

Contemporânea

REVISTA DE SOCIOLOGIA DA UFSCar

Contemporânea

REVISTA DE SOCIOLOGIA DA UFSCar

• v. 5 n. 2 • Julho-Dezembro de 2015 •

Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar é revista semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. Publica artigos, entrevistas e resenhas da área das ciências sociais, com ênfase sociológica.

Dirige-se a um público científico e privilegia um olhar sociológico contemporâneo sobre questões da sociedade brasileira e internacional.

Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar tem por objetivo veicular a produção de pesquisadores/as nacionais e estrangeiros criando diálogos sobre temas de fronteira das ciências sociais. É particularmente aberta a abordagens emergentes sobre novos conflitos sociais, diferenças de gênero, sexualidade, raça/etnia assim como outras formas de desigualdade, deslocamentos, processos migratórios, territorialidades e mobilidades, religiosidades, sustentabilidade, transformações no trabalho e nas profissões, violência, novas articulações entre teoria e empiria, revisões teóricas a partir dos desafios de pesquisa do presente e novas configurações do Estado e formas de governança.

Comitê Editorial: Jorge Leite Júnior, Fábio José Bechara Sanchez, Fabiana Luci de Oliveira, Syntia Alves e Felipe Padilha (editor assistente)

Conselho Editorial: Antonio Carlos Witkoski (Universidade Federal do Amazonas) Berenice Bento (Universidade Federal do Rio Grande do Norte) Carlos Lista (Universidad Nacional de Córdoba- Argentina) Carlos Serra (Universidade Eduardo Mondlane - Moçambique) Celi Scalon (Universidade Federal do Rio de Janeiro) Cibele Rizek (Universidade de São Paulo/Universidade Federal de São Carlos) Daniel Cefai (Ecole de Haute Etudes en Sciences Sociales - France) Evelina Dagnino (Universidade Estadual de Campinas) Franck Poupeau (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales- France) Howard Becker (Pesquisador Independente - EUA) Irllys Barreira (Universidade Federal do Ceará) José Ricardo Ramalho (Universidade Federal do Rio de Janeiro) José Vicente Tavares dos Santos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) Luís Roberto Cardoso de Oliveira (Universidade de Brasília) Maria Filomena Gregori (Universidade Estadual de Campinas) Miriam Adelman (Universidade Federal do Paraná) Ricardo Mariano (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) Sérgio Adorno (Universidade de São Paulo) Sérgio Miceli (Universidade de São Paulo)

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação

Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar / Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos. – v. 5, n. 2, jul.-dez. (2015) - , - São Carlos: DS e PPGS-UFSCar, 2015.

Semestral

ISSN: 2236-532X

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

Versão eletrônica disponível em www.contemporanea.ufscar.br

Indexadores: DataÍndice; Latindex; Diadorim; CLASE - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades; OASISBR - Portal Brasileiro de Acesso à Informação Científica; SEER UFSCar - Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas. Disponível também através dos portais internacionais LA Referencia e ReCaap.

Endereço:

Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFSCar

Rodovia Washington Luís, km 235 Caixa Postal 676
São Carlos – SP 13.565-905 Brasil
Fone/Fax: (Country Code 55) 11-3351-8673
e-mail: revcontemporanea@gmail.com

Sumário

Apresentação	281
COMITÊ EDITORIAL	

Dossiê

Apresentação do Dossiê.....	285
ANDRÉ RICARDO DE SOUZA	
Sociologia da religião, pluralismos e intolerâncias: pautas contemporâneas.....	289
SÍLVIA REGINA ALVES FERNANDES	
A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião.....	309
ANDRÉ RICARDO DE SOUZA	
Perspectivas da laicidade no Brasil contemporâneo	327
FLÁVIO MUNHOZ SOFIATI	
Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II	351
REGINALDO PRANDI	
RENAN WILLIAM DOS SANTOS	
Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas.....	381
CECÍLIA L. MARIZ	
CARLOS HENRIQUE SOUZA	

Artigos

Queer decolonial: quando as teorias viajam	411
PEDRO PAULO GOMES PEREIRA	
Estrategias laborales y clases sociales: Un estudio de caso en un barrio pobre de Gran Córdoba desde la perspectiva de las Estrategias de Reproducción Social	439
GONZALO ASSUSA	
MARÍA LAURA FREYRE	
O Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro e a autenticidade na Música Brasileira (1960-1970)	467
DMITRI CERBONCINI FERNANDES	
Artevismo Alimentar	495
ELAINE DE AZEVEDO	

Ideologia e Aquicultura: uma das faces da revolução azul 521
CRISTIANO WELLINGTON RAMALHO

Resenha

Por um futuro outro547
THIAGO RANNIERY

Contents

Foreword	281
EDITORIAL BOARD	

Dossier

Foreword about the dossier.....	285
ANDRÉ RICARDO DE SOUZA	
Sociology of religion, pluralisms and intolerances – contemporary issues.....	289
SÍLVIA REGINA ALVES FERNANDES	
The free religiosity and the compulsory science of the sociologist of religion.....	309
ANDRÉ RICARDO DE SOUZA	
Prospects of secularism in contemporary Brazil.....	327
FLÁVIO MUNHOZ SOFIATI	
Religious change in secularized society: Brazil 50 years after the Second Vatican Council.....	351
REGINALDO PRANDI	
RENAN WILLIAM DOS SANTOS	
Charismatics and Pentecostals: the limits of ecumenical exchanges.....	381
CECÍLIA L. MARIZ	
CARLOS HENRIQUE SOUZA	

Articles

Decolonial queer: when theories travel.....	411
PEDRO PAULO GOMES PEREIRA	
Employment strategies and social classes. A case study in a poor village of Great Cordoba from the perspective of Social Reproduction Strategies.....	439
GONZALO ASSUSA	
MARÍA LAURA FREYRE	
The image and sound museum of Rio de Janeiro and the authenticity in brazilian music (1960-1970s)	467
DMITRI CERBONCINI FERNANDES	
Food art-vism.....	495
ELAINE DE AZEVEDO	

Ideology and aquaculture: one of the faces of the blue revolution..... 521
CRISTIANO WELLINGTON RAMALHO

Book Reviews

For another future.....547
THIAGO RANNIERY

Apresentação

A *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar abre seu v.5, n.2 (julho-dezembro de 2015) com o dossiê “Desafios contemporâneos da sociologia da religião” organizado por André Ricardo de Souza. Os cinco artigos que o compõem exploram temas presentes no tradicional campo da sociologia da religião no Brasil, buscando aprofundar questões que permearam os estudos sobre o fenômeno religioso em nosso país e ainda indicar lacunas e possibilidades de novas abordagens.

Reunindo uma interessante diversidade de autores, os artigos passam por temas como: a interpretação sobre o chamado pluralismo religioso brasileiro no artigo de Silvia Fernandes; um balanço da sociologia da religião e do ofício de sociólogo da religião no Brasil no artigo de André Ricardo de Souza; a complexa relação entre igreja e a esfera política no artigo de Flávio Sofiati ; uma análise das transformações religiosas no Brasil, particularmente da igreja católica pós Concílio do Vaticano II, respondendo às demandas impostas por transformações sociais, no artigo de Reginaldo Prandi e Renan dos Santos; e os alcances e limites sociais do movimento ecumênico, particularmente entre católicos da renovação carismática e igrejas protestantes carismáticas/pentecostais no artigo de Cecília Mariz e Carlos Souza.

Além de abordar velhos e novos temas da sociologia da religião, o Dossiê tem também um caráter de homenagem a Antônio Flávio Pierucci, importante pesquisador da área, falecido em 2012.

A seção artigos inicia-se com o trabalho de Pedro Paulo Gomes Pereira que busca construir articulações e interconexões entre duas importantes correntes teóricas do pensamento contemporâneo: a teoria queer e o pensamento decolonial. Com o provocativo título *Queer decolonial: quando as teorias viajam*, o autor pretende pensar as aproximações e distanciamentos entre estas duas correntes teóricas.

No texto seguinte, María Laura Freyre e Gonzalo Assusa, ambos da Universidade Nacional de Córdoba, analisam as estratégias que famílias de setores populares na cidade de Córdoba, Argentina, possuem para se inserirem no mundo do trabalho. A partir de uma perspectiva analítica de Pierre Bourdieu, o texto tem por objetivo discutir as características sociodemográficas das famílias, as dinâmicas recorrentes de inserção e as possibilidades de acesso ao mercado de trabalho.

Dmitri Cerboncini Fernandes, no artigo *O Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro e a autenticidade na Música Brasileira (1960-1970)*, explora como

o Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro (MIS-RJ), nos anos de 1960 e 1970, colaborou na construção de uma determinada história para a música popular brasileira e na delimitação formal da mesma, construindo a noção de uma certa estética “autêntica” nas artes populares brasileiras.

Elaine de Azevedo, em *Artevismo Alimentar*, busca analisar o uso do alimento como uma forma de intervenção política e construtor de simbolismo, transformando a arte em uma forma específica de sociabilidade. Para cumprir este objetivo, mobiliza autores envolvidos na discussão sobre arte social, bem como estudos sobre o ativismo alimentar e projetos de artistas contemporâneos que utilizam a alimentação e o ativismo alimentar em suas poéticas.

Em *Ideologia e Aquicultura: uma das faces da revolução azul* Cristiano Wellington Ramalho fecha a sessão artigos apresentando uma perspectiva crítica acerca da recente expansão e consolidação do setor produtivo da aquicultura no Brasil. Segundo o autor, tal expansão é sustentada por um discurso ideológico desenvolvimentista, discurso de justificação que legitima o apoio público, a apropriação territorial e a mobilização de mercados e produz o ocultamento do processo de exclusão social que é produto da inevitável concentração de capitais e de poder político.

Na seção de resenhas, Thiago Ranniery apresenta o livro *Parting ways: jewishness and the critique of zionism*, de Judith Butler, obra em que a filósofa se sente compelida a fazer uma réplica pública a um Estado que diz falar em seu nome. Como afirma Thiago, o livro “*representa uma expressão da desidentificação de Butler com o Estado de Israel*”. Neste contexto, Judith Butler traz leituras cuidadosas de textos filosóficos, políticos e poéticos, fazendo-os servir à sua própria relação com o sionismo. Estas leituras, segundo Thiago Ranniery, “*voltam-se à formulação de uma concepção não identitária, mas relacional de judaísmo para pavimentar o caminho da coabitação – conceito que toma emprestado de Hannah Arendt – em um Estado Israel-Palestina aberto a todos os seus habitantes, a despeito da etnia, raça ou credo*”.

Esperamos que este novo número da *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar - agrade a nossos(as) leitores(as), mantendo nosso compromisso de trazer semestralmente artigos e resenhas instigantes sobre a sociedade contemporânea.

Boa leitura!

Comitê Editorial

Jorge Leite Júnior, Fábio José Bechara Sanchez, Fabiana Luci de Oliveira e Syntia Alves.

Dossiê Desafios contemporâneos
da sociologia da religião

Apresentação do dossiê

André Ricardo de Souza¹

Este dossiê é dedicado a importantes questões investigativas enfrentadas pelos cientistas sociais que lidam com o fenômeno religioso. Seus temas estão entre os mais presentes nos debates e publicações dos sociólogos da religião no Brasil, indicando também lacunas e possibilidades de pesquisa ainda a serem realizadas. Surgiu de uma interessante diversidade de autores, abrangendo dois destacados pesquisadores que são referência nos estudos da área, assim como três professores que vêm a passos largos se firmando nesse campo e dois pós-graduandos em coautoria com seus experientes orientadores.

O conjunto acabou ganhando também um caráter de homenagem a Antônio Flávio Pierucci, que nos deixou o convívio em 2012, estando suas contribuições analíticas de algum modo presentes nos artigos, sobretudo em dois deles onde ocorre um profícuo debate sobre as ideias do sociólogo uspiano². Entre esses textos, especificamente, há uma discreta discordância de interpretação a respeito do chamado pluralismo religioso brasileiro. Silvia Fernandes discute de modo interessante as questões referentes à diversidade religiosa nacional, enfocando a intolerância sofrida pelas minorias compostas principalmente pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Ao destacar a repercussão do caso de uma menina de onze anos atingida por pedra no Rio de Janeiro em junho de 2015 pelo fato de estar vestida como uma filha de santo, a autora problematiza a noção de minoria religiosa, em face das manifestações de repúdio ao ato ocorrido e de apoio à família da adolescente por parte de lideranças de diferentes tradições religiosas. Ela afirma que situações como essas fazem vir a público a reivindicação, não só por direitos humanos, mas também por reconhecimento.

No outro artigo em diálogo com o desafiador pensamento de Pierucci e também de Pierre Bourdieu, eu abordo a produção em sociologia da religião no Brasil e o ofício do cientista com tal especialização, discutindo a complexa questão do religioso sociólogo da religião. Para isso, tomo como fundamental

1 Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Paulo, Brasil - anrisouza@uol.com.br

2 O dossiê estava em fase final de editoração quando faleceu outro grande sociólogo da religião, igualmente da Universidade de São Paulo: Lísias Negrão, que é citado nos artigos e homenageado aqui também.

contribuição teórica o conceito de religiosidade, desenvolvido por Georg Simmel. Em consonância com a proposta do texto, dialogo também com Peter Berger e Jürgen Habermas sobre aspectos da secularização e da relação contemporânea entre religião e ciência.

Já a relação da religião com o Estado e a esfera política é o tema do artigo de Flávio Sofiati. Perpassando as contribuições de Max Weber e de vários pesquisadores contemporâneos, o autor discute as questões que envolvem a laicidade no Brasil. Nos segmentos evangélico pentecostal e católico carismático temos, de um lado, a emotividade atraente a um número crescente de pessoas e, do outro, a participação político-partidária com seus desdobramentos e controvérsias. Tais segmentos têm demandas políticas conservadoras, havendo, no caso dos evangélicos, reivindicação de ainda mais liberdade religiosa em contraposição à Igreja Católica, algo que, embora com algumas distorções, contribui para o debate a respeito da laicidade em nossa sociedade.

Reginaldo Prandi e Renan dos Santos apresentam de modo amplo as principais mudanças ocorridas do cenário religioso brasileiro ao longo do Século XX, sobremaneira a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), que está completando 50 anos. Esse grande evento histórico da Igreja Católica significou adaptação dela, em grande medida, ao processo de secularização que tem como cerne a incorporação pelo indivíduo moderno de outras fontes de orientação de conduta, além da religião e também em detrimento dela. O texto aborda a imbricação entre os fluxos de industrialização e urbanização com a transformação nos universos evangélico e católico. Aquela grande reunião em Roma gerou inovações doutrinárias que levariam ao surgimento das duas faces destacadas do catolicismo brasileiro contemporâneo: por um lado, a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e, por outro, a Renovação Carismática Católica (RCC). Nos anos 1980, as CEBs e as pastorais sociais exerceriam papel relevante na formação de movimentos sociais e reabertura democrática, porém começariam a entrar em refluxo, já no pontificado de João Paulo II. A RCC, por sua vez, começava a se dinamizar por meio de novas comunidades e recursos de mídia. Naquela década, emergiram outros atores sociais e políticos, inclusive evangélicos pentecostais.

Além do engajamento político-partidário, os autores ressaltam no meio evangélico a grande diversificação de denominações pentecostais, o vultoso investimento midiático e o processo crescente de aceitação do mundo, liberalização de costumes, absorção de indivíduos também de classe média e valorização do consumo, em sintonia com a Teologia da Prosperidade, a marca neopentecostal. Surgem evangélicos não identificados com igrejas, predominantemente

jovens de periferias urbanas que se somam àqueles sem religião no desejo de mais liberdade, oriundo em grande medida do amplo acesso a informações de várias fontes, com destaque para a internet. Assim como Sofiati, os autores ressaltam que a participação dos evangélicos pentecostais na política partidária está diretamente relacionada com a secularização, na medida em que, embora movidos por pautas religiosas, reivindicam laicidade do Estado em contraposição à tradicional influência católica sobre ele. Atuam politicamente de modo pragmático em prol dos interesses institucionais de suas igrejas e também em termos de moral sexual e reprodutiva, aliando-se com católicos, sobremaneira identificados com a RCC.

Entre pentecostais e carismáticos não ocorre apenas aliança política pontual, mas também experiências ecumênicas, conforme o artigo de Cecília Mariz e Carlos Souza. O pentecostalismo floresceu no início do Século XX quando o ecumenismo, impulsionado por jovens missionários de igrejas protestantes históricas, começava a ganhar feições significativas. São movimentos com bases culturais bastante distintas. Mais uma vez fica evidente a importância do Vaticano II, neste caso em particular para o ecumenismo, tendo sido o momento em que a Igreja Católica finalmente fez a sua adesão. Os autores chamam atenção para o fato de ter havido no início da RCC – nos Estados Unidos da segunda metade dos anos 60, ou seja, logo após o concílio – trocas doutrinárias entre católicos e pentecostais. Isso, porém, foi deixado de lado pelas lideranças desse movimento, justamente para amenizar a resistência do alto clero. Por tal motivo, preferiram enfatizar a origem do catolicismo carismático naquele grande encontro, agora cinquentenário. Com a plena aceitação institucional do carisma católico, o discurso ecumênico pôde então voltar a seu meio, conforme os casos relatados no texto. Entretanto, prossegue a atribuição da origem da RCC ao Vaticano II, não só pela valorização dos leigos ocorrida a partir daquele evento, mas principalmente pela abertura da igreja à proposta ecumênica, sem o que o intercâmbio deliberado com os evangélicos não teria sido possível.

