes, são discriminadas e desestimuladas a acessar serviços de saúde.

Pude observar nas entrevistas⁷ feitas por mim na disciplina de Antropologia do Corpo e da Saúde, durante o segundo semestre de 2011, alguns aspectos mencionados em trabalhos semelhantes com mulheres que tem ou tiveram relações homoeróticas.

Um desses fatores observáveis foi a relação da primeira ida ao ginecologista com a primeira experiência sexual, essa sendo heterossexual. Tal fato revela a importância de fatores associados a convenções de gênero, pois as primeiras vias de acesso estão ligadas principalmente ao início da vida heterossexual e a maternidade (FACHINNI, 2009).

A ginecologia, sendo o ramo da medicina que historicamente tem tratado basicamente da saúde reprodutiva de pessoas socialmente assignadas como pertencentes ao gênero feminino, tem dificuldades de conceber como relação sexual toda e qualquer relação que não envolva falo e penetração e, dessa forma, que esteja ligada a reprodução. E tal visão, reproduzida na Medicina através da ginecologia – e todo o status social que tal ciência herdou através dos anos – legitima a falsa noção que o sexo entre mulheres está isento de risco de transmissão de DST's e outras complicações.

Outro aspecto relacionado à frequência a serviços ginecológicos levantado por Facchini diz respeito aos atributos e posturas corporais. Todas as mulheres, independentemente de suas inserções socioeconômicas, que se referiram como “mais masculinizadas” ou “mais masculinas” estão entre aquelas que tiveram frequência baixa e irregular de realização de exames ginecológicos e de Papanicolau, ou nunca os realizaram. A ida ao ginecologista pode ser compreendida como uma afirmação de necessidades femininas, e, portanto, uma conduta para as mulheres lésbicas que se percebem como femininas. Para as mulheres que possuem atributos e posturas corporais “masculinizadas”, a consulta adquire um significado de explicitar os trejeitos desviantes, que somado às representações de que o envolvimento lésbico não oferece riscos nem requer ações específicas com a saúde, tornam a busca por cuidados ginecológicos especialmente complexa e difícil.

7 Realizei duas entrevistas semiestruturadas com total de 40 minutos e 27 segundos de áudio gravadas entre setembro e novembro de 2011.

Outro fator que destaco é o relato da orientação sexual para o/a profissional de saúde. Tal fato parece estar relacionado, para aquelas mulheres que frequentam periodicamente o ginecologista, como uma forma de direcionar a consulta à sua experiência, evitando perguntas desnecessárias ou que não fazem sentido a sua vivência. Uma das mulheres que entrevistei caracterizou este fato como “encheção (sic) de saco”, ocorrida geralmente durante a coleta da história clínica da paciente com perguntas que pressupõe a heterossexualidade:

A: e tu já te sentiu constrangida numa consulta ginecológica? Com as perguntas ...
I: não...
A: acha que é tranquilo?
I: é...é tranquilo. É que eu já falo.
A: antes de iniciar tu já fala, então?
I: é...já falo que me relaciono com mulher e aquela coisa toda. É que eu sempre vou no mesmo, né? Então eu não tenho mais esse tipo de encheção de saco. (Ísis, 29 anos, ensino superior completo).

Embora não tenha registrado tais relatos, a literatura sobre o tema relata vários episódios de tratamento inadequado relacionados ao relato da orientação sexual. Os episódios envolviam mudança de atitude por parte do/a profissional, comentários preconceituosos, ausência de oferta de exames clínicos, de mamas ou Papanicolaou. A queixa mais comum refere-se ao fato de o/a profissional, após o relato, agir como se não tivesse recebido a informação ou como se não tivesse nada a comentar ou orientar a respeito (FACHINNI, 2009).

Pude observar também, assim como na literatura (FACHINNI, 2009), a inviabilidade da utilização de métodos preventivos⁸ no cotidiano das relações homoeróticas femininas:

A: e....tu acredita que pode transmitir DST's numa relação...
I: pode...a chance é menor, né? Mas pode.
A: aham.
I: é que mulher é mais complicado. Tu vai pensar em como, entendeu? É mais complicado. Não tem muito o que fazer.
A: então...tu acha que não tem informação sobre prevenção de DST's entre mulheres?
I: ter até eu acho que tem, mas os métodos são meio....eu jamais usaria.
A: não te imagina usando?
I: não, não.
A: e tu poderia citar alguns métodos que tu conhece?
I: (risos). Ai, sei lá...se tu for fazer sexo oral dá pra por nela aquele papel...como é o nome daquela merda mesmo?
A: (risos) papel filme?
I: então, eu não me imagino fazendo isso, entendeu?
A: aham.....Tu acha, então, que não é prático?

8 Considero métodos preventivos, além da camisinha masculina em ocasião de penetração com algum acessório, a utilização de luvas cirúrgicas, camisinha de dedo, camisinha de língua e papel filme em caso de sexo oral.

I: aham, aham.

A: ao menos que tu saiba não existe métodos que tu julgue que tu poderia usar?

I: não tem. Tem, tipo, pro pinto que tu põe nela. Dai tem camisinha. Tem como proteger, entendeu? Que nessa hora tem que ter proteção, quando vai trocar, né? Daí tem que ter proteção nessa hora ali. Mas na relação de sexo oral não tem como. Eu não iria usar esse troço, jamais. Não ia rolar nada. Eu ia começar a rir, eu acho. (Ísis, 29 anos, ensino superior completo).

Nesse contexto, marcado por falta de informação e/ou por informações cuja aplicabilidade cotidiana não é tida como viável, é recorrente o relato de práticas que remetem à noção de higiene, tais como a verificação do asseio e cuidados com a aparência, o ato de cheirar e/ou observar as genitais da parceira, como forma de prevenção:

M: assim, eu sempre me preveni.

A: mas como tu te preveniu?

M: com mulher, assim, eu tenho higiene (risos). Mas as minhas parceiras não faziam tudo que eu fazia não. Não tinham esse cuidado.

A: então tu te prevenia através da higiene?

M: exatamente, da higiene. (M., 33 anos, ensino superior incompleto)

Por fim, chamo a atenção para as diversas formas de homossexualidade feminina e das experiências homoeróticas. Dessa forma, não podemos considerar que uma mulher que tenha identidade sexual lésbica nunca tenha tido uma relação heterossexual ou que nunca mais a terá. Da mesma forma que uma mulher que tenha identidade sexual heterossexual nunca tenha tido uma experiência homossexual ou que nunca venha a ter. Assim, a categoria “mulher exclusivamente homossexual – ou heterossexual” desaparece dando lugar a um cenário mais dinâmico onde mulheres transitam por diferentes experiências afetivo-sexuais.

Conclusões

A partir das questões exploradas no decorrer deste texto, podemos afirmar que, com a emergência da epidemia de AIDS, observou-se uma crescente preocupação com a sexualidade, particularmente questões referentes à homossexualidade masculina. O tema da homossexualidade feminina e sua relação com a saúde mantiveram-se marginais a todo esse processo.