Mariz e Souza apontam ainda o fato de o ecumenismo ser um tema valorizado por teólogos e intelectuais orgânicos de igrejas históricas, o que levou parte deles a se afastarem dessas instituições. Trata-se, porém, de algo ainda pouco estudado sociologicamente. Nos anos 1980 e 90, ganhou força nas denominações cristãs a postura de rejeição de práticas ecumênicas em face da crescente concorrência por adeptos no mercado religioso. Mas a despeito da aversão institucional, o “ecumenismo popular” prosseguiu e parece ter tomado um impulso com as novas experiências de interação entre católicos carismáticos e evangélicos pentecostais.

Num contexto marcado por discriminação e intolerância, como ressaltou Fernandes, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso estão sendo de algum modo reafirmados como uma resposta dos próprios atores religiosos. Mediante o fato de a Igreja Católica ser atualmente liderada por papa Francisco, alguém que vem se mostrando coerente com o nome adotado e, portanto, voltado para o diálogo com diferentes e enfrentamento do problema ambiental, a perspectiva ecumênica parece mudar em relação às décadas anteriores. Por outro lado, prosseguem organizações religiosas com práticas bastante beligerantes e controversas. Analisar com acuidade essa complexa realidade contemporânea, eis tarefa do sociólogo da religião.

Sociologia da religião, pluralismos e intolerâncias: pautas contemporâneas

Sílvia Regina Alves Fernandes¹

Resumo: A partir de um caso empírico sobre intolerância religiosa no Rio de Janeiro, o artigo discute a atualidade da abordagem sociológica sobre pluralismo religioso buscando apontar os rumos do debate e os desafios colocados para os pesquisadores da religião, no âmbito das ciências sociais. Sob o ponto de vista teórico, dialoga-se primordialmente com Antônio Flávio Pierucci, tanto no que tange aos dilemas da diversidade religiosa no país quanto no que se refere à problematização das religiões afro-brasileiras como categoria minoritária. A abordagem weberiana formata a análise no sentido de se buscar compreender os interesses das ações promovidas pelos atores em jogo. Verifica-se, por fim, que o impacto de querelas públicas envolvendo grupos religiosos considerados minoritários reacende o debate sobre pluralismo na sociedade brasileira, ainda que o estatuto do chamado pluralismo deva ser complementado com novos incisos.

Palavras-chave: intolerância religiosa, sociologia da religião, pluralismo, espaço público, direitos humanos.

Sociology of religion, pluralisms and intolerances – contemporary issues.

Abstract: *Considering one empirical case on religious intolerance in Rio de Janeiro, the article discusses the relevance of the sociological approach regarding religious*

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) - Rio de Janeiro - Brasil – fernandes.silv@gmail.com

pluralism, seeking to identify the paths of the debate and the challenges posed to the researchers of religion in social sciences. Primarily, from a theoretical point of view, we have dialogued alongside Antonio Flavio Pierucci with both dilemmas of religious diversity in the country and questioning the minority category, referring to African-Brazilian religions. The weberian approach formats the analysis in order to seek to understand the interests of the actions promoted by the actors involved. Finally, we have analyzed that the public quarrels impacts involving religious groups considered as minority, rekindles the debate on pluralism in Brazilian society, although new items should be add to the pluralism category.

Keywords: *religious intolerance, sociology of religion, pluralism, public space, human wrights*

“Todo esse agito religioso a olhos vistos na cena brasileira, nada mais é que o resultado da liberdade ampla de que atualmente gozam em nossa República, e graças a ela, os profissionais e ativistas de toda e qualquer confissão religiosa” (Pierucci, 2008, p.13).

É sempre revigorante retomar os escritos de Antônio Flávio Pierucci quando o assunto em pauta são querelas públicas religiosas e as interpretações dos sociólogos e antropólogos da religião sobre tais eventos. O trecho citado é oportuno para contextualizar a temática central deste artigo, especialmente por dois motivos que se entrelaçam: 1. A evidência da liberdade religiosa em um país como o Brasil apresenta um conjunto de contradições e permite sempre sofisticar a compreensão sobre as nuances do pluralismo; 2. Sendo o autor um defensor da sociologia da religião nos moldes weberianos, seu pensamento nos mobiliza na elaboração de novos investimentos analíticos no estudo do fenômeno religioso e de suas - às vezes inusitadas - manifestações cotidianas no Brasil.

O objetivo deste texto é tratar dessas duas inquietações de modo ainda ensaístico. Na primeira parte, trago alguns exemplos entendidos como intolerância religiosa para, em seguida, apresentar o debate sobre o caso Kaylane - um episódio específico de intolerância religiosa ocorrido no Rio de Janeiro em 2015. Coloco em discussão os posicionamentos de diferentes atores e agentes religiosos e me concentro em analisar as nuances do pluralismo como um mote inspirador da sociologia da religião contemporânea, explorada mais detidamente nas seções seguintes a partir desta chave.

Pretendo costurar o debate não apenas pela temática da tolerância/intolerância, mas argumentando sobre como estes episódios são estimulantes para a construção de uma sociologia compreensiva que analisa os interesses dos atores em

jogo nos diferentes grupos e campos de atuação. Afirmar isso significa, também, rascunhar um certo ofício do sociólogo, à la Bourdieu (2004), em um esforço de ruptura com a sociologia espontânea apresentando eixos interpretativos que realmente favoreçam a análise objetivamente possível do evento em questão.

Note-se, então, que três elementos são colocados em relação: o evento em si, enquanto revelador da necessidade de permanente atualização sobre o pluralismo inteiramente consensual; a dinâmica da tolerância em contexto de diversidade religiosa e, por fim, a postura sociológica frente à análise de fenômenos sociais que têm como estopim a religião no espaço público.

Episódios que resultam em reações violentas de determinados atores a religiões, líderes religiosos e/ ou seus símbolos não são raros no país e se inscrevem na categoria da “intolerância religiosa” mobilizando pesquisadores em diferentes percursos analíticos (Giumbelli, 2006; Birman, 2006; Silva, 2007; Mariano, 2007). Pode-se compreender a intolerância religiosa como um tipo ideal que se traduz no Brasil como atitudes que resultam em diferentes modalidades de violência (física, verbal ou psicológica) exercidas por determinados sujeitos sociais contra outros de uma dada tradição religiosa.

Apresentando-se quase sempre como uma via de mão única, esse tipo de intolerância se expressa, na maioria das vezes, por meio de ações orquestradas por membros de denominações neopentecostais em direção a membros e locais de culto de religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda), podendo do mesmo modo ocorrer contra símbolos do catolicismo.

Neste último caso teríamos uma direção reversa, uma vez que apenas na década de 1960 observou-se uma disposição oficial da Igreja Católica em relação aos não cristãos, a partir da homilia do papa Paulo VI, por ocasião da institucionalização do secretariado para os não cristãos. Atualmente, e mais incisivamente com o pontificado do papa Francisco, as iniciativas de teólogos para fortalecer o diálogo inter-religioso têm se expandido, ampliando os limites de interlocução para muito além do cristianismo (Teixeira, 2002).

Essas seriam as direções mais correntes dessa via. Entretanto, há registros tornados menos públicos, de situações em que membros de denominações evangélicas são também vilipendiados, além de outros grupos religiosos de menor visibilidade, como o Santo Daime, o islã e, ainda, situações de constrangimentos experimentados por ateus. Alguns exemplos são listados no “Mapa da Intolerância Religiosa no Brasil”,² organizado pelo jornalista Marcio Gual-

2 É possível acessar o documento na íntegra aqui: <<http://www.fonaper.com.br/noticia.php?id=1197>>. Acesso em: 18 jun. 2015.

berto. O documento foi publicado em 2011 e, segundo Gualberto, será atualizado em 2015. Ainda que sejam ressalvados possíveis limites metodológicos da coleta de dados para a edição desse mapa,³ a iniciativa deu visibilidade a uma série de ocorrências em todo o país que podem vir a ser atualizadas na nova versão do documento.⁴

A efervescência do tema mobilizou também a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República que tem registrado, por meio do disque denúncia, uma proliferação de casos, apontando haver uma denúncia a cada três dias no país. Um terço dos atingidos pertence a religiões de matriz africana (candomblé e umbanda), mas outras tradições têm sido também afetadas.

Ainda que se possa colocar em questão o rigor da coleta feita pelo canal disque-denúncia e que eventualmente pode comprometer a confiabilidade dos dados, o fato é que no período de 2011 a 2014 foram contabilizados 216 casos sob a categoria de intolerância religiosa distribuídos da seguinte forma: religiões afro-brasileiras: 75; evangélicas: 58; Espiritismo: 27; Catolicismo: 22; Ateus: 8; Judaísmo: 6; Islamismo: 5; Outras: 15. O gráfico divulgado pelo jornal *A Folha de S. Paulo*⁵ mostra ainda que 20% dos casos relatados em 2013 envolveram violência física e até junho de 2014 foram 12% de casos com esse perfil.

Esses dados incitam algumas ponderações. Primeiramente, note-se que a ausência de séries históricas de longa data impede a afirmação sobre ascensão ou não dos chamados casos de intolerância no Brasil. Além disso, por outro lado, a prática de denúncia pública não é sedimentada de modo homogêneo nos diferentes segmentos e classes sociais, o que resulta, certamente, em registros que podem não revelar a totalidade dos fatos. Por fim, muitos denunciantes não indicam com clareza a denominação ou instituição do agente agressor, o que facilita a ocorrência de imprecisões na delimitação dos grupos ou instituições religiosas supostamente tidos como agressores. Feitas essas ponderações, sublinho que o alarde sobre aumento da intolerância religiosa no Brasil não pode se justificar apenas sobre dados do disque-denúncia ou sobre o que é ressaltado pela grande mídia. Não há como negligenciar o fato de que há interesses de diversas ordens na composição da notícia e na disposição dos fatos divulgados.

3 Na publicação não há explicitação de como os dados foram coletados, mas os autores declaram terem recolhidos episódios de intolerância religiosa durante um período de dez anos, o que significaria que foram considerados registros a partir do ano 2000.

4 Cf.: <<http://radios.etc.com.br/amazonia-brasileira/edicao/2015-06/jornalista-prepara-novo-mapa-da-intolerancia-religiosa>>. Acesso em: 14 maio 2015.

5 Cf.: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1648607-a-cada-3-dias-governo-recebe-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa.shtml>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

A querela pública que inaugurou o debate acadêmico em relação à intolerância religiosa foi o “chute na santa”, ocorrido em 1995, e suficientemente analisado por Almeida (2007) sob a chave da diferença e dos desdobramentos interdenominacionais da noção de interculturalidade no universo religioso católico e protestante. Quinze anos depois, o líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), ao fazer uma interpretação pós-fato, declarou em uma entrevista:

“Foi um chute no estômago, para não dizer num lugar mais baixo. Foi a pior coisa que aconteceu dentro do trabalho da Igreja Universal. Porque não é o nosso estilo agredir a religião dos outros. Se exigimos respeito à nossa crença, temos que respeitar as outras crenças”.⁶

O fato de ter sido o “chute na santa” o episódio de maior repercussão na mídia no que tange à intolerância religiosa – também por se tratar de uma investida contra um símbolo da religião numérica e culturalmente majoritária no país – faz com que a IURD seja colocada no “olho do furacão” sempre que episódios de intolerância vêm à tona. Essa representação social é também reforçada porque muitos “testemunhos” de ex-participantes do candomblé, umbanda ou outra tradição desse universo, convertidos à IURD, reproduzem a ideia de combate aos terreiros e lugares de culto das religiões afro-brasileiras das quais já foram aderentes. Com isso, quero dizer que, se por um lado o “chute na santa” coloca a IURD como a denominação pivô das práticas de intolerância religiosa, por outro, como mencionei acima, os registros oficiais, por meio do disque denúncia, ainda são frágeis para que todos os episódios dessa natureza sejam creditados de maneira acrítica na conta da IURD ainda que o histórico dessa denominação tenda a condená-la.

O posicionamento atual de Edir Macedo no trecho da entrevista citada pode ser traduzido como um aspecto da estratégia iurdiana diante do pluralismo religioso que, conforme os últimos dados censitários contabilizou menor número de adeptos em seus bancos. Eles passam de 2.101.887 em 2000 para 1.873.243 em 2010.⁷ Na esteira desse debate, por ocasião da liberação dos dados do último censo, sugeri que a IURD pode estar vivendo no momento atual algo semelhante ao que a Igreja Católica viveu antes da explosão das denominações neopentecostais, a saber, a acomodação diante do fato de exercer uma posição

6 Confira a entrevista de Edir Macedo dada a Roberto Cabrini, no canal SBT. Disponível em: <<http://odia.ig.com.br/diversao/televisao/2015-04-27/ao-sbt-bispo-edir-macedo-fala-de-chute-na-santa-e-xuxa-na-record.html>>. Acesso em: 05 out. 2015. Grifo meu.

7 Dados da base SIDRA localizada em: <<http://ibge.gov.br>>. Acesso em: 12 maio 2015.

confortável no terreno das disputas religiosas. Contudo, o ambiente pluralista demanda inovações institucionais se o objetivo visado for alcançar um maior número de seguidores.

Desse modo, uma hipótese plausível seria a de que a IURD caminharia para o esgotamento de um certo modelo fomentador de adesão religiosa, sendo o seu arrojado atualmente copiado e incrementado por outras igrejas neopentecostais. Isso significa dizer que não apenas o fator “criatividade” é inerente à condição de disputa no campo religioso,⁸ mas que os atores religiosos estão situados, isto é, dotados de política reflexiva que delinea seus modos de articulação e ação no espaço público a depender de sua posição na esfera religiosa.

Essa ideia de interesses dos atores mobilizados por uma política reflexiva será mais bem explorada na penúltima seção deste texto onde conjugo a perspectiva weberiana com o posicionamento de diferentes grupos e atores sociais envolvidos no fato em análise.

O caso Kaylane

Feita essa breve contextualização sobre o tema, o caso empírico ao qual pretendo me deter, entretanto, não é o “chute na santa” e nem necessariamente a IURD, mas antes trago à discussão o caso Kaylane e algumas narrativas de atores religiosos, seja no universo evangélico ou católico, que, em certa medida, estiveram envolvidos com o evento. Passemos ao caso.

Em 16 de junho de 2015, a menina Kaylane, de onze anos de idade, foi atingida na cabeça por uma pedra ao sair de um culto de candomblé no Rio de Janeiro, Vila da Penha, subúrbio da cidade. Kaylane estava acompanhada por um grupo de oito pessoas que também haviam participado do culto. Segundo a avó da menina, o grupo foi insultado por dois homens portando a Bíblia, que se dirigiam aos membros do culto como “demônios” que deveriam “queimar no inferno”. Até julho de 2015, a identidade religiosa dos agressores não foi ainda descoberta, mas ocorreu por parte dos que foram vilipendiados atribuição do ato aos evangélicos.

O caso repercutiu fortemente na grande mídia e nas redes sociais. Nestas últimas, a partir de uma campanha iniciada pela própria menina. Religiosos afro-brasileiros vestidos de branco pediam paz apresentando fotografias em que portavam faixas e cartazes com a seguinte inscrição: “Eu visto branco. Branco da paz. Sou do candomblé e você?” Esse apelo à paz marca uma posição de não enfrentamento físico e verbal, sendo em si mesmo um chamado a disposições

8 Cf.: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>>. Acesso em: 13 maio 2015.

menos acirradas no campo religioso, além de revelar um tipo de reação que parece visar à quebra do estereótipo de malignidade associado ao uso da roupa branca pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros. Temos, portanto, uma reação em prol do reconhecimento da identidade religiosa desses atores.

Com efeito, as reações dos membros das religiões de matriz africana, tidos como minoria religiosa, parecem estar em ascensão no Brasil, diferentemente de um posicionamento tímido e exclusivamente por meio de vias jurídicas como considerado por alguns pesquisadores (Giumbelli, 2006; 2007). Em razão da visibilidade que os casos têm tomado nos últimos anos, a partir das redes sociais e da mídia, nota-se haver novas modulações nas reações dos adeptos das religiões de matriz africana quando atingidos. Suas formas de reação na esfera pública os tem colocado em evidência e alterado a sua visibilidade social, situando-os, portanto, não mais numa condição de minoria – tendo em vista o número de adeptos declarados nas pesquisas censitárias – mas como um grupo social relevante, sobretudo no debate sobre intolerância religiosa.

Diante desse fato, podemos problematizar o dado quantitativo estável (0,3%) dos adeptos das religiões afro-brasileiras numa situação de pluralismo, pois essa aparente estabilidade é carregada de nuances importantes, tanto sob o ponto de vista da composição das religiões afro-brasileiras, em que o candomblé vem se destacando em relação ao número de adeptos, quanto no que se refere à contribuição dessas religiões no debate sobre afirmação de identidade (Duccini; Rabelo, 2013).

Caberia um levantamento sistemático sobre as estratégias de reação desses grupos a episódios interpretados como práticas de intolerância religiosa. Os exemplos abaixo ilustram as modulações reativas que eles enunciam.

No Rio de Janeiro e em São Paulo, membros de religiões afro-brasileiras reuniram-se à porta da sede do Ministério Público Federal em protesto contra o grupo de jovens iurdianos denominados Gladiadores do Altar. Talvez em razão de haver um recrutamento ostensivo de jovens para esse grupo e/ou ainda pelo nome remeter a disposições de luta e combate, muitos membros dos cultos afro-brasileiros sentem-se ameaçados por ações violentas que possam vir a ser engendradas contra suas respectivas religiões por jovens iurdianos. A partir de então, demandaram do Ministério Público uma investigação sobre tal grupo. O advogado que representa os adeptos requerentes declarou à imprensa:

É uma postura paramilitar. Nós já sofremos preconceito de vários membros da IURD, que destroem terreiros e perseguem pessoas das religiões afro nas ruas. Não vamos esperar um grupo de seis mil homens que se denomina

como um exército, pegar em armas ou agir contra a gente ou que um grupo fundamentalista cresça em nosso país.⁹

É curioso notar que, mais uma vez, a IURD é colocada como uma espécie de centro irradiativo e, dessa vez, potencial, já que até o momento da denúncia ao Ministério Público não havia registro de nenhuma ação de jovens iurdianos Gladiadores do Altar contra os adeptos de religiões afro-brasileiras. Assim, possivelmente em razão dos inúmeros ataques vividos, os religiosos afro-brasileiros construíram um posicionamento consensual e imponderável sobre os perigos que essa denominação religiosa lhes oferece, colocando-se, portanto, em permanente estado de alerta. Além disso, parece haver por parte de alguns setores da sociedade brasileira e das religiões de matriz africana a compreensão da categoria “evangélicos” como constituída por certa homogeneidade, sem que se distinga as diferentes tradições, costumes e doutrinas inerentes a cada denominação.

A repercussão do caso Kaylane provocou ainda a mobilização da Secretaria de Direitos Humanos, gerando uma audiência pública¹⁰ e o recolhimento de um abaixo-assinado que contou com 35.000 assinaturas. O documento foi entregue ao ministro dos Direitos Humanos, Pepe Vargas, em 26 de junho de 2015. Em relação ao conteúdo do documento, foi demandado do ministério a promoção de uma campanha nacional de conscientização contra a intolerância religiosa. Podemos considerar que a formulação desse abaixo-assinado é mais uma reação que se inscreve fora do âmbito judicial.

Apenas esses dois exemplos já nos permitem afirmar que, a despeito de serem as religiões afro-brasileiras minorias religiosas, a sua atual capacidade de mobilização da sociedade brasileira em diferentes instâncias – governo, mídia, igrejas – as reposiciona na esfera social a partir de seus impactos, não apenas no campo religioso, mas também no político, jurídico e cultural.

Desse modo, o caso Kaylane motivou posicionamentos de várias instituições e atores na sociedade brasileira, espelhando imagens da diversidade religiosa. A reação pública dos adeptos dos cultos afro-brasileiros engendra um efeito cascata, promovendo outras reações de apoio e adesão à causa contra a intolerância religiosa. Assim, o arcebispo do Rio de Janeiro convidou a menina, a avó e o

9 Cf. a notícia e fotos publicadas pela Folha de São Paulo. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/03/1607108-religioes-de-raiz-africana-pedem-investigacao-de-grupo-gladiadores-do-altar.shtml>>. Acesso em: 13 jun. 2015.

10 Cf.: <<http://www.sdh.gov.br/noticias/2015/junho/pepe-vargas-faz-apelo-a-sociedade-por-mais-tolerancia-religiosa-em-audiencia-publica>>. Acesso em: 28 jun. 2015.

ativista Ivanir dos Santos - interlocutor da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) - para um café da manhã na cúria arquidiocesana; o pastor João Melo, da Igreja Batista da Vila da Penha, recebeu Kaylane em sua instituição, bem como promoveu uma manifestação contra a intolerância religiosa no bairro; a escola judaica Eliezer Steinberg Max Nordeau ocasionou um encontro entre os alunos e a menina.

Para além das incontáveis manifestações nas redes sociais e da querela pública advinda do jornalista da TV Bandeirantes, Ricardo Boechat, com o pastor Silas Malafaia,¹¹ em relação à identidade religiosa dos autores da agressão, houve ainda manifestações de líderes evangélicos, um deles filiado ao partido PSC¹² – Partido Social Cristão, numa clara defesa do segmento em relação às acusações dos membros dos cultos afro-brasileiros.

A mobilização desse conjunto de atores em relação ao caso reforça a ideia de que os números censitários são retratos cuja densidade pode ser sempre explorada a partir das configurações cotidianas das instituições religiosas, de seu impacto em diferentes esferas da sociedade brasileira e ainda de sua capacidade de redimensionar o debate acerca da diversidade religiosa no país.

Não temos recursos para tornar as intencionalidades desses atores claramente explicitadas, mas podemos sugerir que, como afirma Pierucci, esse “agito” é inerente ao ambiente pluralista que será analisado a seguir mais detidamente e que tem o potencial de promover constantes reposicionamentos dos atores e instituições religiosas. Exatamente por isso, não é possível negar a diversidade religiosa pelo simples fato de termos a grande maioria da população se declarando cristã.

O caso Kaylane sublinha um aspecto específico inscrito no debate sobre o pluralismo religioso na sociedade brasileira e que se notabiliza na intensificação das demandas por reconhecimento identitário notadamente em expansão no Brasil. Nessa agenda, inscrevem-se as narrativas sobre direitos, liberdade e tolerância em tempos pautados em um ideário de respeito ao outro diferente. Dizer isso é também afirmar que a perspectiva dos direitos humanos vem sendo acionada, de diferentes modos, pelos atores em jogo – vítimas e seus apoiadores, sempre que necessário para legitimação das intenções de seus narradores. Nessa direção, estabelece-se, como sugeriu Hirschman (1982), uma clara tensão entre o interesse próprio e a moralidade pública como componente a modular a escolha dos indivíduos por levantar a voz ou retirar-se da ação coletiva.

11 O vídeo com a discussão está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_GwC-ZghiOg>. Acesso em: 25 jun. 2015.

12 Conforme depoimento do Deputado Federal Victorio Gálili, do PSC/MT - membro da igreja Assembleia de Deus: <<http://midianews.com.br/conteudo.php?sid=262&cid=235704>>. Acesso em: 28 jun. 2015.

Dinâmica do pluralismo em contexto de diversidade religiosa

Em um texto muito conhecido e polêmico Antônio Flávio Pierucci (2006) relativiza a existência da diversidade religiosa no Brasil argumentando que a tradição cristã é dominante, sobrando poucos números para contar nas demais categorias religiosas mapeadas nos censos. Embora ele admita o pluralismo, seus argumentos apontam que, em nosso caso, esse pluralismo estaria circunscrito a poucos milhões de brasileiros quando comparados ao volume dos que se declaram cristãos, sendo esse fato uma condição e simultaneamente um reflexo de uma sociedade secularizada.

Reginaldo Prandi (2013), por sua vez, defende que os números censitários em relação aos seguidores de religiões afro-brasileiras sempre foram subestimados e discute como essas categorias analíticas se formaram historicamente nas bases censitárias, ora agregando umbanda e candomblé, ora separando essas duas tradições e integrando ao candomblé, o xangô, o batuque e outras modalidades religiosas afro-brasileiras numericamente menores. O autor nos recorda ainda que há uma parte significativa dos adeptos dessas religiões que se identificam como católicos ou como espíritas, o que certamente sombria os números atribuídos de forma que incontestemente à representação desse segmento religioso na população.

Embora concordando com Pierucci e Prandi, opto por orientar este debate no sentido da problematização necessária sobre as noções de pluralismo e diversidade religiosa.¹³ Dito de outro modo, inscrever a temática a partir da discussão sobre querelas públicas e sua capacidade de mobilização de diferentes atores me parece bem mais produtivo analiticamente. Assim, a meu ver, essas noções devem extrapolar a agregação quantitativa para pensarmos em termos de evidências de presença e ausência na cena pública; de repercussões e silenciamentos; de imagens e textos que funcionam como indícios a serem perseguidos no processo de compreensão das intencionalidades em jogo.

Isso não significa desprezar a relevância numérica, muito pelo contrário, significa, como venho sugerindo (Fernandes, 2010), que na medida em que os dados quantitativos integram o nosso ofício são também pontos de partida importantes para a análise da disposição dos grupos religiosos na sociedade brasileira. Entretanto, as dinâmicas que esses grupos e indivíduos imprimem ao cotidiano social – muito mais do que a sua representação numérica – facilitam a compreensão tanto de sua natureza quanto de seus princípios agregadores. Além disso, os efeitos das religiões em ambiente pluralista são permeados de controvérsias que podem ser

13 Para uma análise da diversidade especificamente do catolicismo ver Cecília Mariz (2006).

traduzidas como dados em relação, no sentido de estarem “interagindo com diferentes contextos sociais e ofertas religiosas” (Fernandes, 2006: 112). Os dados, portanto, se relacionam, inspiram e explicam parte da realidade, não se constituindo necessariamente como peças fixas de uma engrenagem e demandando, portanto, do pesquisador uma revisão permanente de seus significados.

O caso Kaylane nos permite adensar esse argumento. De fato, a menina adepta de uma modalidade de religião afro-brasileira, o candomblé – que praticamente se apresenta zerada nas bases censitárias¹⁴ –, mobiliza um conjunto de atores religiosos ou não diferentemente situados no campo religioso brasileiro em sua defesa. O pluralismo enquanto reflexo da diversidade religiosa pode ser inscrito num inciso mais amplo do que o mero dado censitário. Ele avança em direção ao que vem sendo erigido como uma bandeira das sociedades pluralistas: os direitos individuais associados às políticas de reconhecimento.¹⁵

Esse tema eclode articulado com a noção de tolerância e respeito em todas as narrativas dos atores religiosos que receberam a menina Kaylane após o episódio vivido.¹⁶ Daí considerarmos que, em ambiente pluralista no qual várias tradições religiosas convivem, grupos tidos como minoritários são elevados a um estatuto mais universalista ancorado em narrativas que se articulam em torno das ideias de respeito e tolerância. Instituições tidas como majoritárias, mas em declínio quantitativo podem, ao mesmo tempo, mostrar vitalidade qualitativa a partir do modo como se posicionam na cena pública. Católicos, evangélicos e judeus ocupam posições bem diversas no campo religioso brasileiro e cada uma dessas categorias, não custa recordar, são heterogêneas em si mesmas.

Neste ponto, podemos fazer uma breve incursão entre as cosmovisões e políticas reflexivas sobre atores em algumas das instituições que entram em cena no caso Kaylane: Igreja Católica, Igreja Batista, Escola Judaica e Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Numa tentativa ensaística, considero plausível assumir que as narrativas sobre respeito e tolerância não emergem apenas como um texto pró-tolerância ao sujeito agredido, mas também como um modo de alcançar visibilidade social e promover reconhecimento das instituições às quais estão vinculados os defensores da menina.

14 Apesar de serem as religiões afro-brasileiras minoritárias, o candomblé apresentou um incremento de 31,2% no censo de 2010, enquanto a umbanda cresceu apenas 2,5% (Duccini; Rabelo, 2013).

15 Penso nos termos de Charles Taylor (2000) ao traçar o desenvolvimento histórico das políticas de reconhecimento nas sociedades liberais. Para ele, foi disseminada a ideia de que somos formados pelo reconhecimento. O autor discute as tensões e conflitos dessa política de modo magistral, demonstrando como ela se desenvolveu tanto na esfera íntima quanto na esfera pública.

16 A palavra “respeito” aparece também no trecho da entrevista de Edir Macedo, indicada na primeira seção deste texto, e virá sublinhada em outros momentos deste texto para endossar o argumento.

A Igreja Católica no Brasil tende a pautar suas ações nas chamadas “Diretrizes para a Ação Evangelizadora”; na “justiça social”, e em princípios doutrinários que as orientam. Nos últimos anos vem reforçando sua dimensão “evangelizadora” ao traçar os rumos de sua atuação na sociedade com forte ênfase na missão e em práticas mais voltadas para o cultivo do elemento religioso em si como visto a partir da expansão das novas comunidades carismáticas, sobretudo entre a juventude.

Ainda assim, as chamadas Campanhas da Fraternidade (CF) historicamente têm focado temáticas relacionadas à sociedade brasileira. Observa-se, entretanto, que embora em 2015 o tema da CF seja: “Igreja e sociedade”, sugerindo uma interação com temas sociais emergentes, o lema é “eu vim para servir” e a ilustração da capa mostra o papa Francisco no rito do *lava-pés*, repetindo o gesto clássico da liturgia cristã em que o Cristo teria lavado os pés de seus discípulos em sinal de humildade. Nota-se, portanto, claramente, uma orientação institucional fortemente direcionada para a vida espiritual dos cristãos, visando o reforço da identidade institucional em situação de intenso pluralismo.

Daí as diretrizes institucionais para o triênio 2011-2015 preconizarem que, no contexto atual de “mudança de época”, a atitude missionária deve ser reforçada para o chamado “anúncio de Jesus Cristo”. O texto chega a mencionar que não se trata de uma disputa em função da diminuição do número de católicos, mas o reforço da atitude missionária estaria relacionado com o testemunho necessário de Jesus Cristo. O trecho do documento citado em nota¹⁷ defende o respeito e também combate ao que denominam de “inúmeras formas de destruição da vida”.

Inscrito nessa lógica, o cardeal do Rio de Janeiro se apressa em recepcionar a menina Kaylane após o ataque sofrido. O gesto está em consonância com as orientações institucionais que fortalece o respeito às diferenças, na lógica da preservação dos direitos humanos e da liberdade religiosa. A consequência pública deste gesto é o reconhecimento social da Igreja Católica como uma instituição

17 CNBB. Documento 94: *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2011 – 2015*. Confira o item 3.1. do documento onde se lê: “Na medida em que as mudanças de época atingem os critérios de compreensão, os valores e as referências, os quais já não se transmitem mais com a mesma fluidez de outros tempos, torna-se indispensável anunciar Jesus Cristo, apresentando, com clareza e força testemunhal, quem é Ele e qual sua proposta para toda a humanidade. Não se trata, por certo, de estabelecer uma espécie de concorrência religiosa, ingressando na competição por maior número de fiéis. Tampouco se trata de busca de privilégios para a Igreja que, em todos os tempos, é chamada a ser serva humilde e despojada (cf. Lc. 17,7-10). Trata-se de se reconhecer que o distanciamento em relação a Jesus Cristo e ao Reino de Deus traz graves consequências para toda a humanidade. Estas consequências não são percebidas apenas pela redução numérica dos católicos. Elas são igualmente sentidas principalmente nas inúmeras formas de desrespeito e mesmo de destruição da vida”.

que se distancia de práticas religiosas supostamente realizadas por seu principal oponente no campo religioso: os evangélicos, sobretudo os neopentecostais.

A atitude do pastor da Igreja Batista pode ser interpretada sob uma chave semelhante. É comum que aqueles evangélicos que eventualmente se distinguem dos neopentecostais e se mostram intolerantes com as religiões afro-brasileiras, serem criticados por não virem a público promover a defesa de seus princípios e cosmovisões religiosas, também inscritas na lógica contemporânea de apologia às diferenças e reconhecimentos identitários. Em texto recente um antropólogo declara:

“Mas onde estão os bons pastores evangélicos que reprovam o ódio às religiões afro-brasileiras e a fobia aos gays? Conheço vários, mas todos juntos, ainda, não têm a visibilidade dos pastores citados acima.”¹⁸

Alguns pastores, além de João Melo, vieram a público para apresentar a posição de sua religião em relação ao episódio ocorrido com Kaylane. Em 17 de junho de 2015, a rádio CBN veiculou entrevista com o pastor Neil Barreto, presidente da Igreja Batista Betânia. Essa instituição se situa no ramo das protestantes históricas que estão em declínio quantitativo, exatamente em razão do avanço dos neopentecostais. Para o pastor, a intolerância religiosa é produto de ignorância¹⁹ e os agressores de Kaylane não representam os evangélicos. O pastor advoga ainda que os cristãos foram perseguidos historicamente e não podem se transformar em perseguidores na atualidade. Em sua entrevista, além de recuperar o que entende como sendo o papel dos cristãos, deixa uma mensagem solidária à avó da menina agredida: “Eu quero dizer a dona Katia que eu visto branco em nome da paz também”. A solidariedade explícita nessa frase pode ser entendida como indício da política reflexiva dos atores, como venho sinalizando, especialmente os que ocupam uma posição desfavorável, sob o ponto de vista quantitativo, no campo religioso.

Ressalte-se que na narrativa do presidente da Igreja Batista não há menção a nenhuma perseguição histórica realizada pelos cristãos no passado, bem como não se menciona, por outro lado, os episódios contemporâneos de perseguição aos cristãos em países como a Índia, onde uma menina foi queimada por

18 Trata-se de um texto na coluna de opinião do Jornal do CEBRAP, escrito por Ronaldo Almeida, antropólogo da Unicamp e diretor do CEBRAP. Disponível em: <<http://cebrap.org.br/v3/index.php?r=noticias/index&mes=7&ano=2015>>. Acesso em: 01 jul. 2015.

19 A entrevista na íntegra está em: <<http://cbn.globoradio.globo.com/programas/cbn-rio/2015/06/17/INTOLERANCIA-RELIGIOSA-E-PRODUTO-DA-IGNORANCIA-AFIRMA-PRESIDENTE-DA-IGREJA-BATISTA-B.htm>>. Acesso em: 03 jul. 2015.

nacionalistas hindus²⁰ ou no recente atentado da milícia islâmica a cristãos no Quênia que ceifou a vida de cerca de cento e cinquenta cristãos numa universidade na cidade de Garissa,²¹ para citar apenas alguns exemplos.

Na verdade, a chamada intolerância religiosa que se assiste na sociedade brasileira - independentemente de sua expansão - acontece em vários outros países com tons e vítimas diversos e pode ser compreendida como uma prática reativa em tempos de discursos sobre direitos humanos nas sociedades pluralizadas.