Notou-se uma escassa produção científica abordando a temática saúde e homossexualidade feminina no Brasil, uma grande precariedade de políticas de saúde

consistentes para o enfrentamento das dificuldades e necessidades desta população, o parco conhecimento sobre suas demandas e a ausência de tecnologias de cuidado à saúde adequadas – aliados à persistência de prenoções e preconceitos – convertem-se, no âmbito da saúde pública, em desperdício de recursos, em constrangimento durante o atendimento e em assistências e prescrições inadequadas, como a pouca literatura sobre o tema e as entrevistas realizadas sugerem.

Referências

ALMEIDA, G. **Argumentos em torno da possibilidade de infecção por DST e Aids entre mulheres que se autodefinem como lésbicas.** Physis: Revista de Saúde Coletiva. Rio de Janeiro, v.19, n.2, 2009.

AGUIAR, J.M. **Mulher, aids e o serviço de saúde: interfaces.** 2004. 150p. Dissertação de Mestrado apresentada à Escola Nacional de Saúde Pública. FIOCRUZ, Rio de Janeiro.

BARBOSA, Maria Regina. **Mulheres que fazem sexo com mulheres: algumas estimativas para o Brasil.** In: Cad. Saúde Pública, vol 22, n 7, Rio de Janeiro, 2006.

COELHO, Leila Machado. **A Representação Social da Homossexualidade Feminina nos Ginecologistas do Ponto de Vista das Mulheres Lésbicas e Bissexuais.** In: Revista Tesseract, ISSN 1519-2415, edição 4, 2001.

CARRETEIRO, Teresa Cristina. **Sofrimentos sociais em debate.** Psicologia USP, 2003.

FACHINNI, Regina. **Mulheres, diversidade sexual, saúde e visibilidade social.** In: Homossexualidade : produção cultural, cidadania e saúde/ organizadores Luís Felipe Rios... [et al.]. - Rio de Janeiro : ABIA, 2004.

_____. **Acesso a cuidados relativos à saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres em São Paulo, Brasil.** In: Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 25 Sup 2:S291-S300, 2009.

GIFFIN, K., 1999. **Poder e Prazer: considerações sobre o gênero e a sexualidade feminina.** In: Ribeiro, M. O Prazer e o Pensar. Cores/Editora Gente.

HERZLICH, C. **Saúde e doença no início do século XXI: entre a experiência privada e a esfera pública.** In: Physis: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 2004.

MEINERZ, Nádia Elisa. **Entre mulheres: estudo etnográfico sobre a constituição da parceria homoerótica feminina em segmentos médios na cidade de Porto Alegre-RS.** Porto Alegre, 2005.

PARKER, R. & GALVÃO, J. (org.) **Quebrando o Silêncio: Mulheres e Aids no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ABIA:IMS, UERJ, 1994.

RODRIGUES, Juliana & SCHOR, Néia. **Saúde sexual e reprodutiva de mulheres lésbicas e bissexuais**. In: Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 2010.

ROHDEN, Fabíola. **Ginecologia, gênero e sexualidade na ciência do século XIX**. Horizontes Antropológicos. Ano8, n17. p101-125, 2002.

TERTO JR. Veriano. **No escurinho do cinema...sociabilidade orgiástica nas tardes cariocas**. Dissertação (mestrado em Psicologia) Pontífica Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1989.

TOLEDO, Livia. **Considerações narrativas sobre as vivências afetivo-sexuais entre lésbicas e suas relações com os mitos e estereótipos a respeito da lesbianidade**. São Paulo, 2007.

TORRÃO FILHO, Amílcar. (2000). **Tríades galantes, fanhonos militantes: homossexuais que fizeram história**. São Paulo: Summus.

WELZER-LANG, Daniel. **A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia**, 2001.

RECURSOS E IDENTIDADE: DISPUTAS SIMBÓLICAS EM TORNO DA POLÍTICA DE COMUNICAÇÃO NA ONG CAMP¹

Guilherme de Queiroz Stein²

Resumo

Observando uma tendência à fragmentação e à falta de interlocução teórica na atual produção bibliográfica brasileira sobre ação coletiva e associativismo, buscamos nesse trabalho apresentar possíveis encontros entre a Teoria da Mobilização de Recursos e a noção de identidade. Nossa problemática visa responder como aspectos simbólicos e identitários da vida associativa se entrelaçam com a necessidade de mobilizar recursos e tomar decisões estratégicas em um processo organizativo. Para tanto, estudamos a ONG CAMP, localizada no município de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Em termos metodológicos nos apoiamos, principalmente, no conceito de identidade de Alberto Melucci e de disputas simbólicas de Pierre Bourdieu. Nossas análises estão centradas nas disputas simbólicas em torno da definição dos fins e dos meios da entidade, dando ênfase na gestão da política de comunicação. As conclusões apontam para o fortalecimento de uma lógica de atuação na qual a entidade se entende como um *ator social*, sendo esse processo acompanhado por tensões e disputas internas que se refletem na política de comunicação.

Palavras Chaves: Ação coletiva; Identidade; Mobilização de Recursos; ONG CAMP; Disputas Simbólicas

Introdução

Neste artigo, buscamos observar pontos de encontro entre duas perspectivas teóricas que tentam dar conta de explicar o surgimento e as dinâmicas de ações coletivas: a Teoria da Mobilização de Recursos e o Paradigma da Identidade. Para tanto,

¹ O presente artigo é fruto do trabalho de conclusão de curso do autor, intitulado “Identidade, Recursos e Estratégia: Dinâmicas organizativas em uma ONG”; orientado pelo Prof. Dr. Marcelo Kunrath Silva. Basicamente, o texto reflete o referencial teórico utilizado e as análises do capítulo três.

² E-mail para contato guilhermedequerozstein@yahoo.com.br

baseamo-nos na constatação da falta de interlocução entre as diferentes matrizes teóricas que fornecem instrumentos de análise para objetos como movimentos sociais, associações civis e o engajamento individual (SILVA, 2010). Acreditamos que essa fragmentação não se justifica, dado que não resiste a observações empíricas que verificam as múltiplas dimensões que constituem os referidos objetos.

Em nosso trabalho, assumimos que uma organização associativa insere-se em um contexto político e econômico, o qual oferece oportunidades e restrições. Dessa forma, torna-se preciso tomar decisões estratégicas para suprir as necessidades de alocação de recursos³. Nesse processo, a própria identidade é colocada em jogo, pois essas decisões se pautam nos objetivos e interesses da organização. A interdependência entre meios e fins faz com que mudanças nos primeiros impliquem em redefinir os segundos, gerando tensões e conflitos identitários. Assim, formulamos nossa questão de pesquisa: *como a necessidade de se mobilizar e gerir recursos se entrelaça com o processo de construção de identidade?*

Para dar conta de tal problemática, estudamos a ONG CAMP, situada em Porto Alegre⁴. O CAMP foi fundado no ano de 1983, basicamente, pela confluência de três grupos: religiosos e técnicos vinculados às lutas de pequenos agricultores; estudantes universitários da área de Ciências Humanas vinculados às pastorais populares e, por último, militantes de esquerda que estavam em busca de novas formas de aproximar-se e relacionar-se com as “massas” (Armani, 1991, p.133). Naquele período, o Rio Grande do Sul passava por um contexto em que ocorriam diversos processos de mobilização de movimentos populares e movimentos sindicais (oposições sindicais) no campo e na cidade, articulados com setores da Igreja Católica, estudantes universitários, intelectuais e funcionários públicos que davam apoio financeiro, técnico, político, jurídico e organizativo. A formação do CAMP adveio da ideia de unificar o apoio a esses movimentos em um *Centro de Assessoria*. Portanto, a organização em sua origem estava *a serviço dos movimentos sociais* e sua fonte de financiamento advinha, prioritariamente, de entidades de cooperação internacional.