A narrativa do respeito é também acionada pela avó da menina ao identificar nos jovens estudantes da escola judaica experiências comuns:

“A paz que vocês pedem é a mesma que nós pedimos e ela só será concretizada quando nos unirmos. Respeitamos o que vocês creem assim como queremos ser respeitados pela nossa crença”.²²

A secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro se manifestou por meio da sua titular, Teresa Constantino, que coloca claramente em pauta a questão dos direitos humanos. A secretária enfatiza que todo tipo de discriminação deve ser rejeitado em todos os segmentos e não apenas nos religiosos.²³ Nesse caso, o episódio capitaliza também a posição política da secretaria fluminense, francamente o estado com maior número de casos relacionados à intolerância religiosa, conforme a pesquisa feita pelo canal disque-denúncia mencionada na primeira parte deste texto.²⁴ Vale dizer que são dezesseis casos de denúncia no Estado do Rio entre 2011-2014, mas provavelmente nenhum governo estadual queira levantar a faixa que o situa no estado com maior número de casos de intolerância, independentemente da eventual fragilidade dos métodos de coleta que sinalizei no início.

A abordagem sobre respeito à diversidade e expansão de direitos emerge também a partir dos atores do judaísmo que passam a compor a cena do episódio. Michel Gherman, coordenador do Núcleo de Estudos Judaicos da Universidade Federal do Rio de Janeiro, afirma que os alunos necessitam ser informados

20 Episódio ocorrido em Orissa, na Índia, no ano de 2008. Disponível em: <<http://in.reuters.com/news/pictures/cslideshow?sj=200809011203145.js&sn=#a=8>>. Acesso em: 22 maio 2015.

21 Cf.: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/04/1611625-ataque-de-milicia-a-universidade-no-quenia-deixa-15-mortos.shtml>>. Acesso em: 22 maio 2015.

22 Cf. em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/menina-apedrejada-apos-festa-de-candoble-recebe-homenagem-de-alunos-de-escola-judaica-16654555>>. Acesso em: 25 jun. 2015.

23 Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2015/06/no-rio-centenas-de-pessoas-se-reunem-em-ato-contra-intolerancia-religiosa/>>. Acesso em: 02 jul. 2015.

24 Cf.: <<http://www.ebc.com.br/cidadania/2015/06/rio-de-janeiro-e-o-estado-com-mais-casos-de-intolerancia-religiosa>>. Acesso em: 18 jun. 2015.

sobre o “direito à igualdade”. A diretora da escola judaica visitada por Kaylane, Telma Polon, ressalta que o apoio a Kaylane se inscreve numa lógica ou “filosofia do colégio” e aproveita a oportunidade para evidenciar alguns ideários que integram a perspectiva do judaísmo, religião minoritária no Brasil.

“Tentamos reforçar sempre essa luta contra a opressão e defender o respeito ao próximo. E o mais legal é que até as crianças entendem esse pensamento e pedem mais atitudes como essa”²⁵.

Esses atores acionam, tanto a ideia de respeito quanto de direitos para justificarem o convite à menina Kaylane. Sendo o judaísmo uma religião cujos adeptos historicamente foram vitimizados e perseguidos, seus líderes promovem um discurso que o legitima em razão de aproximarem essa religião de outros grupos que eventualmente são marginalizados em razão do credo.

Foi a voz da mãe da menina Kaylane que sinalizou uma vez mais a existência de uma espécie de afinidade eletiva entre religiões afro-brasileiras e judaísmo numa conjugação impensada e francamente efetivada pela chave do preconceito comum que vilipendia ambas as tradições. Embora a mídia não tenha dado ao fato o devido destaque, vale informar que a mãe da menina, Karina Coelho, é evangélica, membro da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), a mesma do pastor Silas Malafaia. Assim, em um de seus vídeos no canal Youtube o pastor Silas menciona de forma irônica este fato, afirmando que Karina seria batizada em breve em sua Igreja e isso deveria servir para “calar a boca” dos que acusam de intolerantes a ele e aos membros de sua denominação²⁶.

A Assembleia de Deus, denominação com maior número de adeptos no Brasil, ganha mais notoriedade e distinção no caso, não apenas pelas querelas de Silas Malafaia com Boechat, como também pelo fato de que na reescrita do episódio emerge um novo ator que beneficia a posição da igreja em um episódio em que evangélicos em geral são colocados em xeque: a mãe assembleiana de Kaylane.

Voltando ao discurso de Karina Coelho na escola judaica, identificamos o que pode ser concebido como um ponto de ligação entre os adeptos das religiões afro-brasileiras e os judeus²⁷.

“Fico muito feliz com essa recepção. Afinal, vocês também são pessoas que sofrem esse tipo de intolerância. É uma pena isso partir de algo lamentável

25 Cf.: <<http://www.jb.com.br/rio/noticias/2015/07/03/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-visita-escola-judaica-no-rio/>>. Acesso em: 03 jul. 2015.

26 A declaração que acontece nos minutos finais do vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dUcSWmRXLrU>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

27 Não consegui obter informações sobre a denominação a qual pertence.

que aconteceu com minha filha, mas estamos todos aqui reunidos porque, por mais que sejamos de crenças diferentes, no final das contas, só queremos a paz.”²⁸

As dinâmicas da tolerância aqui analisadas parecem não agregar a ideia de reconhecimento universalista. Seguindo a esteira de Rouanet (2003), mais do que considerar ser a tolerância o ponto mais alto alcançado em nossa “cidadania cosmopolita” (Kristeva *apud* Pierucci 1999:163), analiso que o reconhecimento colocado numa perspectiva mais universalista lograria mais sucesso em contexto de pluralismo religioso. O reconhecimento das diferenças se consolidaria como uma atitude ativa que não implica na existência de um lugar de superioridade sobre a crença ou a posição do outro diferentemente situado no campo religioso brasileiro.

Embora a chave dos direitos humanos esteja presente nas políticas reflexivas dos atores em jogo, a ideia de respeito parece contemplar muito mais a tolerância do que o reconhecimento. Sergio Rouanet (2003) nos ajuda a situar essas intencionalidades aqui analisadas como um estágio ainda mecânico de convívio das diferenças, uma passagem a ser extrapolada para o que seria a atitude de reconhecimento dos princípios, valores e crenças do outro em contexto de diversidade religiosa.

Sociologicamente falando sobre as querelas religiosas no espaço público

Alguns dos embates de Antônio Flávio Pierucci estiveram orientados pelo modo como os sociólogos da religião no Brasil analisavam seus objetos; como se posicionavam, como os escolhiam, como os interpretavam. Ricardo Mariano (2013) nos recorda que Pierucci, além de ter seguido as lições weberianas, adotou recomendações de Pierre Bourdieu sobre a incondicional necessidade de objetificação reflexiva que deve conduzir o sociólogo naturalmente a objetificar a própria crença.

Inquietações dessa natureza têm pautado alguns dos meus recentes trabalhos (Fernandes 2013; 2013a) nos quais defendo não apenas a conjugação das ferramentas de análise de modo criativo e instigante como o exercício de uma certa fidelidade ao campo científico no qual a análise da religião em nossa sociedade pode ser profícua a partir de nosso “artesanato intelectual”.

Pareceu-me proveitoso ainda lembrar uma velha lição weberiana aqui utilizada: aquela de que “o indivíduo é também o limite superior e o único portador

28 Disponível em: <<http://www.jb.com.br/rio/noticias/2015/07/03/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-visita-escola-judaica-no-rio/>>. Acesso em: 03 jul. 2015.

da conduta significativa” (Weber, 1922, *apud* Gerth; Mills, 1982: 74). Além disso, considerei importante inscrever o episódio ocorrido com a menina Kaylane sob a ótica de uma certa sensibilidade à “singularidade qualitativa da realidade cultural”, percorrendo a mesma lógica weberiana que considerará que as diferenças qualitativas se apresentam como resultados de mudanças quantitativas. (Weber, 1922 *apud* Gerth; Mills, 1982: 78).

O conceito de intolerância religiosa foi tratado como termo típico ideal na perspectiva dos interesses subjetivos dos diferentes atores analisados. A cena pública foi preenchida pelas ações desses atores – pastores, padres, bispos, religiosos de diferentes tradições – agindo de modo racional em seus meios, mas não necessariamente racional em relação aos fins visados, a saber, o reposicionamento no campo religioso brasileiro, implicando reconhecimento institucional identitário, legitimação, expansão de suas narrativas religiosas em um campo religioso pluralista. Essa característica do campo é inerente ao processo de secularização, conforme demonstrado nos estudos de Pierucci (1998; 2013) inspirados nos aportes teóricos weberianos.

Poucas realidades seriam mais apropriadas do que a brasileira para se compreender o que Pierucci (1998) considerou como uma multiplicidade de sentidos que segue de perto o termo secularização. Por isso mesmo, ele nos convidou ao esforço da clareza dos conceitos, ao desenvolvimento de certa epistemologia da secularização. Seu tratamento ao termo esteve sempre bem delimitado no que considerou ser o seu núcleo duro: a normatividade jurídico-política (Pierucci, 1998: 2). Por estar o termo assim disposto, parecia-lhe absolutamente inconsistente advogar – em razão do pluralismo religioso – a ideia de retorno do sagrado, já que no plano sociocultural esse autor nunca preconizou a existência da secularização, mas antes de uma clara “conflitividade multidirecional” (Pierucci, 2013: 54) em que o religioso também estaria contemplado.

Nesta mesma linha, tendo a questionar a análise da diversidade religiosa sob a ótica do retorno do sagrado assim como sob a mera negação de sua existência sob o argumento de ser o Brasil um país majoritariamente cristão. Neste ponto específico dirijo de Pierucci (2006). Assumindo a diversidade religiosa como efeito da secularização, interesse-me em compreender os sentidos que o termo pode assumir a partir das diferentes intencionalidades racionais ou não dos atores, e acredito ser tal diversidade visível e plausível a partir dessa perspectiva. Sendo assim, podemos assegurar, como fez Giumbelli (2006), a impossibilidade de reduzir a pluralidade do campo religioso brasileiro à mera polarização minorias x majorias, embora tomar essas noções como pontos de partida contribuam exatamente para demonstrar o complexo mosaico que as constitui.

No afã de abordar percursos sociológicos pautados na concepção weberiana de análise da realidade, considereei promissor usar, ainda que de modo ensaístico – dada a impossibilidade de expansão neste espaço – o método comparado a partir de uma categoria chave acionada por diferentes atores no episódio em evidência: a noção de direitos humanos traduzida continuamente pelas ideias de respeito e tolerância. Procurei evidenciar como algumas narrativas específicas de determinados atores da cena em análise resultaram da “eleição” de ideias que convergiam com seus interesses: perseguição; paz; respeito, tolerância. A própria ideia de “intolerância religiosa” usada indiscriminadamente por atores de diferentes setores sociais ilustra a adequação do conceito de “afinidade eletiva” apontando consequentemente para interesses comuns sempre que a ideia é acionada.

Sugeri ainda que a maneira como determinados episódios são ativados sob a gramática da intolerância religiosa encontra ressonância na agenda contemporânea das políticas de reconhecimento de grupos minoritários (Taylor, 2000) e que essas disputas são, de certo modo, próprias ao ambiente pluralista em que a liberdade religiosa é um valor conquistado. Entretanto, busquei demonstrar as nuances das noções de minorias e majorias a partir da expressividade com que segmentos religiosos tidos como minoria emergiam sob a égide de elementos motores presentes nas políticas de reconhecimento.

Ainda assim, parece haver algo de paradoxal no acionamento das narrativas sobre direitos humanos universais para fortalecer reconhecimento de identidades grupais convocadas de modo particular pelos atores em questão. Tendo, por fim, a concordar com Rouanet (2003) sobre as características de um Estado democrático. Na visão do autor, não seria necessariamente a política de reconhecimento de direitos culturais coletivos o fator decisivo na consolidação da tolerância como um valor positivo. Ao contrário, a salvaguarda do que se entende por diferenças poderia ser garantida por princípios mais universalistas dos direitos humanos sem necessariamente se recorrer a ideários particularistas que promovam a defesa de identidades específicas.

Nesses tempos, paradoxalmente, rejeita-se a ideia de um homem universal, da igualdade humana passível de ser generalizada para dar lugar a defesa de identidades grupais, que se fortalecem pelo viés comunal muitas vezes vilipendiando ou rejeitando o seu diferente. Por fim, cabe perguntar: o pluralismo e a liberdade religiosa exatamente por seu princípio fundador conseguirão fundar a “cidadania cosmopolita” (Kristeva apud Pierucci, 1999:163) ou promoverão o incremento das identidades grupais cada vez mais distantes da concretização de orientações universalistas?

O que vimos aqui, portanto, foi um caso generoso em sua potencialidade para se pensar muitos outros sobre atores religiosos na esfera pública, constituída pela sempre instigante diversidade religiosa brasileira. Novas possibilidades interpretativas estão abertas aos amantes da ciência como vocação ainda em nossos tempos.

Referências:

- BIRMAN, Patrícia. Percursos afro e conexões sociais: negritude, pentecostalismo e espiritualidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil – continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: 2006, pp: 189-205.
- BOURDIEU, Pierre. *O ofício do sociólogo*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam. As religiões afro-brasileiras no censo 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.) *Religiões em movimento – o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, pp:219-234.
- FERNANDES, Silvia R. A. Sem religião: a identidade pela falta?. In: Silvia Regina Alves Fernandes. (Org.). *Mudança de religião no Brasil - desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra e Prece, 2006, p. 107-118.
- _____. Os números de católicos no Brasil – mobilidades, experimentação e propostas não reducionistas na análise do censo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.) *Religiões em movimento – o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 111- 126.
- _____. *Jovens religiosos e o catolicismo - escolhas, desafios e subjetividades*. Rio de Janeiro: Quartet e FAPERJ, 2010.
- _____. Sobre artífices e instrumentos: o estudo da religião no Brasil e algumas tendências metodológicas. *Estudos de Sociologia*, v. 18. 2013a, p.18.34.
- GERTH, H.; MILLS, Wright. *Max Weber: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: ORO, Ari Pedro; SILVA, Vagner G. (Org.). *Intolerância Religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007, pp: 149-169.
- HIRSCHMAN, Albert O. *Shifting involvements: private interests and public action*. Princeton, Princeton University Press., 1982.
- MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner (Org.). *Intolerância Religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p:119-148.
- _____. Antônio Flávio Pierucci: sociólogo materialista da religião. *RBCS*, v. 28, n. 81, 2013, p. 7-16.
- KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.
- MARIZ, Cecília. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In:

- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil – continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: 2006, p: 63-68.
- MILLS, Wright; GERTH, Hans Heinric. *Max Weber: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1982.
- PIERUCCI, Antônio F. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social*. 20, n. 2, 2008, p. 9-16.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras no Censo 2010. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes, 2013, p. 203-218.
- _____. Cadê nossa diversidade religiosa – comentários o texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil – continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006.
- _____. *Ciladas da diferença*. 1ª edição. São Paulo, Editora 34, 1999.
- _____. Secularização em Max Weber - Da contemporânea serventia de voltarmos a acesar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37. 1998, p. 43-73.
- ROUANET, Sergio. O eros das diferenças. *Revista Espaço Acadêmico*, [online], n. 22, 2003. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/022/22crouanet.htm>>. Acesso em: 05 out. 2015.
- SILVA, Vagner G. Prefácio ou notícias de uma Guerra Nada Particular: Os ataques Neopentecostais às Religiões Afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner (Org.). *Intolerância Religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p: 9-28.
- TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: _____. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.
- TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. *Revista Perspectiva Teológica*. 2002, v. 34, n. 93, p. 155-177.
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922.

Recebido em: 05/06/2015

Aprovado em: 29/06/2015

Como citar este artigo:

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Sociologia da religião, pluralismos e intolerâncias: pautas contemporâneas. In: *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 289-308.

A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião¹

André Ricardo de Souza²

Resumo: No mundo contemporâneo, já predominantemente secularizado, a religião prossegue tendo presença considerável e, por isso mesmo, também sendo objeto de estudo de diversos cientistas, incluindo o sociólogo. O conceito sociológico de religiosidade, desenvolvido por Georg Simmel, se mostra fundamental na compreensão do quadro religioso hodierno marcado pelo contingente que se declara sem religião, sendo grande parte dele, entretanto, não desprovida desse tipo de crença. A partir da reflexão sobre o desenvolvimento da sociologia da religião no Brasil e também de contribuições teóricas a respeito da relação entre ciência e fé religiosa, o artigo retoma um debate iniciado por autores de valioso legado, enfocando a religiosidade do sociólogo da religião em face de seus ditames científico-profissionais.

Palavras-chave: Religião e ciência, religiosidade, sociologia da religião; secularização; epistemologia.

The free religiosity and the compulsory science of the sociologist of religion

1 Em dezembro de 2010, propus a Paul Freston escrevermos juntos este artigo e, de fato, iniciamos naquele momento a interlocução a respeito. Tendo deixado a proposta de lado, nós a retomamos em março de 2014. Freston, no entanto, me informou em maio de 2015 que não mais seria autor do texto cuja produção estava em torno de um terço. Agradeço-lhe, de fato, pela contribuição dada até então.

2 Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, Brasil - anrisouza@uol.com.br

Abstract: *In the contemporary world, which is already predominantly secularized, religion remains as a considerable social dimension. Therefore, religion also keeps going as an object for various scientists, including the sociologist. Conceived by Georg Simmel, the sociological concept of religiosity is fundamental to comprehend the present religious scenery marked by the contingent that pronounces itself as unaffiliated, although, a big part of that, in fact, is not unprovided of this kind of belief. From the reflection about the sociology of religion development in Brazil and also the theoretical contributions on the relationship between science and religious faith, this article retakes a debate initiated by eminent authors, focusing the religiosity of the sociologist specialized in religion who faces the professional and scientific dictates.*

Keywords: *religion and science; religiosity; sociology of religion; secularization; epistemology*

Introdução

Embora haja diversos profissionais acadêmicos dedicados à pesquisa científica sobre religião, dentre eles destacados antropólogos, cientistas políticos, historiadores e psicólogos, além daqueles com doutorado em ciências da religião³, este texto aborda o *sociólogo da religião*. Alguns pontos aqui tratados podem, eventualmente, servir para os demais cientistas voltados para essa dimensão da vida social. Foi escrito com base no fato de a religião constituir parte relevante da teoria sociológica como um todo, recebendo dedicação, principalmente, dos autores clássicos: Émile Durkheim (1989) e Max Weber (1991; 2004), além de alguns contemporâneos proeminentes, entre eles: Pierre Bourdieu (1974) e Peter Berger (1984)⁴.

A religião prossegue tendo presença destacada no mundo moderno com desdobramentos políticos e culturais relevantes e permeando o debate sobre questões bastante controvertidas. Frequentemente, ocupa manchetes de jornais e noticiários televisivos internacionais de redes como a britânica BBC e a norte-americana CNN. É objeto de estudos em grande quantidade de universidades, institutos e departamentos espalhados pelo mundo, recebendo até dedicação

3 Surgida entre as décadas de 1970 e 80, essa área abrange cientistas sociais, mas a grande predominância nela é de teólogos e filósofos. Atualmente, os programas de pós-graduação em ciências da religião estão presentes em quatro universidades públicas, sete confessionais e uma faculdade também religiosa.

4 Há outros nomes importantes, entre os quais destaco aqui apenas Georg Simmel (2010), amigo de Weber e outro fundador da sociologia, cuja tradução relativamente recente para o português da sua obra específica vem lhe fazendo ser reconhecido no Brasil também nessa área.

exclusiva de alguns destes. Na área de sociologia, é temática de congressos de uma organização mundial específica: a Sociedade Internacional de Sociologia da Religião (ISSR), existente desde 1989.

O sociólogo da religião se depara recorrentemente com contradições e dramas sociais provocados por grupos motivados religiosamente, embora de modo imbricado, muitas vezes, com fortes interesses políticos e econômicos. Considerável parte das notícias relacionadas à religião se referem a atrocidades e atos de violação de direitos humanos, remontando uma trajetória histórica de intolerância e violência, algo que os pesquisadores das ciências humanas não ignoram, embora, às vezes, ainda hesitem reconhecer plenamente.

Este artigo discute as principais questões que envolvem a religiosidade do cientista⁵, enfocando o sociólogo da religião. Tomo de Simmel (2010) o conceito sociológico de religiosidade, considerando o fato de que é comum o indivíduo contemporâneo não ter religião ou identificação com uma instituição ou agremiação religiosa. Mostra disso é o contingente que se declara sem religião ou desfilado, mas que, em grande parte, não é desprovido de fé religiosa⁶. Para o sociólogo alemão, a religião decorre de uma “função humana subjetiva” chamada por ele de *religiosidade*, algo próprio da intimidade dos indivíduos (Simmel, 2010: 96). Ele ressalta o fato de não ser a religião a geradora de religiosidade, mas sim o contrário. Entretanto, faz uma importante ponderação ao chamar atenção para uma gradação existente entre os indivíduos que são “verdadeiramente religiosos” e os que têm uma “religiosidade nula” (Simmel, 2010: 16-19).

Por meio deste texto não busco fazer qualquer tentativa de mapeamento de integrantes desse segmento científico com tal peculiaridade. De fato, não pretendo bourdieusamente analisar esse campo investigativo fazendo uma “sociologia da sociologia”, algo parecido com o que cientistas sociais brasileiros, de algum modo, já fizeram, com diferentes enfoques (Miceli, 1989 e 1995), inclusive na própria sociologia da religião (Alves, 1978; Pierucci, 1997b; Rodrigues, 1997; Montero, 2002; Herrera, 2004). Opto, sim, por discutir tanto quanto consigo: a responsabilidade, os desafios, as vicissitudes e também as vantagens do religioso sociólogo da religião.

5 A relação entre ciências sociais e religião já foi discutida (Velho, 1998), tendo já sido abordada no Brasil também a religiosidade do cientista em geral, embora na perspectiva da psicologia social (Paiva, 2000).

6 Em 2010, era 16,3% a taxa da população mundial que se afirmava como tal (Pew Research Center, 2012), ao passo que o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontava 8,0%. Enquanto a quantidade de ateus e agnósticos no mundo ainda é desconhecida, sabe-se que no Brasil ela é de apenas 0,39%.

A religiosidade como direito e sua contrapartida

Diferente do que asseverou Pierre Bourdieu (1990) e reiterou Antônio Flávio Pierucci (1997a; 1997b; 1998; 1999)⁷, o sociólogo da religião que é possuidor de alguma fé religiosa não tem obrigação ou dever, seja profissional ou moral, de assumir publicamente tal condição, *mas, sim, o direito de fazê-lo*, evidentemente, se quiser, desde que cumpra seus deveres de cientista profissional, comprometido com a realidade objetiva que estuda. Não há, portanto, o imperativo de “assumir bem analisadamente a própria pertença religiosa” (Pierucci, 1997a: 255), *mas, sim*, a liberdade para fazer isso, tendo como necessária contrapartida a observância de parâmetros científicos. Ou seja, qualquer cientista especializado em sociologia da religião é naturalmente livre para ter religiosidade, o que acaba por levá-lo a fazer parte, de algum modo, também do campo religioso. Essa decorrente participação em tal campo, portanto, é inevitável. Mas para isso é *imprescindível* manter a “vigilância epistemológica” (Pierucci, 1997b: 247), isto é, preservar o embasamento na teoria própria da sociologia da religião, além, é claro, da permanente busca de acuidade e objetividade no exercício do ofício abraçado. Isso implica fazer crítica tão realista e acurada quanto possível, numa palavra: *científica*, da religião⁸.

Os dois pesquisadores em foco chamaram atenção para a dificuldade de haver uma sociologia da religião “verdadeiramente científica” (Pierucci 1997b: 253) feita por “produtores que participam em graus diversos do campo religioso” (Bourdieu, 1990: 108). Pierucci (1997b) destaca o fato de a sociologia da religião no Brasil ter sido formada em grande medida por padres, pastores e demais intelectuais orgânicos de grupos religiosos, realizando pesquisas com motivações e interesses religiosos, o que, segundo ele, a tornou “impuramente acadêmica”⁹. A seu modo, o antropólogo Marcelo Camurça (2001), procurou responder a Pierucci, mas sem discutir a questão propriamente dita da religiosidade dos

7 Bourdieu fez tal afirmação em conferência de um congresso da Associação Francesa de Sociologia da Religião, realizada em 1982, enquanto Pierucci a reiterou em 1996 numa mesa redonda das VI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, evento da Associação dos Cientistas Sociais da Religião do Mercocul (ACSRM). A iniciada a partir de ambas as falas constitui grande legado desses brilhantes sociólogos.

8 Em uma avaliação da sociologia da religião no Brasil, na qual o fenômeno religioso é destacado como fator de mudança social, Flávio Pierucci e Ricardo Mariano (2010: 295) tocam essa questão ao apontarem a necessidade de se praticar a sociologia da religião “como profissão *científica* (e não como parte de uma vocação religiosa)”.

9 Interessante notar, conforme assinalado pelo próprio Pierucci, que Cândido Procópio Ferreira de Camargo - professor da Escola de Sociologia e Política de São Paulo e iniciador da sociologia da religião no Brasil como profissão científica e acadêmica - teve um católico apoio institucional e financeiro para a realização da sua pesquisa sobre o espiritismo e a umbanda (Camargo, 1961; Pierucci, 1999: 260).

cientistas sociais da religião. Passado mais de uma década, considerando o desenvolvimento científico desse segmento profissional e enfocando a sociologia, retomo essa questão.

Nenhum sociólogo da religião precisa ser e nem se declarar ateu, agnóstico ou materialista para realizar com competência o seu trabalho, embora devamos reconhecer a importante contribuição daqueles que se afirmam materialistas (Mariano, 2013). O profissional dessa área, evidentemente, parte da premissa de que a declaração de ateísmo ou de irreligiosidade não denota, de modo algum, menor moralidade ou mesmo indisposição para comportamento humanitário¹⁰. Tampouco a condição religiosa significa honestidade e mesmo altruísmo. Mas o que está em relevo aqui é o fato de o ateísmo e o materialismo não correspondem a mais, nem menos capacidade de estudar os fenômenos religiosos.

O sociólogo da religião, que é possuidor de fé religiosa ou alguma forma de religiosidade, não tem, portanto, obrigação de negá-la, mas, sim, de guiar-se com responsabilidade conforme seu dever de ofício, agindo profissionalmente movido por interesses de fato científicos, em vez de religiosos (Pierucci, 1997b: 246). Esse indivíduo necessita buscar sempre a distinção entre as duas matrizes de valores e interesses para não cair na “tentação do jogo duplo e da dupla vantagem” (Bourdieu, 1990: 112; Pierucci, 1997a: 255). Ele enfrenta o perene desafio de corresponder sua vocação científica, porém sem fazer da ciência uma fonte de “salvação” (Weber, 1970). É necessário lembrar que no pensamento weberiano há a preocupação constante em relação a quem procura fazer da ciência o substituto da religião, atribuindo-lhe um “poder profético”, pois não se pode produzi-la com ferrenho apego ou “força coercitiva de um valor religioso” (Mariz, 2001: 33-34)¹¹. Mesmo sendo uma só pessoa, com a integridade humana que lhe cabe, o cientista por vocação e profissão deve sempre buscar separar a dimensão científico-profissional da confessional-religiosa. Tem como tarefa, portanto, exercer com escrúpulo o *dever* científico para ter o *direito* efetivo à religiosidade. Eis as implicações de uma “cidadania científica” do religioso sociólogo da religião.

As atribuições do sociólogo da religião os leva a necessitar manter seu compromisso analítico e crítico, assim como a buscar a maior objetividade que de fato consegue em relação à tradição religiosa com a qual se identifica pessoalmente. Vive, portanto, o desafio permanente de não ter uma visão apologética,

10 Atitudes baseadas em pressupostos equivocados em relação a ateus e agnósticos, muito típicos ainda do senso comum brasileiro, têm levado indivíduos irreligiosos a se organizarem politicamente (Montero; Dullo, 2014: 62).

11 Vale observar que um dos principais militantes do ateísmo é nada menos que um cientista, especializado em biologia, o britânico professor emérito da prestigiosa Universidade de Oxford: Richard Dawkins (2007).

romântica ou idealista da religião, quanto mais da sua em particular. Embora reconheça contribuições, até civilizatórias, não tem o direito de se deixar levar pela “boa vontade cultural para com a religião” (Pierucci, 1997b: 250) ou fazer “elogio da religião” (Pierucci 1997b: 255), muito menos daquela que abraça. Mas efetivamente pode e costuma fazer da sua própria experiência religiosa um trunfo na compreensão desse fenômeno social, dado o fato de, em alguns casos, conhecê-lo por dentro, inclusive suas contradições e faces mais obscuras, afinal não existe religião sem alguma ambiguidade, havendo ainda duras relações de dominação em muitas instituições desse tipo¹². Isso se aplica, muitas vezes também, ao sociólogo que no passado foi religioso, mas rejeita sê-lo novamente. No entanto, a questão maior é que a proximidade com o objeto pesquisado, que é sem dúvida um desafio, pode significar e de fato costuma se constituir como uma vantagem a ser explorada, evidentemente, dentro dos parâmetros próprios da investigação científica. Por outro lado, nunca é demais lembrar que ao sociólogo da religião, que tem a capacidade crítica como componente profissional central, não cabe a tarefa de combater ou buscar desqualificar qualquer corrente religiosa, mas, sim, a de explicá-la cientificamente, tanto quanto puder.

Conflito entre as esferas: ciência e religião

Conforme apontou Max Weber (1982), a modernidade é caracterizada pelo conflito entre as esferas de valor, cada qual com sua lógica e legalidade próprias: a economia, a política, a ciência, a arte, a erótica e a religião. Esta última, que na pré-modernidade abarcava praticamente tudo, acabou se tornando também delimitada e competidora das demais. Trata-se efetivamente de um mundo complexo em que a ética não formou uma esfera própria de valor e nem é, de maneira alguma, monopólio da religião, estando efetivamente diluída naqueles domínios que se consolidaram cultural e estruturalmente. Na perspectiva weberiana, o indivíduo moderno é imerso nessa realidade social, inevitavelmente conflitiva, estando ele, portanto, entregue à “guerra dos deuses” ou “demônios”, que são as próprias esferas de valor em disputa por sua dedicação. O pioneiro da sociologia enfocou a diferença e também a tensão entre duas dessas esferas: a ciência e a política (Weber, 1970). Racionalizar a vida conforme uma delas significa abrir mão da outra, como referência em termos profissionais, cada vez mais racionalizados¹³. Por sua vez, Bourdieu (1984), vai ressaltar a diferença do

12 Pierucci (1997b: 250) chegou a afirmar que “religião é sujeição e subordinação”.

13 Embora tenha se tornado comum no mundo contemporâneo o fluxo de indivíduos da academia para governos e vice-versa, algo que, evidentemente, exige reformulações semânticas e gramaticais em seus discursos.

trabalho religioso em relação aos demais tipos de trabalho (científico, artístico etc.), cada qual compondo seu campo social específico. Em suma, mesmo com fortes referências religiosas pessoais, o escrupuloso sociólogo da religião não nega a autonomia da esfera científica em relação à religiosa, muito pelo contrário, contribui para o desenvolvimento analítico, crítico e institucional daquela em face desta.

Cumpra também ao religioso sociólogo da religião ressaltar o valor da ciência na sociedade moderna enquanto algo que serve efetivamente como referencial, inclusive para a vida religiosa dos indivíduos, dada a inexorável racionalização do mundo¹⁴. Tendo em mente que o conhecimento científico substitui e modifica em grande medida o saber de caráter transcendental ou espiritualista, o religioso sociólogo da religião se depara, portanto, com o conflito moderno e estrutural entre o domínio científico e o religioso. Isso lhe coloca particularmente o dever de reiterar a plena autonomia da esfera científica em face da religiosa e da sociologia da religião, particularmente, em relação à sua confissão religiosa pessoal, além das demais, evidentemente.

O processo de secularização, iniciado com o iluminismo e concretamente havido não elimina o fato de a fé religiosa ser no mundo contemporâneo algo bastante arraigado e difundido¹⁵. O sociólogo da religião, por sua vez, é de fato um integrante a mais da realidade social em que é imerso, da qual a religiosidade é um traço nada desprezível. Equivale dizer, reiterando a superação do velho ideal positivista, que a busca permanente da objetividade científica não deve ser confundida com uma suposta neutralidade. Afinal, todo cientista nasceu, vive e trabalha neste planeta, sendo mais um terráqueo como outra pessoa qualquer. Que me perdoem os ufólogos que acreditam no contrário.

O desafio da compreensão sociológica da religião

O pesquisador profissional aqui em foco também parte do pressuposto que o conhecimento científico pode e muitas vezes chega a contribuir efetivamente com a emancipação humana do obscurantismo e de deletérios preconceitos, incluindo aqueles em relação ao ateísmo, ao agnosticismo, ao materialismo e

14 Exemplo disso é o processo de *aggiornamento* iniciado no Concílio Vaticano II (1962-1965), que consistiu na adaptação da Igreja Católica aos parâmetros científicos e seculares da modernidade, sobretudo, em relação à medicina e às chamadas curas milagrosas.

15 Na absoluta maioria das sociedades, inclusive a brasileira, o Estado se separou formalmente da religião, a administração pública é feita a partir de códigos legais sem direcionamento efetivo por grupos religiosos e a orientação de conduta das pessoas se pauta bem mais pela ciência do que pela religião. Isso, porém, não significa declínio do fenômeno religioso em tais sociedades (Berger, 2001; Mariz, 2001: 27).

também à adesão religiosa, seja ela qual for¹⁶. Tal conhecimento, produzido sistematicamente, enseja parâmetros e condições para a compreensão do fenômeno religioso como um dos que constitui a vida moderna. Além das outras ciências sociais (antropologia e ciência política), a sociologia colabora e dialoga com a historiografia, a psicologia, a filosofia e a teologia no entendimento e análise de tal fenômeno, embora sendo delas criticamente autônoma.

A busca da compreensão sociológica da religião implica necessariamente colocar em discussão também os aspectos mais controversos de organizações e grupos religiosos. Isso envolve práticas ainda intolerantes, reacionárias, violentas, homofóbicas, autoritárias, discriminatórias e também infantilizadoras. No caso brasileiro, há algumas instituições religiosas com atividades de caráter ostensivamente lucrativo, o que lhes dá nítidas feições empresariais. Ou seja, trata-se de algo bastante promíscuo em termos de roupagem religiosa e explícitos interesses econômicos (Pierucci, 1996; Souza, 2011). Exageros preconceituosos à parte, a combinação desses fatores, muitas vezes, confere uma disseminada valoração negativa e até caricaturização de algumas lideranças religiosas e também de determinados ativistas político-partidários atuantes com base em sua identidade devocional. Tais indivíduos e seus grupos são recorrentemente vistos de modo radical como entraves ou então, de maneira mais elaborada e sofisticada, como significativo desafio para a convivência democrática contemporânea, da qual os atores religiosos fazem parte (Habermas, 2013: 14-16).