³ Para deixar mais claro esse ponto: necessidade de tomar decisões quanto à que tipo de ações, programas e projetos que a ONG assumirá, quem serão os parceiros, quais serão as fontes de financiamentos, em que espaço se dará tal atuação.

⁴ Para maiores informações sobre a ONG, acessar <http://www.camp.org.br/>.

Nos anos 90, o CAMP consolida sua relação com a cooperação internacional, recebendo grandes aportes de recursos, o que permite criar o Fundo de Mini Projetos, a partir do qual a entidade financia projetos de movimentos sociais. Os movimentos populares urbanos tornam-se o foco de atuação prioritário, ficando em segundo plano a atuação junto aos movimentos rurais e sindicais. Nesse período, dois processos são importantes: a institucionalização e legalização da entidade e o autorreconhecimento enquanto ONG (antes se apresentava como um *Centro de Assessoria*).

Ainda no final dos anos 90, com a vitória de Olívio Dutra para o governo do estado do Rio Grande do Sul, a entidade tem suas primeiras relações com o poder público e aproxima-se fortemente do Partido dos Trabalhadores. Atuando em consonância ao projeto de governo, passa a fomentar a ideia de *desenvolvimento alternativo* junto aos movimentos em oposição ao *desenvolvimento neoliberal*. Essa lógica de atuação permanece até o ano de 2005, quando a retirada dos aportes financeiros de uma das entidades de cooperação internacional faz com que o CAMP passe por uma crise orçamentária.

Desde então, a ONG diversifica suas fontes de financiamento, executando políticas públicas municipais e federais e realizando parcerias e prestação de serviços para outras entidades do terceiro setor ou de responsabilidade social empresarial. Esses novos focos de atuação, centrados no conceito de *desenvolvimento local*, possibilitaram que a entidade assumisse um novo patamar orçamentário. Fortalece-se a perspectiva de que a ONG é um ator com voz e interesses próprios na esfera pública, e não simplesmente uma organização que está *a serviço dos movimentos sociais*. Junto a esse processo, estabelece-se uma política de comunicação mais robusta e com maiores investimentos. Entretanto, a partir do estudo mais aprofundado da história do CAMP⁵, percebe-se uma permanente tensão entre ser *ator* e *estar a serviço dos movimentos sociais* – a qual se reflete nos direcionamentos dos projetos, nas disputas políticas, nas relações com parceiros, nos debates e, como não poderia deixar de ser, nos objetivos e nos meios de execução das políticas de formação.

As transformações históricas pelas quais a ONG passou em termos de fonte de financiamento e formas de atuação, e a heterogeneidade de atores presentes em seu

⁵ Para uma maior clareza das transformações e dos diferentes rumos que a entidade tomou anexamos o quadro histórico desenvolvido na pesquisa ao final deste artigo. Para informações mais detalhadas sobre a história do CAMP, consultar Stein (2011, p.28-42).

percurso tornam essa entidade um objeto privilegiado para discutir a problemática em questão. Seu caráter de organização associativa sem fins lucrativos e o histórico de assessoramento aos movimentos sociais permitem pesquisá-la utilizando instrumentos conceituais da Teoria da Mobilização de Recursos conjugados com a análise dos processos de formação identitária.

A pesquisa começou em março de 2010, através de observações participantes e com caráter exploratório. Uma vez escrito o projeto de pesquisa final, além das observações participantes, começamos a aplicar outras técnicas que possibilitaram observar diversas dimensões de nosso objeto, visando dar conta da problemática. Assim, realizamos entrevistas semiestruturadas⁶ com coordenadores e membros do Conselho Diretor da entidade, pesquisa em acervo documental e coletamos dados referentes ao orçamento da entidade nos últimos seis anos.

Para observar como os meios e os fins da ação coletiva são disputados na dinâmica de alocação de recursos, observamos a implementação da atual política de comunicação da entidade. Tal escolha se pautou no fato de que houve um grande esforço institucional para estabelecer uma nova política de comunicação, o que, de certa forma, também é fruto das mudanças em termos de financiamento e atuação da entidade nos últimos anos. Ao mesmo tempo em que uma boa parcela da energia organizativa é canalizada para essa política, essa se torna um dos elementos centrais de disputa simbólica, sendo assim assunto privilegiado para discutirmos a problemática em questão.

Na primeira parte deste artigo discutimos as duas perspectivas teóricas que orientam a análise, buscando articulá-las e delimitando os principais conceitos que nos guiaram. Posteriormente, com base em revisão bibliográfica, apresentamos um breve resgate de como a comunicação tem sido um recurso fundamental em processos de ação coletiva, observando as transformações históricas na sua utilização. Em seguida, passamos as análises do que observamos em campo. Ao final, expomos nossas principais conclusões.

⁶ Em anexo, apresentamos uma lista das entrevistas e de alguns atributos sociais dos entrevistados utilizados neste artigo. Na pesquisa como um todo, utilizou-se 12 entrevistas.

Mobilização de recursos e identidade: possíveis encontros teóricos

Em artigo recente, Silva (2010) identifica três pontos problemáticos na produção brasileira sobre ação coletiva⁷, a saber, uma fragmentação epistemológica, agravada pela falta de comunicação entre os trabalhos; o engajamento e a normatividade por parte dos pesquisadores, refletidos em suas produções e, por último, a diminuição dos esforços analíticos para compreender os processos de construção dos atores coletivos. Partindo de tais críticas, buscamos nos focar nos processos de mobilização e construção de uma organização da sociedade civil. Para tanto, ancoramo-nos em duas perspectivas teóricas distintas, mas que, empiricamente, demonstraram-se inter-relacionadas: a Teoria da Mobilização de Recursos (TMR) e o paradigma da identidade.

A TMR parte de dois pressupostos básicos: o primeiro é que, antes de ser pautada por sentimentos ou outras motivações, a decisão de engajar-se em uma ação coletiva é baseada em cálculos custo benefício (*risk-reward ratio*); o segundo afirma que a viabilidade e o sucesso de uma ação coletiva dependem da capacidade de mobilizar recursos humanos e materiais, assim como da capacidade de organizar e geri-los, possibilitando a coordenação de indivíduos avulsos (ALONSO, 2009, p.52; JENKINS, 1994, p.5-6; ZALD E BERGER, 1978, p.829). Os atores coletivos são percebidos, por analogia, como firmas, dando grande ênfase ao caráter burocratizado e institucionalizado das organizações sociais, as quais se caracterizam como grupos de interesse que competem por recursos escassos⁸ (ALONSO, 2009, p.52; GOHN, 1997, p.50-52). Portanto, é possível dar foco, no estudo dos movimentos sociais, às organizações que os compõem e sustentam suas ações, sendo esse o ponto de vista que adotamos na investigação de nosso objeto⁹.

Identificamos, porém, que o ponto mais fraco dessa teoria é seu pressuposto de que todo o processo de mobilização e organização de uma coletividade passa por

⁷ Neste artigo, Silva discute a produção bibliográfica recente sobre movimentos sociais e, secundariamente, pesquisas que trataram de temas próximos como associativismo, engajamento e sociedade civil.