É de fato relevante que o sociólogo da religião atuante no Brasil olhe para a produção dos virtuosos europeus dessa área – sobretudo: Weber e Bourdieu – tendo em mente os efeitos dos horrores que já foram e ainda são causados por grupos religiosos no Velho Continente. Cabe refletir também sobre a excepcionalidade da Europa, única grande região do planeta onde a adesão religiosa refluí substancialmente, havendo reação de grupos ateístas em nome da liberdade de expressão e os decorrentes ataques terroristas de retaliação¹⁷. O continente onde a religião fez mais vítimas fatais no passado histórico é também onde ela arregimenta menos pessoas, embora também forneça jovens ativistas radicais para grupos extremistas. Cabe lembrar, no entanto, que tais grupos têm motivações outras que não apenas religiosas (Berger, 2001: 19).

16 É mais fácil ser adepto de algumas religiões do que de outras. Internacionalmente, o estigma e o preconceito se voltam mais para o islã, enquanto no Brasil, isso se dá em relação às religiões afro-brasileiras. As ciências humanas efetivamente dão uma contribuição relevante no enfrentamento da discriminação dos seguidores dessas e de outras tradições religiosas.

17 Cabe ponderar, no entanto, que atos violentos cometidos por outros grupos religiosos, além dos islâmicos, não foram associados a uma religião específica, como o caso dos católicos do irlandês IRA, que nunca foram acusados de cometer “terrorismo católico” (Karnal, 2015).

O sociólogo da religião atuante no Brasil se depara, evidentemente, com peculiaridades nacionais, semelhantes em grande medida às da maioria dos países latino-americanos, africanos e asiáticos, em contraposição aos norte-americanos e, principalmente, europeus, onde a adesão religiosa decresce. Vale destacar que a secularização - já disseminada globalmente enquanto substituição da religião, sobretudo pela ciência, como fator de orientação de conduta das pessoas - é fruto da visão ocidental do mundo e também, sem dúvida, uma conquista civilizatória generalizada. Na Europa, tal cosmovisão acabou levando em grande medida à aversão, até extremada, à religião, algo impresso numa militância ateuista e iconoclasta. Já na América do Norte, sobretudo nos Estados Unidos, isso se tornou parte estrutural do pluralismo cultural do qual surgiu um competitivo mercado religioso (Berger, 1984)¹⁸. No limite, a escolha racional em termos também de adesão religiosa, parece fazer sentido plenamente se olharmos apenas para a sociedade estadunidense, permeada por muitas denominações evangélicas, onde a milenar e mundialmente poderosa Igreja Católica é, de fato, apenas mais uma instituição religiosa entre as demais em disputa por adeptos, prestígio e espaço (Stark; Iannaccone, 1993). Pode-se sintetizar o processo de secularização como transição da realidade de monopólio ou hegemonia de uma só religião para outra de diversificação religiosa, ou seja, o pluralismo religioso é fruto da própria secularização (Berger, 1984; Pierucci, 1997a e 1998; Pierucci; Prandi, 1996: 225).

A sociologia da religião no Brasil não está efetivamente entre as mais prestigiosas no campo acadêmico de produção sociológica, conforme assinalou Pierucci (1999). Isso se deve muito mais ao forte traço ou viés materialista dos cientistas, em geral, do que à qualidade específica de trabalho dos sociólogos da religião, em particular. Tal desenvolvimento científico deve prosseguir, sabendo seus artífices que bastante já foi feito nesse sentido. Esses profissionais vêm efetivamente contribuindo para o aprimoramento da área por meio da consistência de suas publicações, inclusive internacionais, e da exposição assídua de resultados investigativos, por exemplo, nas reuniões anuais da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS).

Em termos de presença e força da religião na sociedade brasileira, cabem algumas considerações. Contrariamente ao que se imaginava, o crescimento registrado em 2010 do contingente irreligioso foi bem menor do que o das quatro

18 Enquanto Berger destacou a dimensão privada da religião e o decorrente mercado específico surgido, José Casanova (1994) veio chamar atenção para a crescente dimensão pública da religião, por meio dos atores e grupos políticos identificados com ela.

décadas anteriores¹⁹, algo ainda a ser explicado sociologicamente. O uso da palavra com letra maiúscula “Deus” é bastante difundido no linguajar nacional - falado e escrito - sendo que, às vezes, contribui para encobrir e camuflar práticas levianas, explicitamente contrárias a direitos humanos e cidadãos. “Em nome de Deus”, inclusive após orações, infelizmente, ainda ocorrem desvios de recursos públicos, discriminação vexatória, comportamento intolerante, perseguição impiedosa, agressão física e até extermínio.

Há de fato no Brasil um acentuado, dinâmico e também propalado sincretismo que vem convivendo com dois movimentos constantes e correlacionados: o crescimento evangélico e o encolhimento católico²⁰. Basicamente, temos, de um lado, a continuada expansão e também pulverização de igrejas pentecostais, enquanto do outro ocorre a tentativa de resistência por parte do catolicismo, sobretudo por meio do movimento da Renovação Carismática (Prandi, 1997; Carranza, 2000), sem o qual a perda de fiéis católicos talvez fosse maior (Souza, 2014).

Houve outro processo, igualmente de via dupla, que chamou atenção dos sociólogos da religião no Brasil. Trata-se do declínio daquilo que Michel Löwy (2000) chamou de cristianismo da libertação, abarcando principalmente o catolicismo politizado de esquerda, em face também da expansão católica carismática e evangélica pentecostal (Prandi; Souza, 1996). De fato, a vertente religiosa identificada com as Comunidades Eclesiais de Base e as pastorais sociais foi bastante valorizada pelas ciências humanas em geral, sendo tema de muitas monografias acadêmicas e publicações, algo bastante além da sua representatividade demográfica, embora se deva ressaltar sua importância no processo de redemocratização do país (Mainwaring, 1989). Cabe dizer, no entanto, que o pontificado de Jorge Mario Bergoglio, o papa Francisco e seus gestos bastante significativos, parece estar reacendendo o entusiasmo do catolicismo da libertação, embora sem reflexos nítidos, ao menos ainda, no Brasil.

Os pentecostais, por sua vez, também vêm sendo objeto de vários pesquisadores, para além dos sociólogos, sendo que grande parte deles aborda com pertinência e rigor científico seus aspectos controvertidos²¹. Cabe lembrar, no

19 Entre 1950 e 1960, a cifra se manteve 0,5%, passando para: 0,8% em 1970, 1,6% em 1980, 4,8% em 1991, 7,3% em 2000 e 8,0% em 2010.

20 A sociologia da religião neste, bem como em muitos outros países, se volta essencialmente para o cristianismo, enfocando o embate entre a Igreja Católica e as denominações evangélicas, embora o espectro cristão seja mais amplo (Souza, 2012). O fato é que, em grande medida, a sociologia da religião no Brasil é uma “sociologia do catolicismo em declínio” (Pierucci, 1999: 260 e 2004: 19).

21 Sobre os pentecostais, cabe ainda dizer que sua incursão na política partidária, embora com bandeiras religiosas, acabou por ter efeito secularizante, na medida em que questionou a hegemonia católica e defendeu a separação entre Estado e religião (Freston, 1993; Mariz, 2001: 28).

entanto, que forte conservadorismo e contradições também estão presentes em outros segmentos religiosos.

Os aspectos controversos de lideranças e instituições religiosas, incluindo aqueles em termos de moral sexual e reprodutiva, acabou por levar muitos cientistas sociais e diversos intelectuais brasileiros a interpretar a religião, de um modo geral, como algo associado a práticas anacrônicas, reacionárias, clientelistas e oportunistas. Ou seja, a religião parece estar sendo vista no Brasil, em grande medida, não mais como uma aliada na luta por direitos humanos e cidadãos, mas sim, contrariamente, como empecilho a eles. A despeito da grande religiosidade da população nacional, o fenômeno aparece com menos status enquanto objeto científico e expressão política em prol da democracia. Parte dos cientistas sociais não dedicados à temática religiosa vêm, nos últimos anos, adotando uma postura, por um lado, de certa “cegueira” em relação a essa dimensão da vida social e, por outro, de rejeição deliberada dela, provavelmente por avaliá-la como algo ruim para a sociedade contemporânea e que, portanto, não deveria ser sistematicamente discutida. Um indício é ausência do antigo grupo de trabalho sobre religião dos cinco últimos encontros anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS).

Nesse atual cenário brasileiro, o sociólogo da religião, sendo religioso, ateu ou materialista, não pode, por dever de ofício, desconsiderar a existência em muitos grupos e instituições devocionais de traços socialmente deletérios, como intolerância, machismo, homofobia e enriquecimento por meios, no mínimo, duvidosos. A crítica sociológica à religião é imprescindível, porém nada impede efetivamente o raciocínio não determinista que rejeita a religião do passado e grande parte de seus traços presentes, considerando também os aspectos positivos que podem vir a se desenvolver no livre curso da história²². Nunca é demais lembrar que grupos religiosos colaboraram bastante para a redemocratização do Brasil, assim como de outros países, podendo vir a dar outras contribuições civilizatórias, em relação à questão ambiental, por exemplo.

Considerações finais

Parte dos sociólogos da religião estudou e se formou em filosofia e teologia, o que não os limita, *a priori*, mas pelo contrário, até pode beneficiar sua capacidade de investigação sociológica, desde que comprometidos com seu respectivo

22 Berger (2001: 18) afirma que os grupos islâmicos mais radicais tendem a ter dificuldade para manter sua posição em relação à modernidade ao assumirem efetivamente os governos de seus países, assim como as instituições pentecostais, gradativamente, se tornam menos sectárias, adquirindo feições liberais.

referencial teórico e metodológico. Aquele sociólogo com tal especialidade que eventualmente já teve uma vivência religiosa infeliz e se tornou materialista convicto, muitas vezes, acaba por desenvolver com destaque sua capacidade de crítica, sem o ranço persecutório do chamado “acerto de contas”, considerando afinal que a objetividade científica deve prevalecer. Esse pesquisador, quando possuidor de fé religiosa e também de responsabilidade profissional, sabe que embora as instituições religiosas historicamente muito tenham se contraposto ao conhecimento científico, dele também se beneficiaram, algo que deverá prosseguir.

Não só o sociólogo, mas também os demais cientistas sociais da religião, em termos da busca qualificada e sistematizada da interface entre religião e ciência, têm como referência importante Jürgen Habermas (2007 e 2013). Esse autor chama de *pós-secular* a realidade em que a religião se mantém nos contextos secularizados, sendo ela própria também dotada de razão e, portanto, merecedora de um novo estágio reflexivo da parte dos pesquisadores sociais²³. Tendo como premissa a necessidade de a religião se ajustar à autoridade da ciência, ele afirma que os pesquisadores e intelectuais, em geral, embora discordem, precisam considerar efetivamente os argumentos dos diversos atores e grupos religiosos para, assim, buscarem efetivamente a compreensão do mundo contemporâneo (Habermas, 2013: 15-16):

Mas a procura por argumentos voltados à aceitabilidade universal só não levará a religião a ser injustamente excluída da esfera pública, e a sociedade secular só não será privada de importantes recursos para a criação de sentido, caso o lado secular se mantenha sensível para a força de articulação das linguagens religiosas. Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos *dois* lados aceitar também a perspectiva do outro.

A obra de Habermas (1994) pode ser considerada como uma resposta a Weber (1982), para quem a autonomização das esferas de valor e o conflito entre elas teria levado a um mundo no qual a razão substantiva, que pudesse perpassar todas as esferas, teria se tornado inviável. O filósofo alemão contemporâneo contra-argumenta que embora os indivíduos comunicantes precisem estar predispostos para tal, haveria, sim, a possibilidade de construção de um denominador

23 A análise aprofundada de Habermas sobre a religião no mundo contemporâneo teve início a partir de seu discurso ao receber o Prêmio da Paz, da Associação dos Livreiros da Alemanha, em 14 de outubro de 2001, praticamente um mês após o histórico atentado nos Estados Unidos.

comum, da razão dialógica, decorrente da ação comunicativa. É nessa chave teórica que ele propõe a compreensão da religião na sociedade contemporânea. Vale dizer que o próprio Habermas procurou aplicar seu princípio de busca racional do conhecimento por meio da dialogia ao debater com seu compatriota, o teólogo e então cardeal Joseph Ratzinger, que veio a se tornar Bento XVI, um pontífice ainda mais conservador que seu antecessor, João Paulo II²⁴.

O maior exemplo de competente e reconhecido religioso sociólogo da religião é Peter Berger. Embora alvo de preconceito por ser protestante luterano e teólogo,²⁵ esse pesquisador austríaco, radicado nos Estados Unidos, se firmou na sociologia e conseguiu obter projeção bastante além das fronteiras daquele país, sendo autor de importante obra, fora dos limites da sociologia da religião (Berger; Luckmann, 1976). Além de sua relevante contribuição em termos dos conceitos de secularização, pluralismo cultural e mercado religioso (Berger, 1984), esse autor também problematizou a visão ateísta e materialista que aparenta ser prevalente, mas na verdade é propagada por uma minoria de intelectuais, cientistas e produtores culturais, procurando disseminar a ideia de que a religião teria uma relevância social menor do que de fato tem. Essa versão ateísta e materialista da realidade social aparece com força, dada a inserção acadêmica de tal elite intelectual com discursos “pretensamente objetivos e isentos de valores”, composta por pessoas que “controlam a mídia, o sistema educacional e legal” (Mariz, 2001: 34-35), conforme aponta Berger (2001: 16-17):

Existe uma subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental, em particular no campo das humanidades e das ciências sociais, que é de fato secularizada. Essa subcultura é o vetor principal de crenças e valores progressistas e iluministas. Embora seus membros sejam relativamente pouco numerosos, são muito influentes, pois controlam as instituições que definem “oficialmente” a realidade, principalmente o sistema educacional, os meios de comunicação de massa e os níveis mais altos do sistema legal (...) Quando viajam, os intelectuais geralmente transitam por círculos intelectuais, isto é, pessoas que se parecem muito com eles mesmos. Podem facilmente incorrer no erro de pensar que essas pessoas refletem o conjunto da sociedade que estão visitando, o que naturalmente é

24 Tal debate ocorreu em 2004, um ano antes da eleição papal, na Academia Católica da Baviera, em Munique, tendo como tema: “As bases pré-políticas e morais do Estado democrático”.

25 E também por ter assessorado o presidente norte-americano, Richard Nixon, para assuntos religiosos. Conforme aponta Lísias Negrão (2005: 24), tais motivos o fizeram “discriminado pela intelectualidade brasileira, antes por motivos ideológicos (...) que propriamente acadêmicos”.

um grande engano (...) uma visão puramente secular da realidade encontra seu principal lugar social numa cultura de elite, a qual previsivelmente, influencia muitas pessoas que não são membros dessa.

Para Cecília Mariz (2001: 35) a crítica de Pierucci, reiterando Bourdieu, à chamada boa vontade cultural dos sociólogos no estudo da religião vai “na direção oposta de Berger, para quem os intelectuais em suas ‘ilhas racionais’ não percebem o que ocorre fora de seu circuito fechado e elitizado”. Por outro lado, entretanto, em relação não só à sociologia, mas às ciências sociais da religião no Brasil, ousou dizer que não teríamos chegado ao nível de qualidade científica atual sem as oportunas provocações daquele sociólogo uspiano. A crítica de Pierucci foi inegavelmente importante dada a reflexão que provocou. Retomando em outro prisma os próprios termos de Bourdieu, reiterados por Pierucci (1997a: 103), os sociólogos da religião no Brasil aprenderam bastante a fazer uma “sociologia científica da religião” em vez de uma “sociologia religiosa” não assumida como tal”. Aliás, para ser sociologia, de fato, só pode ser científica.

Mesmo havendo significativa produção de diversos pesquisadores a respeito (Harrison, 2014) o fato é que o diálogo qualificado entre artífices da ciência e da religião é algo ainda incipiente, mas promissor, tendo sido refletido por Albert Einstein, reconhecidamente o maior cientista do Século XX²⁶. De sua singela parte, o sociólogo da religião no Brasil que é possuidor de fé religiosa parece começar a exorcizar os fantasmas de obscurantismo e cerceamento do direito à religiosidade em face do cumprimento de seus deveres científicos.

Referências

- ALVES, Rubem. A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 3, 1978, p. 109-141.
- BERGER, Peter. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulinas, 1984.
- _____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2001. p. 9-24.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.

26 Conforme seus próprios textos e também o relato de um físico israelense que foi seu colega e amigo próximo na Universidade de Princeton (Jammer, 2000; Eistein, 2005).