⁸ Vale ressaltar que os recursos a serem mobilizados são múltiplos, mas em linhas gerais podem ser classificados em tangíveis (dinheiro, infra-estrutura, sistema de comunicação, etc.) e intangíveis ou humanos (habilidade de organização, habilidades técnicas, trabalho especializado, legitimidade política, conhecimento jurídico, etc.)

decisões individuais do tipo *risk-reward ratio*. Nesse ponto, seguimos as críticas apresentadas por Gohn à TMR (1997, p.55-61) e por Hall ao individualismo iluminista (2006, p. 23-33),

Inspirados na obra de Douglass North, entendemos que a tomada de decisões é feita com base nas “[...] percepções subjetivas [que] determinam as opções adotadas” pelos agentes em uma organização (NORTH, 1994, p.14). Tanto as percepções subjetivas, quanto a própria tomada de decisões estão intimamente relacionadas com objetivos perseguidos, ou seja, com os interesses do grupo (JENKINS, 1994, p.41).

Todavia, esses interesses e objetivos não estão dados e não antecedem a ação. São construções sociais produzidas no próprio processo de mobilização e, portanto, dependem de “uma constelação de significados que orientam [as] ações” e conformam a identidade do grupo. Essa identidade corporifica-se na instituição, onde a história compartilhada confere-lhe um fundamento, espaço no qual as práticas coletivas se atualizam, num jogo que sempre procura articulação de objetivos práticos com valores coletivos (SADER, 1988, p.43-44). Dessa forma, entramos diretamente na questão da identidade em processos de ação coletiva.

A construção identitária, inevitavelmente, envolve um “trabalho de representação” (BOURDIEU, 2007, p.139), isso é, a construção e a reconstrução permanente, pelos agentes, do universo simbólico que permite a interpretação do mundo e de si mesmo.

A teoria mais acentuadamente objectivista tem de integrar não só a representação que os agentes têm do mundo social, mas também, de modo mais preciso, a contribuição que eles dão para a construção dessa visão de mundo, por meio do *trabalho de representação* (em todos os sentidos do termo) que continuamente realizam para imporem sua visão do mundo ou a visão da sua própria posição nesse mundo, a visão de sua identidade social. (BOURDIEU, 2007, p.139)

Assim, entra em jogo uma pluralidade de significados advindos da própria heterogeneidade dos atores que compõem uma ação coletiva. Como consequência disso, de maneira explícita ou implícita, o poder de nomear - a possibilidade de produzir e impor a visão de mundo legítima - é disputado pelos agentes (BOURDIEU, 2007, p.140). Caracterizamos esse nível de disputa como disputa simbólica.

Esse aspecto heterogêneo, competitivo e fragmentário de uma ação coletiva¹⁰ é explorado por Alberto Melucci. Indo além, como ressalta o autor, os próprios recursos, tão caros e necessários para a mobilização, fazem parte da construção dessa aparente unidade e, portanto, também são elementos disputados.

[...] tende-se, muitas vezes a representar os movimentos como personagens, com uma estrutura definida e homogênea, enquanto, na grande parte dos casos, trata-se de fenômenos heterogêneos e fragmentados, que devem destinar muitos de seus recursos para gerir a complexidade e a diferenciação que os constitui. (MELUCCI, 2001, p.29)

Encarando esses elementos como centrais na construção de um ator social, o autor estabelece três dimensões analíticas: fins, meio e ambiente (entorno).

A definição que os atores constroem não é linear, mas produzida por meio da interação, da negociação, da oposição entre diversas orientações. Os atores formam um “nós” colocando em comum e ajustando laboriosamente três ordens de orientações: aquelas relativas aos fins da ação (isto é, do sentido que a ação tem para o ator), aquelas relativas aos meios (isto é, às possibilidades e aos limites da ação); e, por fim, aquelas relativas ao ambiente (isto é, ao campo no qual a ação se realiza). (MELUCCI, 2001, p. 46)

As negociações, os acordos e as disputas para ajustar e sobrepor essas três dimensões elencadas por Melucci fazem com que, empiricamente, a alocação de recursos e a formação de um “nós” – isto é, de uma identidade comum – andem juntos. Oportunidades e desafios do ambiente, objetivos pragmáticos, valores coletivos e os meios para execução das ações devem ser alinhados como condição para a realização da ação coletiva¹¹. Tal processo de alinhamento não é linear, muito pelo contrário, é perpassado por dilemas e tensões, frutos do próprio caráter fragmentário dos atores coletivos. Tendo isso em mente, tentaremos demonstrar como se processa tal dinâmica nas práticas dos atores em uma organização associativa.

Dado nosso referencial teórico, concebemos nosso objeto como uma *organização associativa*. Entendemos por organização: “unidades sociais (ou agrupamentos humanos) intencionalmente construídas e reconstruídas, a fim de atingir objetivos específicos” (ETZIONI, 1974, p.9). O adjetivo *associativa* caracteriza a

¹⁰ “A single collective action, moreover, contains different kinds of behavior, and the analysis has to break its apparent unity and to find out the various elements converging in it and possibly having different outcomes.” (Melucci, 1985, p. 794).

¹¹ Por questões de foco e de espaço, neste artigo não abordamos as implicações das oportunidades e restrições impostas pelo ambiente ao CAMP. Essa questão é abordada em Stein (2011, p. 48-66).

especificidade desse tipo de organização como dependente da disposição livre e do compromisso de seus sócios para existir (ZALD e BERGER, 1978, p.855).

A vantagem desse tipo de unidade social seria a formação de um aparelho burocrático, mais ou menos eficiente, que, ao mobilizar, gerir recursos e legar atribuições e competências aos envolvidos, sejam eles sócios ou profissionais contratados, facilitaria a coordenação e mobilização de indivíduos avulsos (ETZIONI, 1974, p.13-35). Dessa forma, representaria a criação de um sistema de incentivos que permitem enfrentar os dilemas de mobilização social de tipo olsoniano, nos quais a racionalidade individual faz com que uma ação coletiva tenda a não ocorrer (OLSON, 1999). Assim, nosso objeto seria um caso em particular da categoria mais ampla de *ação coletiva*.

O caráter de nosso objeto é bastante peculiar e de maneira alguma pode ser considerado um movimento social em si mesmo. Todavia, enquanto organização associativa enfrenta problemas de ação coletiva semelhantes ao de um movimento, mas em menor escala¹². Neste sentido, os referenciais teóricos em que nos apoiamos – os quais, geralmente, têm por objeto movimentos sociais propriamente ditos - oferecem conceitos que são poderosas ferramentas interpretativas, o que justifica o diálogo com autores como Melucci, Tarrow, Zald, Berger e Silva neste trabalho¹³.

Essa questão torna-se mais complicada na medida em que o problema metodológico com o qual o pesquisador depara-se é também vivido pelos agentes em sua prática. Ao longo da trajetória do CAMP, o dilema de estar a serviço dos movimentos sociais ou ser uma organização autônoma, com voz e interesses próprios, é recorrente e se reflete nas disputas simbólicas que conformam este espaço social. Dessa forma, a compreensão destas disputas torna-se um ponto central do trabalho de pesquisa.