- _____. Sociólogos da crença e crenças de sociólogos. In:_____. *Coisas ditas*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAMURÇA, Marcelo. Da “boa” e da “má vontade” para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Religião & Sociedade*, vol. 21, n. 1, 2001, p. 67-86.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática: origens, mudanças e tendências*. Aparecida, Santuário, 2000.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.
- EISTEIN, Albert. *Como vejo a ciência, a religião e o mundo*. Lisboa, Relógio D’água, 2005.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado em ciências sociais. Campinas, Unicamp, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madri: Catedra, 1994.
- _____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. *Fé e saber*. São Paulo: EDUNESP, 2013.
- HARRISON, Peter (Org.). *Ciência e religião*. São Paulo, Ideias e Letras, 2014.
- HERRERA, Sonia Elizabeth Reyes. *Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da área de estudos da religião nas ciências sociais brasileiras*. Tese de doutorado em sociologia. Porto Alegre, UFRGS, 2004.
- JAMMER, Max. *Einstein e a religião: física e teologia*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2000.
- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- KARNAL, Leandro. O espelho do horror. *O Estado de S. Paulo*, 2015, p. E8.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e a política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- MARIANO, Ricardo. Antônio Flávio Pierucci: sociólogo materialista da religião. *RBCS*, v. 28, n. 81, 2013, p. 7-16.
- MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 21, p. 25-40, 2001.
- MICELI, Sergio. (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. v. 1, São Paulo, Vértice; Idesp; Finep, 1989.
- _____. (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo, Sumaré; Idesp; FAPESP, 1995.

- MONTERO, Paula. Sociologia da Religião. *Dicionario Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, v. 6, 2002, p. 14-21,
- MONTERO, Paula; DULLO, Eduardo. Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 100, p. 57-79, 2014.
- NEGRÃO, Lísias. Nem “jardim encantado”, nem “clubes dos intelectuais desencantados”, *RBCS*, v. 20, n. 59, 2005, p. 23-36.
- PAIVA, Geraldo José de. *A religião dos cientistas: uma leitura psicológica*. São Paulo, Loyola, 2000.
- PEW RESEARCH CENTER. The global religious landscape. *Pew Research Center's Religion & Public Life Project*. 18 December, 2012.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Liberdade de cultos na sociedade de serviços: em defesa do consumidor religioso: In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- . Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 49, 1997a, p. 99-118.
- . Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs). *Globalização e religião*. Petrópolis, Vozes, 1997b.
- . Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos acessar aquele velho sentido. *RBCS*, n. 13, v. 37, 1998, p. 43-73.
- . Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo, Editora Sumaré; Anpocs, Brasília, CAPES, 1999.
- . Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004, p. 17-28.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. In: _____. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; MARIANO, Ricardo. Sociologia da Religião, uma Sociologia da Mudança. In: MARTINS, Carlos Benedito; MARTINS, Heloísa Helena T. de Souza. *Horizontes das ciências sociais no Brasil: sociologia*. São Paulo, ANPOCS, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp e FAPESP, 1997.
- RODRIGUES, Solange dos Santos. Trabalhos apresentados no “GT Religião e Sociedade” da ANPOCS (1980-1997). *Religião & Sociedade*, v. 18, n. 2, 1999, p. 157-179.
- SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*. v. 1. São Paulo, Olho d'água, 2010.
- SOUZA, André Ricardo de. Empreendedorismo neopentecostal no Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*. n. 15, 2011, p. 13-34.
- . O pluralismo cristão brasileiro. *Caminhos*. UCG, v. 10, 2012. p. 129-141.
- . Um balanço do catolicismo carismático. In: SENA, Emeron; SOFIATI, Flávio

- (Org.). *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo, Ideias & Letras, 2014.
- STARK, Rodney; IANNACCONI, Laurance. Rational choice propositions about religious movements. *Religion and the Social Order*. 3A, p. 241-261, 1993.
- VELHO, Gilberto. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais. *Religião & Sociedade*, v. 19, n. 1, 1998. p. 9-17.
- WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo, Cultrix, 1970.
- _____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: _____ *Ensaios de sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 1982.
- _____. Sociologia da religião. In: _____ *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 1. Brasília, Editora da UnB, 1991.
- _____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

Recebido em: 30/05/2015

Aprovado em: 25/06/2015

Como citar este artigo:

SOUZA, André Ricardo de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 289-325.



Perspectivas da laicidade no Brasil contemporâneo

Flávio Munhoz Sofiati¹

Resumo: A proposta deste artigo é apresentar uma análise da laicidade e suas características no contexto brasileiro. Interpreta-se o tema a partir dos conceitos de racionalização, desencantamento do mundo e secularização. Em vistas do contexto de pluralismo religioso, são analisadas as formulações e os principais debates acerca da presença da religião no espaço público em sua interface com a esfera política.

Palavras-chave: Religião; racionalização; desencantamento; secularização; laicidade.

Prospects of secularism in contemporary Brazil

Abstract: *The purpose of the article is to present an analysis of secularism and its characteristics in the Brazilian context. The theme is interpreted from the concepts of the rationalization, disenchantment of the world and secularization. In view of religious pluralism context, analyzes the formulations and the main debates about the presence of religion in the public space in its interface with the political sphere.*

Keywords: *Religion; rationalization; disenchantment; secularization; secularism.*

Introdução

O debate acerca das características da laicidade no Brasil contemporâneo tem se tornado recorrente diante dos recentes casos de disputas políticas envolvendo grupos laicos e religiosos. Conjuntura que torna necessário o entendimento do papel do Estado na diferenciação funcional das esferas seculares com relação à religião. Este artigo analisa tal realidade a partir das referências da sociologia compreensiva.

Nesse sentido, a proposta do texto é de oferecer uma interpretação da condição do Estado em relação ao tema da laicidade e da sociedade com relação à secularização; e analisar as principais noções, conceitos, temas e tendências da abordagem sociológica compreensiva acerca da racionalização e desencantamento do mundo. O termo secularização é pensado na perspectiva da redução da presença e influência religiosa na sociedade em geral e o termo laicidade diz respeito ao processo mais específico que envolve as relações entre religião e Estado em interface com a esfera política. Assim, pensa-se as duas referências não como sinônimos, mas como ferramentas teóricas complementares úteis para o entendimento da situação nacional. Tem-se como perspectiva priorizar a formação de uma visão crítica sobre religião que supere os preconceitos do senso comum e colabore para uma melhor compressão do processo conflitivo e desafiador das relações entre atores religiosos e laicos no contexto da sociedade e do Estado.

O artigo está organizado em torno das seguintes temáticas: apresentação dos conceitos de racionalização, desencantamento do mundo e secularização; contextualização da sociedade brasileira com relação ao tema da secularização; análise do cenário religioso e da presença religiosa na esfera política a partir de alguns autores das ciências sociais da religião para entender o papel do Estado brasileiro com relação ao tema da laicidade; formulação de uma hipótese sobre o caso brasileiro.

Racionalização das esferas sociais

Max Weber (1991, 2002, 2004) é um dos principais nomes da sociologia compreensiva alemã. Acompanhado de autores como Simmel e Tönnies, construiu uma sociologia que pensa a realidade a partir da ação do sujeito. Nosso autor via na racionalização, e no conseqüente advento da burocracia, o principal elemento constituinte da modernidade. Ele pensa o mundo moderno a partir da ação social e com base no princípio de interação; está preocupado em compreender as relações sociais entre os indivíduos e os elementos que constituem o sentido das suas atitudes.

Isso o leva a ter as seguintes concepções: 1) a história é vista como não naturalizada e sem sentido imanente, isto é, não tem uma direção definida, seu percurso depende do tipo de relação estabelecida entre os sujeitos; 2) a política é pensada a partir da competição entre valores equivalentes, a disputa é refletida na lógica do voluntarismo e da interação; 3) no caso do Estado, trata-se de um aparelho sem conteúdo imanente, é uma instituição burocrática que não está necessariamente a serviço de grupos sociais específicos; 4) a sociedade, enfim, é analisada numa perspectiva pessimista e resignada; ele pode ser considerado como um liberal progressista que não concebe possibilidades de transformações radicais da realidade social moderna.

Weber (1991) analisa a sociedade a partir do indivíduo, estuda a ação social conceituando-a subjetivamente. Como o autor nega a totalidade, a sociedade não constitui um todo acabado, só é possível compreendê-la parcialmente, selecionando alguns aspectos para estudá-la. O social é bastante abrangente e, muitos casos, indeterminado, como um emaranhado de fenômenos sem ordenação.

Para Weber (2002) o fenômeno da racionalidade é central na compreensão do mundo moderno. A tônica da modernidade está na racionalização expressa na burocracia, conforme discutido acima. O autor afirma que o predomínio do racional leva a um tipo específico de dependência entre os indivíduos no mundo moderno, sendo que o capitalismo é a expressão da modernidade. É a forma de racionalização do sujeito moderno e está fundado na ação racional. Nessa perspectiva, a modernidade significa em sua essência, portanto, racionalidade. Na ótica do autor, o predomínio da ação racional leva ao desencantamento do mundo, sendo este conceito fundamental para entender a sociedade moderna.

O processo de desencantamento do mundo é resultado do contexto de racionalização da sociedade, pois na racionalização do ocidente ocorre a remoção da magia como obstáculo ao desenvolvimento do capitalismo moderno. Por isso, o conceito de desencantamento permeia grande parte da obra de Weber (2004). O conceito tem um significado literal que é “desmagificação”, eliminação da magia da cultura e do pensamento ocidental.

Com a ajuda de Flávio Pierucci (2003) é possível constatar a existência de 16 passagens na obra de Weber na qual se encontra esta referência. Em todas elas há uma coerência de sentido que se retrai e se expande. O autor afirma que há dois conteúdos semânticos (sentidos) na definição do conceito em Weber: 1) um sentido estrito, o desencantamento do mundo pela religião; 2) um sentido expandido, o desencantamento do mundo pela ciência.

O sentido estrito do conceito se refere ao mundo da magia, ao processo de racionalização e intelectualização da religião. O desencantamento do mundo

pela religião consiste na desvalorização dos meios mágicos de salvação que depreciaram o trabalho cotidiano do profissional religioso. No capitalismo moderno há o triunfo da racionalidade religiosa e a remoção da magia com a vitória do sacerdote sobre o mago/feiticeiro. O sentido expandido do conceito significa o desencantamento do mundo pela ciência. Trata-se do processo de exclusão da religião pela ciência, em que esta é alçada para o campo da irracionalidade. Weber afirma que uma das consequências desse processo é a perda de sentido do mundo.

A ciência busca substituir a religião na sociedade, há a desconstrução do cosmos de sentido religioso e a impossibilidade de substituição desse cosmos, produzindo uma perda sentido. Enquanto a religião desencanta o mundo (desmagifica), ordenando-o sob um sentido que o unifica, a ciência produz um desencanto que estilhaça esse sentido unitário. O conhecimento científico reduz o mundo ao mero mecanismo causal.

Entender o significado desse conceito ajuda também na compreensão da maneira com que Weber articula seus conceitos fundamentais. Quando é pensado em termos de tipo ideal, enquanto ferramenta de análise da sociedade, está contido nele também uma forma de pensar os próprios conceitos. Se o tipo ideal é formulado para ser testado na realidade ou para servir de mecanismo de comparação, entende-se que os elementos conceituais da obra de Weber são construídos numa lógica histórico-desenvolvimental, conforme orienta Pierucci (2003). Weber apresenta ao longo da sua obra aspectos da definição do conceito na medida em que este é testado na realidade social observada. Por isso que o conceito de desencantamento do mundo, por exemplo, encontra-se espalhado pelos seus escritos e sua definição é desenvolvida conforme as necessidades práticas de sua utilização.

A consequência fundamental do processo de racionalização e desencantamento do mundo (da cultura ocidental) é a relativa autonomização das esferas sociais. A cultura racionalizada produz e institucionaliza diferentes ordens da vida. Nesse processo as esferas sociais passam a se justificar por si mesmas e a dominação religiosa deixa de existir de forma predominante. Se no mundo tradicional havia o domínio do religioso sobre as outras esferas, no mundo moderno isso deixa de existir e há a autonomia relativa das esferas sociais: o religioso continua tensionando e é tensionado, todavia, não predomina mais sobre elas, não as determina.

Assim, na lógica econômica passa a predominar as regras do capitalismo; na política predomina a democracia; na esfera intelectual a valorização da ciência; na erótica o amor sexual, o prazer passa a ser determinante e se esvazia

o controle do corpo por parte da religião; e na esfera estética, a arte deixa de ser majoritariamente sacra para focar na crítica dos valores próprios do sagrado. Todavia, faz-se necessário reforçar a tese de que esse processo não é linear, progressivo e em direção ao fim inevitável da religião na modernidade. Trata-se de um processo cíclico, complexo e com fases nas quais a presença religiosa nas esferas sociais é mais ou menos intensa. É essa dinâmica que caracteriza e determina as consequências da secularização na contemporaneidade.

Religião e Sociedade: perspectivas da secularização

Trabalha-se com a perspectiva de que o desfecho da racionalização da sociedade e seu conseqüente desencantamento é a secularização. Este é considerado um fenômeno global da sociedade moderna (notadamente no Ocidente) que se expande com a ocidentalização e a modernização. Em Weber (2004) constata-se que sua fonte original é a economia industrial-capitalista na medida em que há o desencadeamento da proximidade dos processos de produção industrial com o estilo de vida dos indivíduos.

Na definição de Peter Berger (1985, p. 119), secularização consiste no “[...] processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. Este fenômeno afeta a totalidade da vida cultural e causa o declínio dos conteúdos religiosos nas artes, filosofia, literatura com conseqüente ascensão da ciência como forma predominante de olhar sobre a realidade. Portanto, não se trata apenas de um processo sócio-estrutural, manifestada na retirada das religiões de áreas de influência, mas significa a secularização das mentalidades com o predomínio de sujeitos que interpretam o mundo não mais à luz do sagrado e, sim, por meio de referências racionais (Sofiati, 2012, p. 93).

Berger (1985, p. 125), em sua leitura de Weber, constata que o protestantismo (principalmente calvinista) foi “[...] um prelúdio historicamente decisivo para a secularização”. Todavia, o processo tem seu início no judaísmo, visto que, para o autor em referência, Israel produziu uma ruptura com a unidade cósmica de sua teologia dominante, tendo como conseqüência a negação do universo religioso.

O autor trata de três traços que caracterizam essa negação. O primeiro é a transcendentalização, no qual assume-se a postura da transcendência de Deus. O segundo é da historicização, em que é assumida uma fé histórica, definida por meio de acontecimentos no mundo. O terceiro é a racionalização da ética religiosa, que encaminha para uma prática ritualística que exclui do rito os elementos mágicos. Nesse processo, o indivíduo surge como ator da história diante

do sagrado, sendo que a transcendentalização de Deus e o “desencantamento do mundo” estão conectados às raízes da secularização moderna.

O catolicismo, segundo Berger (1985), retardou o processo de secularização desencadeado pelo judaísmo antigo, barrando o processo de racionalização ética da sociedade. Os católicos, principalmente na época da cristandade, promoveram um retorno à continuidade entre divino e humano, naturalizando esta relação que conteve o potencial secularizante da religião. Entretanto, preservou em seu meio os elementos que permitiram a retomada do processo de secularização na modernidade, visto que manteve o caráter histórico da religião. O catolicismo também se institucionalizou e se especializou, produzindo concentração da atividade religiosa e a separando do mundo. Isso consolidou a independência do mundo profano em relação ao sagrado.

É somente com a Reforma Protestante que se reestabelecem as forças secularizantes no mundo moderno. Este processo é explicado por Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, onde mostra como surge uma nova lógica de relação com a realidade social que é estabelecida por uma formação religiosa específica. Segundo Weber (2004, p. 34), foram os protestantes que “[...] mostraram uma inclinação específica para o racionalismo econômico que não pode ser igualmente observado entre os católicos”. A razão disso é a peculiaridade de cada confissão religiosa e não a situação histórico-política. Diante disso, Weber identifica uma afinidade eletiva entre o protestantismo (principalmente em sua vertente calvinista) e a cultura capitalista moderna, encontrada nos traços puramente religiosos. Enquanto este tinha em sua marca o espírito comercial (“alegria com o mundo”), os católicos eram menos favoráveis ao desenvolvimento do capitalismo.

Procura-se evidenciar, com o exposto acima, que o processo de racionalização-desencantamento-secularização não segue uma linha linear e progressiva no contexto da contemporaneidade. Como as análises de Weber e Berger mostram, o processo de secularização depende das perspectivas estabelecidas pelos indivíduos na realidade social, principalmente no que tange à relação com o fenômeno religioso. Segundo Berger (2001b), os efeitos secularizantes do mundo moderno provocaram também um poderoso movimento de contrassecularização, evidenciando os equívocos da tese do desaparecimento da religião na modernidade. O autor chegou a afirmar que: “O mundo de hoje [...] é tão ferozmente religioso quanto antes” (Berger, 2001, p. 10).

Berger argumenta que as instituições religiosas perderam poder de influência na sociedade. No entanto, as crenças e práticas religiosas permaneceram presentes na vida das pessoas e se reorganizaram a partir de novas instituições.

Ele identifica duas estratégias das religiões na relação com a modernidade: rejeição e adaptação. Constata que as tendências que rejeitaram o mundo moderno conseguiram sobreviver e até florescer na contemporaneidade. Entretanto, os agrupamentos que procuraram se adaptar fracassaram. Isso produziu um crescimento recente das instituições religiosas conservadoras, ortodoxas ou tradicionais. Na atualidade, são elas que têm influenciado mais na dinâmica da secularização.

O impulso conservador na Igreja Católica sob João Paulo II produziu frutos tanto em número de conversões como no entusiasmo renovado entre católicos de origem, especialmente em países não ocidentais [...] Houve surtos igualmente vigorosos de religiões conservadoras em todas as outras grandes comunidades religiosas – islamismo, hinduísmo, budismo – assim como movimentos de renascimento em comunidades menores (Berger, 2001, p. 10).