Se nos arriscássemos a definir nosso objeto de maneira mais específica como uma ONG ou um movimento social, correríamos o risco de “entrarmos” nas disputas simbólicas dos agentes estudados. Dessa forma, utilizamos o recurso metodológico de ancorar-se em categorias genéricas – como a de ação coletiva - para poder observar,

¹² O que Melucci (1985, p.792-793) denomina nível organizacional, o qual é um nível possível de análise.

¹³ Para uma discussão sobre as possibilidades de aplicação dos conceitos utilizados nos estudos sobre movimentos sociais a organizações, sejam elas associativas ou não, consultar Zald e Berger (1978).

sem se comprometer diretamente com tentativas de categorização que trazem consigo a busca da “verdade do espaço social”.

Comunicação e ação coletiva: uma abordagem histórica

Sidney Tarrow (2009, p.66-78) nos relata que, na medida em que ocorre a formação dos estados nacionais, os processos de ação coletiva deixam de acontecer exclusivamente em um âmbito local, e passam a um âmbito nacional; dessa forma, tornam-se necessários novos meios para que as reivindicações e as agendas políticas atinjam grandes populações, em diversas localidades. Junto aos processos de formação dos Estados nações europeus, ocorre a difusão da imprensa e a criação de jornais de ampla circulação que, ainda no século XVIII, passam a ser utilizados – junto com a edição de panfletos e boletins – por associações civis para conseguir adeptos e reforçar a legitimidade de seus interesses. Dessa forma, historicamente, o associativismo se combina com a difusão da imprensa, tornando a comunicação um recurso essencial para movimentos sociais e organizações associativas.

Tal aspecto da relação entre ação coletiva e comunicação é reforçado nos anos 60, quando a mídia de massa torna-se um recurso externo e disponível ao acesso dos movimentos, possibilitando atingir e mobilizar uma ampla gama de pessoas, sem arcar com os custos de manter um sistema comunicacional interno. Para tanto, os movimentos do período desenvolveram toda uma maneira criativa de fazer protestos e demonstrações públicas altamente performáticas, que, no mínimo, eram curiosas aos olhares externos e faziam-se notícia, sendo transmitidas para milhares de pessoas pelas reportagens televisivas (TARROW, 2009, p.168).

Contudo, comunicação não se restringe a ser um recurso externo, sendo bastante recorrente que organizações associativas e movimentos sociais tenham seus próprios meios de comunicação. Para exemplificarmos isso, basta pensarmos em associações de moradores de bairro ou sindicatos que fazem seus próprios jornais, boletins, panfletos ou mesmo revistas que possibilitam interlocuções com seus públicos. A partir dos anos 90, a internet se torna um recurso fundamental de comunicação e articulação,

possibilitando a formação de redes e a defesa de interesses a um nível global (RIBEIRO, 2000), sendo que a utilização desse meio foi quase que condição de sobrevivência de alguns movimentos, algo que ficou bastante explícito no caso do Exército Zapatista de Libertación Nacional, no México (CASTELLS, 2008). Recentemente, a utilização de redes sociais, blogs e micro-blogs tem sido das mais inovadoras formas de comunicação, articulação e mobilização. Dessa forma, os agentes coletivos têm que acessar esses recursos comunicacionais, gerir e utilizá-los de forma estratégica, o que exige tanto capacidade técnica, quanto a obtenção de uma estrutura que permita isso.

Política de comunicação: os fins e os meios em jogo

Se observarmos a história da ONG CAMP, perceberemos que essa instituição carrega uma peculiaridade que desafia as formas de comunicação descritas na seção anterior. Quando foi fundada, como um *centro de assessoria*, não estava nos horizontes daqueles que a fundaram buscar apoiadores ou mesmo defender suas próprias causas. Seus interesses se voltavam para o apoio e organização de outros movimentos sociais e isso implicava em uma política de promover a comunicação desses movimentos. Com o passar do tempo, isso muda e essa mudança se relaciona com transformações na dinâmica interna¹⁴: novos grupos tornam-se hegemônicos e passam a defender a perspectiva de que o CAMP é um *ator*, o que resultou em mudanças na política de comunicação. Assim, historicamente, conforma-se o dilema identitário entre ser *ator* ou estar a serviço de outros *atores* (movimentos sociais), o qual se reflete em diversas dimensões da organização, atingindo, inclusive, a forma como é levada a cabo a gestão dos recursos comunicacionais¹⁵.

¹⁴ Fazemos a ressalva de que tal mudança não pode ser somente atribuída à dinâmica interna da instituição, pois quando criada, o regime político ainda era um regime autoritário. Com a democracia que se instaurou no período seguinte, a forma de atuação de instituições como o CAMP na esfera pública mudou, em função de novas oportunidades políticas que implicavam em novas estratégias. Por uma questão de foco, não aprofundaremos essa questão no corpo do trabalho.

¹⁵ Essa questão se impõe em possibilidades reais de alocação de recursos. Por exemplo, é possível contratar um jornalista para atuar em tempo integral produzindo notícias sobre a ONG ou alocá-lo em trabalhos de formação, na qual passaria sua experiência e saber para os movimentos com os quais a ONG atua.

Salientamos que essas transformações não foram abruptas e nem chegaram ao seu fim. Quando analisamos as disputas simbólicas de hoje em torno da comunicação no CAMP, percebemos que a questão ser *ator* ou estar *a serviço dos movimentos sociais* continua a ser uma tensão presente. Contudo, adaptada a um novo contexto que traz consigo novas formas de atuação da ONG, novos públicos com os quais se relaciona, transformações nos próprios meios de comunicação e uma nova dinâmica de atuação das ONGs no espaço público. Vejamos como isso se expressa.

No Café com Debates¹⁶ do dia 15/04/2010, convidou-se um jornalista, dono da agência que executa a política de comunicação do CAMP, para falar sobre a evolução dos meios de comunicação. Em sua exposição, trouxe diversos exemplos sobre comunicação no mundo contemporâneo e resgatou a história dos meios de comunicação, desde os primórdios do jornal impresso até a criação dos microblogs e das redes sociais. Em seguida, questionou os presentes:

“O que nós vamos fazer com isso tudo?” “Será que as redes sociais não tem a ver com o que fazemos aqui no CAMP? Sua proposta foi de que as últimas transformações nos processos de comunicação social disseram respeito à “socialização do acesso a emitir opinião” e, dessa forma, “esta na hora de uma instituição como o CAMP ser produtora de conteúdo”, “multiplicar experiências a partir de redes pessoais”.

Sua provocação seguiu no sentido de “Será que nós podemos fazer isso no CAMP” e sua resposta foi positiva, afirmando que a grande vantagem era a credibilidade da fonte, ou seja, a credibilidade gozada pelo CAMP. Colocando tais questões em pauta, finalizou sua exposição. (DIÁRIO DE CAMPO ESCRITO EM 15_04_2010)

Sem dúvida o tema instigou os presentes que estavam bastante afeitos a debater, pois mal a exposição do convidado acabou e, sem aplausos, os presentes começaram a se posicionar. Uma militante do MST que atua na ONG realizando oficinas de teatro em um projeto social questionou até que ponto o CAMP deveria utilizar *formas* hegemônicas e burguesas de comunicação ao invés de buscar alternativas dialógicas para se *comunicar diretamente com os movimentos sociais*. Em seguida, uma estudante de relacionamento e marketing, simpatizante da ONG, mas sem vínculos formais, afirmou que “a ONG busca *seu* lucro, diferente do *nosso* lucro (setor privado)” e isso implica em realizar seu próprio marketing, de maneira sistemática e planejada. Um educador popular da entidade, o qual afirmava ser ex-morador de rua, posicionou-se

¹⁶ O “Café com Debates” é um espaço em que temáticas relacionadas à gestão da ONG ou à conjuntura são debatidas por um convidado. É um espaço aberto no qual participam funcionários, sócios, entidades parceiras e simpatizantes da ONG.

reivindicando a necessidade de maior visibilidade às ações e projetos: “eu quero reconhecimento pelo meu projeto”, “eu estou fazendo um projeto na vila que se chama ‘quem não é visto não é lembrado’”. Para tanto, o CAMP deveria apostar na comunicação virtual: “Vejo ‘moleque’ de 12 anos com site” “Nós precisamos de um blog”. A última fala do debate foi feita pela coordenadora pedagógica da entidade, a qual foi também uma das fundadoras nos anos 80. Sua postura era de que a inovação não leva a perda de identidade da instituição, “pois, somos coração, sentimento”: “Do fundo do meu coração, não tenho medo que a gente caia nesses riscos aqui no CAMP”. “Precisamos é ousar com coisas diferentes e inovar”. (DIÁRIO DE CAMPO ESCRITO EM 15_04_2010)

Nesse debate, de certa forma, veio à tona tensões latentes na instituição, expressas tanto nas falas das pessoas que estão em posições mais consolidadas lá dentro - como o caso da coordenadora pedagógica e do jornalista que instigava a apreciação dos novos meios de comunicação - quanto de pessoas que circulam pela ONG - como oficinairos, educadores populares contratados e simpatizantes – que se relacionam com a instituição há menos tempo ou não possuem contratos de trabalhos mais duradouros. Os questionamentos trazem consigo posicionamentos que disputam qual a melhor política de comunicação e, ao fazer isso, colocam em jogo os objetivos da ONG: se aproximar dos movimentos sociais e buscar novas linguagens ou apresentar o seu trabalho através do site e buscar novas formas de mobilização com as redes sociais. Com as entrevistas, foi possível observar esses dilemas com mais clareza. Basicamente, **quatro posições** são encontradas.

A **primeira** delas pode ser considerada como hegemônica, pois é defendida pela maior parte daqueles que integram o Conselho Diretor e, dessa forma, define a linha da política que está sendo implementada. O núcleo que caracteriza esse posicionamento é a ideia de que o CAMP tem de se inserir e se posicionar no debate das questões públicas como uma instituição que tem algo a dizer, tem experiência acumulada e legitimidade o suficiente para influenciar os rumos que tomam algumas agendas políticas contemporâneas. Para tanto, ter uma política de comunicação que dê visibilidade a seus posicionamentos, ideias e perspectivas políticas é fundamental.

Esses objetivos se refletem na posição que tomam em relação aos meios utilizados na execução de uma política de comunicação. Essa política centra-se, principalmente, em ter um site que seja referência, não só enquanto uma apresentação

da instituição, mas também como um espaço em que os sócios, os colaboradores e a equipe técnica possam escrever e apresentar suas posições sobre temas públicos. Assim, passa de ser um simples site, para ser um portal¹⁷ que emite informações e opiniões ligadas aos temas de interesse da ONG.

Isso fica expresso na fala de uma entrevistada, que, ao ser indagada sobre a política de comunicação da instituição, responde:

A comunicação sempre foi um desafio pro CAMP, porque o CAMP não se enxergava como ator na sociedade, não tinha porque investir, em tornar sua posição e seu trabalho público, a sua ação estava representada no movimento social. Mas, em função da democratização e de toda a discussão sobre transparência, que não só hoje, mas em princípio devem estar se legitimando, o CAMP entende que é preciso investir em uma política de comunicação. A sociedade tem direito de saber quem somos, o que fazemos – inclusive, para de alguma forma poder participar desse processo. Foi nesse sentido que nós, da direção do CAMP, inclusive por decisão da Assembleia (de Sócios) no último (plano) trienal, resolvemos implantar uma política de comunicação mais ousada. Isso significa, também, a construção de uma cultura interna e externa que possa monitorar as ações do CAMP e, ao mesmo tempo, dar sugestões e participar desse processo. (ENTREVISTA 1)

Na fala de outro entrevistado, a construção da relação entre os fins e os meios fica bastante clara:

[...] o “Programa de Comunicação”¹⁸, que depois deixou de ser um programa, mas que tinha a convicção de que o CAMP tem que ser muito melhor em comunicação, porque se quer ser um ator político conhecido, reconhecido e com voz, ele tem que ter uma política de comunicação decente. Esse novo site, que está funcionando desde o ano passado, reflete isso. (ENTREVISTA 4)

Na mesma entrevista encontramos uma **segunda posição**, que é muito próxima da primeira, pois percebe a comunicação como um dos principais meios de construção de legitimidade política, ao apresentar um trabalho qualificado e transparente. Através do *marketing institucional*, seria possível não só construir uma base de legitimidade, mas também angariar recursos financeiros, humanos e apoio institucional:

Tem que informar o que estás fazendo, chamar gente para colaborar. Ter um boletim eletrônico interno para os associados é fundamental e ter um site afinado com isso é importante. A comunicação também é fundamental para mobilização de recursos, no sentido de que, quando se é mais conhecido,

¹⁷ Se, no período de pesquisa, procurasse pelo site do CAMP no Google, o que se encontraria era, justamente, a referência ao “portal do CAMP”.

¹⁸ No plano trienal de 2005, estabeleceu-se o Programa de Comunicação – sendo essa uma das grandes linhas de atuação da entidade. Na elaboração dos planos trienais seguintes, o programa deixou de existir, mas não a política de comunicação que foi continuamente aprimorada.

ganha-se credibilidade e torna-se mais transparente para a sociedade, divulgando balanços, atas e auditorias no site. (ENTREVISTA 5)

De forma mais sucinta, em outra entrevista também surge este elemento:

Eu acho que essa questão da comunicação, de comunicar, de mostrar o que a gente está fazendo, talvez seja uma estratégia de captação de recursos. Acho que uma coisa está ligada com a outra. Não sei se nós fazemos isso de maneira pensada, mas acho que está relacionado. Mostrar ela (a ONG) pode motivar para que te procurem e o nosso trabalho merece ser tornado público. Acho que tem uma qualidade, uma seriedade que precisa ser colocada, porque a gente trabalha muito. Talvez, um dos nossos problemas seja dizer pouco e produzir pouco sobre aquilo que a gente faz. Essa nova política de comunicação proporciona isso. (ENTREVISTA 4)

Porém, se de um lado encontramos posturas consolidadas, de outro, encontramos duas posturas críticas. A **primeira** (terceiro posicionamento no quadro geral) é crítica à forma como vem sendo executada a política de comunicação, ou seja, não critica os objetivos, mas crê que a política implementada não está no caminho certo. Não é de surpreender-se que esse discurso parta exatamente daqueles que defendem o que chamamos de posição hegemônica. Tal crítica assume a postura de “defendemos tal fim, mas os meios utilizados não estão sendo apropriados”. Portanto, aqui, o sentido da disputa não se dirige mais aos fins e sim aos meios.

A ideia, que nós não conseguimos valorizar muito, de que os técnicos dos projetos escrevessem para pôr no blog e no site. Estimular a produção de conhecimento e dar visibilidade para ela é uma coisa chave neste novo período, mas é, também, um esforço difícil de ser conseguido. A outra dimensão é se projetar para fora como ator. Melhorou, mas ainda não conseguimos. Na verdade, ainda não construímos uma política, uma estratégia de ter posicionamento. O site, por exemplo, não tem um editorial, não tem uma manifestação do ator CAMP dizendo: “A questão tal...”. É um site de comunicação institucional, quase de marketing institucional. Tu vais lá e vais conhecer o que é o CAMP e o que o CAMP faz, mas tu não tens um posicionamento político do CAMP sobre questões da conjuntura, do momento, etc. É pouco ator nesse sentido. (ENTREVISTA 5)

Observam-se, ainda, problemas objetivos que reforçam essa crítica. As dificuldades surgem, justamente, em algumas relações contratuais e políticas com instituições com que mantém convênios e parcerias. Nos acordos firmados para estabelecer essas relações, em alguns casos, a ONG assume o papel de prestadora de serviços e os contratantes exigem que qualquer texto a ser publicado sobre o trabalho realizado passe pelo seu crivo.

A **quarta posição** se caracteriza por uma leitura de que o CAMP tem de estar próximo dos movimentos sociais e das comunidades com que atua. Sendo esse seu

objetivo principal, ter uma política de comunicação que aposta suas fichas no ciberespaço e em posicionamentos na grande mídia não seria conveniente, tendo em vista que grande parte da população (principalmente a de baixa renda) não tem acesso à internet e que a mídia de massas representa as elites. A ideia seria buscar novas formas de comunicação que estivessem alinhadas com os movimentos sociais, fossem combativas e trouxessem consigo uma proposta alternativa, dialógica. Para exemplificar, citamos trechos de uma entrevista com a coordenadora de um dos programas:

Pesquisador: Como você percebe, especificamente, essa questão da comunicação aqui no CAMP? Eu acompanhei que teve todo um trabalho e uma preocupação, nos últimos tempos, em relação à comunicação. Qual que é o teu olhar sobre isso?

Entrevistada: Eu acho que não está atingindo aquilo que a gente quer. Atinge uma parte; chega em uma parte do público. Veja bem, são duas coisas: existe essa necessidade? Sim, para que o CAMP possa se expandir, sim. Mas por outro lado, não. Porque quem tem que ficar sabendo das coisas, e tinha antes o livretinho para olhar, é a “dona Maria”, para se ver. Não tem mais o livretinho e como a dona Maria não tem computador... Nós progredimos por um lado e regredimos por outro. Essa é a preocupação em relação à mudança. Essa mudança é pra quem? Pra que? (ENTREVISTA 2)

Em outra entrevista, esse significado se expressa, associando comunicação à mobilização popular e a metodologia dialógica de educação popular:

A comunicação tem a tarefa de que as pessoas saibam o que a entidade está fazendo, seja um sindicato, seja o CAMP. Mas de novo, o problema é o seguinte: o que eu noticio? A notícia tem que ter, de novo, esse fulcro de mostrar às pessoas que nós, organizados, somos capazes de fazer muita coisa. A comunicação tem que ter o objetivo de mostrar as experiências que nós estamos fazendo e que isso sirva de estímulo para que sejamos capazes e não pra dizer: “a prefeitura de São Leopoldo fez um belo projeto de casas populares e o CAMP ajudou”. [...] a comunicação tinha que ter essa preocupação com a metodologia, com a pedagogia e com a seriedade do CAMP. Temos que mostrar esses aspectos, temos que ressaltar o aspecto da participação efetiva da população. (ENTREVISTA 3)

Após situar os fins, o entrevistado argumenta sobre os meios. Volta a questão do marketing institucional, só que desta vez, essa leitura é negativa:

Pesquisador: Tu achas que isso está contemplado no projeto?

Entrevistado: Eu acho que está um pouquinho, mas não está muito claro. Ainda tem a preocupação de vender o CAMP. O que é vender o CAMP? É mostrar sua eficiência, sua capacidade, etc. para que outras pessoas olhem e nos contratem. Isso é complicado. Eu não estou dizendo para que não façam isso, mas esse outro aspecto: o que nós queremos extrair das notícias? Quando a Zero Hora faz uma notícia, ela faz para beneficiar o Rondon, o Gerdau: “Olha, que importância tem esse cara aqui, mudou a vida da cidade, a GM mudou a vida de Gravataí”. Tu cantas loas pra isso aí. Nós temos que

cantar o contrário: “Olha, aqui, o povo se organizou e fez o que, olha o que eles fizeram, olha o que foram capazes de fazer”. Acho que isso falta. (ENTREVISTA 3)

No limite, defende-se que a comunicação nem fosse do CAMP, mas que se alocassem recursos no assessoramento das comunidades, para que essas tivessem sua própria forma de comunicação. Algo semelhante ao trabalho desenvolvido no início da instituição quando se produzia jornais para movimentos sociais, só que, agora, sobre a lógica do *empoderamento*, isso é, capacitar as populações para que produzam seus próprios meios de comunicação.

Pesquisador: Tu achas que [o CAMP] deveria voltar a ter práticas como fazer jornais, fazer informativos?

Entrevistado: Eu não sei se tem que fazer um jornal do CAMP ou o CAMP estimular que o bairro faça a sua informação. Ou seja, fornecer condições técnicas, de conhecimento, para que o próprio povo faça o seu... nós tivemos, antigamente, muitos jornais de bairro. [...] Eu não tenho nenhuma condenação ao que o CAMP está fazendo hoje como comunicação. Ao contrário, eu acho que avançou muito. Mas acho que ainda falta. Nós estamos modernos para aquilo que significa o Estado. [...] Ensinar o povo a se autovangloriar: eu acho que essa visão de comunicação é a que nos falta. (ENTREVISTA 3)

Essas quatro posições observadas caracterizam-se enquanto possibilidades semânticas; interpretações que podem surgir a qualquer momento em um debate ou na hora de planejar ações, as quais disputam a caracterização do espaço social em termos de fins perseguidos pela organização e os melhores meios para atingi-los. Ressaltamos que nem sempre há uma confluência exata entre essas posições semânticas e os sujeitos que as defendem; isso é, são significados que estão em jogo e perpassam discursos, narrativas e argumentos. São construídos, negociados, reconstruídos junto ao desenrolar da vida social e política da ONG. Também, façamos a ressalva que essas posições não esgotam as possibilidades interpretativas e os jogos de significados presentes no espaço social estudado.

Além disso, tentamos demonstrar que a gestão de um recurso fundamental para a organização é algo que está em disputa. Não é somente uma questão de qualidade técnica - ter bons jornalistas, bons relações públicas, uma infraestrutura adequada - a gestão de recursos comunicacional passa por lidar com tensões políticas internas. Logo, não é simplesmente uma questão de leitura racional, mas de construção de significados que orientam interpretações e ideais. Esses significados não se encontram no vazio. Eles

se associam a posições sociais, trajetórias e desejos individuais que ao fim e ao cabo encontram-se inseridos em disputas de poder dentro de uma organização, que no nosso caso, possui uma identificação toda especial enquanto *Organização Não Governamental*.

Conclusões

Para analisar como no processo de construção da identidade os *fins* e os *meios* da ação coletiva são inseridos em disputas simbólicas engendradas pelos atores, observamos a política de comunicação da ONG CAMP. Basicamente, encontramos uma cadeia de sentidos políticos, podendo delimitar posições próximas e distantes, chegando inclusive a achar oposições.

Assim, delimitamos quatro posições. A primeira delas é hegemônica e se concretiza nas diretrizes da política de comunicação. Defende que o CAMP deve ser um *ator com voz própria*, tomar posições na opinião pública e influenciar os rumos da política brasileira. Dessa forma, uma estratégia de comunicação de amplo alcance e bastante atualizada se faz necessária.

Próximos a essa, encontram-se posicionamentos que defendem a perspectiva do *CAMP como um ator social*, mas percebem que a comunicação deve ser levada a cabo como marketing institucional, divulgando a instituição e não sendo ela mesma um instrumento de ação política.

O terceiro posicionamento delimitado se aproxima da primeira, mas diverge da segunda. O argumento é justamente que os rumos adotados seguem a linha de uma comunicação visando ao marketing institucional e isso não é o suficiente, pois para ser um ator forte o site deveria ser um veículo político e de construção de interesses.

A quarta posição busca suas bases na tradição de *assessoria de movimentos sociais* e na perspectiva que uma ONG não é um ator, mas deve voltar sua atuação para mobilizar a população e utilizar seus recursos, inclusive de comunicação, no auxílio as ações de movimentos.

O que tentamos demonstrar nesse estudo é que a tomada de decisões estratégicas para mobilizar, gerir e alocar recursos passa por dimensões que vão muito além da visualização e análise de *trade offs*, baseados em custos de oportunidades e riscos. Na gestão de uma organização como o CAMP, que mobiliza pessoas e possui uma atuação política, a definição dos interesses, objetivos e estratégias passa por uma complexa trama de negociação entre um conjunto de posicionamentos que disputam os rumos institucionais. Essas disputas não ocorrem somente no plano da visualização de custos e benefícios, mas em todo processo de atribuição de sentido às ações e à vida associativa. Esse processo, por fim, é o que caracteriza a própria constituição do interesse coletivo, que, a todo momento, tem de criar arranjos que conjuguem os ideais perseguidos com a necessidade de obter recursos.

Referências Bibliográficas

- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Lua Nova**, n.76, 2009.
- ARMANI, Domingos. **Centros de educação e promoção popular, classes populares e hegemonia - A trajetória do CAMP**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Mestrado em Ciência Política, Porto Alegre, BR-RS, 1991. Ori: Barbosa, Eva Machado.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus. 1996.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra. 2008.
- ETZIONI, Amitai. **Organizações modernas**. São Paulo: Pioneira. 1974.
- GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006
- JENKINS, J. Craig. Le teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales. **Zona Abierta, Madri**, Vol. 69, 1994.
- MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis: Vozes. 2001.
- MELUCCI, Alberto. The Symbolic challenge of contemporary movements. **Social Research**, Vo. 52, N^a 4, 1985.

NORTH, Douglass Cecil. **Custos de transação, instituições e desempenho econômico**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal. 1994.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Política Ciber cultural: ativismo político à distância na comunidade transnacional imaginada-virtual. In: ALVAREZ, Sonia E; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Org.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2000.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SILVA, Marcelo Kunrath. De volta aos movimentos sociais? – Reflexões a partir da literatura brasileira recente. In: **Ciências Sociais Unisinos**, v. 46. 2010.

STEIN, Guilherme Q. **Identidade, Recursos e Estratégias: Dinâmicas Organizativas em uma ONG**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Ori. Marcelo Kunrath Silva.

TARROW. Sidney. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político**. Petrópolis: Vozes. 2009.

ZALD, Mayer N. BERGER, Michael A. Social Movements in Organizations: Coup d'Etat, Insurgency, and Mass Movements. In: **American Journal of Sociology**, Vol.83, n.4. Chicago. 1978.

Anexo I – Lista de entrevistas e atributos dos entrevistados

Entrevista	Data	Atributos
Entrevista 1	01/04/2011	A entrevistada é sócia desde meados dos anos 80. Durante os anos 90 atuou no CAMP com os movimentos populares. Socióloga, atualmente é membro do CD e trabalha na prefeitura de Canoas
Entrevista 2	18/04/2011	A entrevistada é coordenadora do programa Arquipélago: Território de Direitos. Anteriormente, trabalhou como educadora popular no programa Ação Rua Arquipélago. Liderança comunitária daquele bairro, não é sócia do CAMP.
Entrevista 3	08/04/2011	O entrevistado é uma reconhecida liderança no movimento sindical do RS. Sócio do CAMP desde os anos 80, nunca trabalhou na entidade. Atualmente, é membro do CD
Entrevista 4	14/04/2011	A entrevistada é educadora. Ingressou na entidade em meados dos anos 90 como técnica. Atuou até o ano de 2009. Atualmente, é sócia, membro do CD e trabalha na prefeitura de Canoas
Entrevista 5	28/04/2011	O entrevistado é sociólogo e atua na área de consultoria social. Sócio do CAMP desde os anos 80, já foi secretário executivo da entidade e representante do Brasil na Christian Aid. Atualmente, é membro do CD.

Anexo II – Periodização para análise histórica do CAMP.

Período	Características
1983 – 1985	*4 focos de atuação: área rural, área urbana, movimento popular, movimento sindical; * Intensa aproximação com movimentos sociais; *Precárias relações de financiamento com a cooperação internacional; *Predomínio do militantismo voluntário *Área de comunicação voltada para os movimentos sociais;
1986 – 1991	*Foco prioritário no sindicalismo rural e urbano; *Distanciamento de alguns movimentos sociais rurais; *Fortalecimento das relações com a cooperação internacional; *Comunicação voltada aos movimentos sociais; *Primeiros debates sobre o CAMP ser <i>ator</i> e profissionalizar seu trabalho;
1991 – 1997	*Fortalecimento da atuação junto a movimentos populares urbanos; *Mudança no trabalho junto ao movimento sindical: organização no local de trabalho passa a ser prioridade; *Criação do Fundo de Mini Projetos; *Grande aporte de recursos da cooperação internacional; *Processo de institucionalização *Transição: Centro de Assessoria → ONG
1997 – 2005	*Neo-liberalismo X Desenvolvimento Regional Alternativo *Principal foco: Projeto de Desenvolvimento Regional Alternativo. *Fortalecimento de novos temas: Reciclagem e Economia Solidária; *Intensa aproximação do PT; *Primeiras experiências de parceria com governos; *Extinção do setor de comunicação; *Crise de financiamento em 2005;
2005-2011	*Novas fontes de financiamento: estatais e entidades empresariais; *Desenvolvimento local; *Execução de políticas públicas e prestação de serviços; *Ampliação de orçamento; *Fortalecimento da política de comunicação; *Consolidação da perspectiva de ser <i>ator</i>;