Berger destaca o protagonismo de dois grandes movimentos florescentes: o islamismo e o pentecostalismo. Segundo ele, dois fatores explicam a ressurgência da esfera religiosa na contemporaneidade. Em princípio, afirma que “[...] a modernidade tende a solapar as certezas com as quais as pessoas convivem ao longo da história [...] e os movimentos religiosos que prometem certezas são atraentes” (Berger, 2001, p.17). Em sintonia com Weber, o autor comprova empiricamente em suas pesquisas mais recentes que a ciência, por mais avançada que seja, não é capaz de produzir sentido para a vida dos indivíduos (Berger, 2001b). Dessa forma, mesmo que o sentido da ação dos sujeitos seja predominantemente de cunho racional, há a necessidade da busca de definição e a religião oferece uma teodiceia (ou sociodisseia, conforme Bourdieu) que reestabelece a unidade entre a vida e a possibilidade de existência pós-morte.

Em seguida, o autor constata também que “[...] uma visão puramente secular da realidade encontra seu principal lugar social numa cultura de elite”. Diante disso, explica que os “[...] movimentos religiosos com uma tendência fortemente anti-secular [sic] podem então atrair pessoas com ressentimentos originados às vezes em motivações claramente não-religiosas” (Berger, 2001, p.17). Portanto, conforme reforça Cecília Mariz (2001), é possível identificar a presença no contexto contemporâneo de muitos movimentos religiosos que são movidos por forças e interesses não religiosos. Além disso, a autora também entende que muitos movimentos religiosos radicais tenderão a intensificar seu diálogo com a modernidade na medida em que se emanciparem das visões puramente religiosas.

Diante do exposto, entende-se que secularização e dessecularização são importantes referências de interpretação da contemporaneidade. Todavia, faz-se

necessário contextualizá-las nas realidades sociais, utilizando-as como chave analítica e apontando seus limites. Por isso que é significativo compreender o processo de secularização do caso brasileiro.

Na acepção de Lísias Negrão (2005), o campo religioso brasileiro não é nem um caso radical de encantamento, nem um exemplo de modelo totalmente secularizado. Segundo ele, a racionalização mediante o desencantamento do mundo é um passo teoricamente prévio, porém, historicamente não efetivado no Brasil. Esse descompasso ocorre pelo fato da nossa modernização racionalizante ser extra-religiosa.

Sem contar com a racionalização prévia da desmagificação/desencantamento, a modernidade foi introduzida com maiores esforços pelos seus agentes, em especial o Estado [...] O Estado e seus aliados privados – tais como grupos de produtores de bens de serviços, nacionais e estrangeiros, mecanismos de comunicação de massa –, em esforço conjunto, tiveram êxito em construir uma nação secularizada, da economia fundada na racionalidade instrumental capitalista. Mas tal racionalidade é relativa, uma vez que lhe falta o fundamento das mentalidades desencantadas, mesmo que religiosas” (Negrão, 2005, p. 35).

Negrão argumenta que houve no Brasil a permanência do encantamento do mundo, mas apenas no plano das mentalidades, já que o país se secularizou no âmbito da sociedade, havendo a separação entre Igreja e Estado com uma administração racional por meio de códigos legais e sem a influência decisiva de grupos religiosos. Ele argumenta que no Brasil o Estado e as instituições são secularizados, mas as mentalidades de seu povo continuam sob o encantamento de uma cultura religiosa magicizada. Dessa forma, pelo fato de em Weber o desencantamento ser visto como um processo que implica na desmagificação da atitude ou da mentalidade religiosa, houve no Brasil uma persistência do encantamento.

O país foi inicialmente povoado por aldeões portugueses e degradados que trouxeram consigo seus santos e demônios, seu culto às almas. Formou-se a partir daí um catolicismo popular acentuadamente mágico, voltado ao controle dos males deste mundo, centrado no ato devocional [...] Conviveu aqui com religiões afro-brasileiras e indígenas, com as quais trocou deuses, crenças e rituais, formando uma mentalidade religiosa híbrida e sincrética, densamente mágica e encantada. Não se quebrou o feitiço, nem sua influência sobre a mentalidade popular (Negrão, 2005, p. 33-34).

Evidencia-se que as religiões no Brasil são plenas de emotividade e encantadas pelas manifestações do Espírito Santo. Suas articulações mais recentes podem ser observadas, por exemplo, no catolicismo carismático e no protestantismo neopentecostal. Tratam-se de movimentos que atraem os indivíduos avessos às fidelidades religiosas e, em parte também, à racionalização do comportamento. Estes grupos estão envolvidos nos mistérios, crenças, milagres e práticas religiosas magicizadas.

Para Negrão (2005), essa realidade justifica a caracterização do Brasil enquanto um contexto de semi-encantamento e secularização relativa. Constatase historicamente que no Brasil não houve uma ética religiosa que preparasse a sociedade em vistas da modernização (e sua conseqüente racionalização) nos moldes que a Europa teve com a ética do protestantismo calvinista, analisada por Weber (2004). A racionalização do Estado ocorre sem esse impulso de forma incompleta e extra-religiosa, sendo que o desencantamento do mundo não ocorreu plenamente no caso brasileiro, considerando-se que muitas mentes individuais permaneceram encantadas.

Por isso, dialoga-se sobre a presença da religião no espaço público, principalmente sua presença ativa na esfera política na atualidade. Tanto o catolicismo em sua época de monopólio, quanto o campo plural contemporâneo que ainda preserva relativo monopólio católico, por um lado, e a ação política coordenada dos pentecostais, por outro, demonstra que a religião não perdeu sua influência e continua atuante nas esferas sociais. Ela não habita somente as mentes e os corações dos indivíduos, mas também as próprias instituições sociais, inclusive aquelas que definem os rumos do país, como é o caso do Estado.

A seguir, discute-se a configuração do campo religioso brasileiro para, em seguida, pensar a presença das instituições nos espaços públicos em sua interface com a esfera política.

Diversificação do cristianismo

O censo de 2000 sistematizou em torno de 35 mil respostas para a questão “Qual é a sua religião ou culto?”, apontando para uma situação de pluralismo religioso no país. No entanto, com a leitura dos dados do recenseamento demográfico de 2010, identifica-se que esse pluralismo ocorre predominantemente no contexto do cristianismo. Os números evidenciam que o país é composto por aproximadamente 90% de religiões cristãs, precisamente 86,8%, sendo 64,6% de católicos, distribuídos em quatro tendências orgânicas principais (tradicionais, reformistas, radicais e modernizadores conservadores, conforme Sofiati,

2009), e 22,2% de evangélicos em suas mais variadas denominações e instituições (com uma surpreendente multiplicação e diferenciação de grupos pentecostais, conforme Machado, 2014).

Há também os espíritas, com 2,0%, outras religiões com 3,0%, matriz africana com 0,3% e os sem religião com 8,0%. Ao considerar que o espiritismo brasileiro é profundamente cristão (Aubrée; Laplantine, 1990), as religiões de matriz africana fizeram trocas com o catolicismo (Bastide, 2001), os sem religião são em sua maioria influenciados culturalmente pelo cristianismo (Ribeiro, 2009) e boa parcela das outras religiões, para se inserirem no contexto brasileiro, fizeram trocas com a nossa cultura (como no caso da Seicho-No-Ie, em referência às novas religiões orientais, conforme Silveira, 2012), pode-se afirmar que há um predomínio consolidado do cristianismo no país.

Todavia, uma religiosidade de cunho mágico tem se estabelecido no processo de evangelização, apresentando-se inclusive como força considerável em diversas regiões do mundo. Uma interpretação dessa situação pode se dar por uma análise a partir de Berger ao afirmar que o pluralismo religioso engendra uma “[...] era de redescobertas das heranças confessionais” (Berger, 1985, p. 159) ao qual possibilita reconfigurações das matrizes religiosas, como no caso do cristianismo no Brasil. Vive-se um processo de pentecostalização do cristianismo, sendo aqui exemplificados a partir da presença dos carismáticos e pentecostais (Sofiat, 2012). São vertentes do cristianismo que buscam recuperar a tradição das primeiras comunidades cristãs enfatizando, especificamente, o evento de “Pentecostes” em que o Espírito Santo é colocado em evidência, conforme relatado na Bíblia, Novo Testamento, Atos dos Apóstolos.

A presença dessa formação religiosa é componente do caso de secularização relativa, constituindo-se em um processo de ascensão das vertentes religiosas de cunho mágico. Esse contexto é parte da lógica de pluralização do campo e de desinstitucionalização da religião com o esvaziamento de instituições tradicionais e multiplicação das opções religiosas existentes, além de relativização da liberdade individual de escolha, acompanhada da ruptura com representações e visões de mundo. Entende-se que com a diminuição do peso da religião tradicional, abre-se espaço para a busca de alternativas individuais no mercado de bens de salvação.

Trata-se de um fenômeno que parece contraditório, com perda de espaço da religião na sociedade e crescimento do número de igrejas e experiências de relações com o sagrado, todavia, Pierucci (2004, p. 21) argumenta que isso é constituinte do processo de secularização do caso nacional. “Secularização sim, mas com mobilização religiosa acrescida. Efervescência religiosa sim, mas por causa do aprofundamento da secularização”.

Segundo Berger (1985, p. 139), o pluralismo religioso tem efeito secularizador na sociedade na medida em que multiplica o número de estruturas de plausibilidade e relativiza o conteúdo dos discursos religiosos concorrentes. Conseqüentemente, torna a religião assunto privado e subjetivo, gerando ceticismo e descrença. O autor constata que se configura em um fenômeno típico da modernidade plural que provoca a crise das “estruturas fechadas” e convoca a “sistemas abertos de conhecimento”.

Este cenário tem um caráter desfavorável às igrejas, principalmente às tradicionais ou hegemônicas, visto que em uma situação de mercado, no qual a religião se torna comércio (um produto a ser vendido), a tradição religiosa é vista como mercadoria e o fiel se transforma em consumidor, sendo disputado no mercado de bens de salvação. Mas para os teóricos da escolha racional (Iannaccone; Finke; Stark, 1997) a presença de um mercado de bens simbólicos na verdade intensifica a atividade religiosa. Assim, há o aumento e melhora da religião no contexto de pluralismo e não o empobrecimento e crise do religioso, conforme advoga Berger.

Apesar de haver uma concordância com Berger, com relação ao caso particular da América Latina e especificamente do Brasil, considera-se os argumentos de Alejandro Frigério (2008, p. 30) quando, em diálogo com Berger e os teóricos da escolha racional, afirma que: “A equação de *mercado* com pluralismo, e do *monopólio* com sua antítese, não permite apreciar em detalhe a quantidade de situações intermediárias existentes entre esses dois tipos (quase) ideais”. A preocupação é de entender o contexto de diversidade cristã no país e o relativo esgotamento do monopólio católico.

Conforme explica Maria José Rosado-Nunes (2004, p. 23) em relação ao caso da Igreja Católica:

A Igreja refluí para um âmbito menos ‘público’ e mais ‘religioso’. Seus agentes qualificados – padres, bispos e teólogos – deixam de frequentar as páginas dos jornais ao lado de personalidades políticas para opinar sobre os rumos da sociedade civil junto ao Estado. A função de porta-voz da sociedade, necessárias em tempos ditatoriais, deixou de sê-lo.

Uma das conseqüências da diversidade cristã é o esgotamento do monopólio católico de gestão do capital simbólico num processo de dessacralização da religião que passa a se tornar predominantemente uma opção pessoal e não mais cultural. Entretanto, constata-se que o esgotamento do monopólio católico é relativo e necessita de olhar mais atento.

Os dados sobre religião apresentados pelo censo de 2010 e analisados pelos principais cientistas sociais da religião do Brasil, colaboram para o entendimento do tema. Uma visão sócio-histórica que ultrapasse a “leitura superficial dos dados” evidencia que o catolicismo deixou de ser a “religião dos brasileiros”, mas é ainda a “religião da maioria dos brasileiros” (Teixeira, 2013). A sistematização dos dados dos censitários de 2010 mostra que, pela primeira vez, houve diminuição no número absoluto de fiéis católicos, passando de 125 milhões para 123 milhões de adeptos. No entanto, deve-se levar em consideração que a Igreja Católica é ainda a maior e mais importante instituição religiosa do Brasil e uma das principais no mundo. Nossa sociedade, em sua composição cultural, é profundamente influenciada pela lógica cristã impressa pelo catolicismo popular que soube aproveitar as trocas com religiões de matriz africana e indígena, destacando-se no contexto histórico de construção da nação. Todavia, parece não ser mais possível identificar automaticamente o “ser” católico com o “ser” brasileiro.

Mesmo assim, a situação de influência do catolicismo ainda se encontra fortemente presente na realidade nacional. Por isso, é necessário identificar o grau de regulação exercido pela Igreja Católica e a capacidade de influência das outras religiões, principalmente os evangélicos que são a segunda maior força religiosa no país. Para essa tarefa é pertinente a contribuição de Frigério (2008, p. 33) que afirma a possibilidade de pensar a relação monopólio *versus* mercado por meio de três níveis: 1 – Individual: “como os indivíduos intentam, por meio de sua escolha religiosa, maximizar os benefícios”; 2 – Grupal: “como as instituições adaptam-se a um determinado nicho do mercado”; 3 – Contextual: “o grau de regulação do mercado religioso”. Para o autor, a América Latina é exemplo de um contínuo de possibilidades entre a situação de monopólio católico e de mercado “[...] que implica distintos graus de regulação e a ação de diferentes variáveis que afetam a liberdade com que os indivíduos podem realizar suas opções religiosas e, sobretudo, os custos sociais que devem enfrentar por causa delas” (Frigério, 2008, p. 18). Diante disso, compreende-se que no caso brasileiro, apesar da diminuição da capacidade de regulação do mercado religioso pelos católicos, ainda é muito presente o peso dos custos sociais no processo de adesão às outras religiões.

O catolicismo ainda exerce um monopólio relativo que provoca, entre outros fenômenos, um contexto de adesões a duplicidades religiosas. As mais comuns são católicos/afro-brasileiros, católicos/espíritas, católicos/protestantes, católicos/outras religiões. Conforme Negrão (2008, p. 127), esse processo se dá pelo fato das vivências religiosas serem individualizadas e solitárias no mercado de bens simbólicos brasileiro. Entende-se que a adesão a outras religiões

com a manutenção da religião predominante é também uma estratégia para a superação dos constrangimentos advindos da capacidade de regulação do mercado religioso por parte da Igreja Católica. Processo este diretamente ligado à situação de semi-encantamento e secularização relativa.

A capacidade de intervenção católica no contexto de diversidade cristã pode ser explicada pelo processo de intensificação da diversificação da própria cultura católica. Mariz (2006, p. 53) constata que “[...] a queda na proporção de católicos parece estar sendo acompanhada por um relativo reavivamento religioso”. A autora traz o exemplo dos católicos carismáticos, cujo número triplicou nos anos 1990. De fato, o movimento carismático passou a hegemonizar a presença católica no Brasil nas últimas décadas. Em artigo recente (Sofiati, 2014), destaca-se a difusão do carismatismo no âmbito da juventude católica e sua influência nas diversas tendências orgânicas.

Analisa-se, a seguir, a relação religião e Estado, levando-se em consideração o cenário religioso apresentado há pouco.

Religião e Estado: perspectivas da laicidade

Com referência ao recorte do tema da relação da religião no espaço público feito a partir da noção de laicidade, parte-se da premissa defendida por Ricardo Mariano (2011) ao qual trabalha com a tese de que a laicidade nunca foi um valor nuclear da República brasileira. Segundo ele, nunca houve no país neutralidade do Estado, sendo que a Igreja Católica tem recebido uma discriminação positiva e os evangélicos, acompanhados de outras religiões, recebem uma discriminação negativa por parte do Estado. Ao tomar como exemplo o caso das religiões de matriz africana, Ari Pedro Oro (2011) avalia que o direito à liberdade religiosa inscrito nas Constituições nem sempre esteve presente em diversos contextos religiosos.

Entretanto, a análise da realidade evangélica mostra algumas mudanças importantes com relação a esse tipo de discriminação. Se há ainda uma forma de discriminação negativa aos pentecostais, faz-se necessário considerar que a recente intensificação de sua presença na esfera política tem mudado este cenário. No contexto mais geral da sociedade já é possível identificar tal mudança: se em um passado recente o fiel pentecostal era rotulado pelo termo “crente” de caráter pesadamente negativo em diversos contextos sociais, hoje a denominação “evangélico” se coloca em uma condição bem mais positivada. Não significa que os constrangimentos, advindos da hegemonia católica, deixaram de existir, porém, diminuíram na configuração recente do cenário religioso. Mas é

necessário debruçar sobre as formas de ação política das religiões na contemporaneidade para um melhor entendimento do tema.

Em um contexto de pluralismo religioso, ou de diversidade cristã, conforme o caso brasileiro, a principal forma de influência da religião no Estado é por meio da ação política a partir das regras da democracia. Conforme explica Philippe Portier (2015, p. 86), a instituição religiosa [...] é apenas uma voz entre outras vozes igualmente legítimas como base para a decisão política”.

A ação da religião, mesmo não podendo talvez influenciar no processo de secularização do Estado, tem, em virtude da natureza mágica dos principais grupos que atuam na política, uma tendência a dogmatizá-lo e catequizá-lo segundo seus interesses. Como destaca Enzo Pace (2015, p. 77), “[...] o panorama contemporâneo mostra-nos o insurgir de movimentos radicais de inspiração religiosa [...] que pretendem que as leis dos homens (dos Parlamentos) reflitam a Lei de Deus”. Esta afirmação pode ser exemplificada nos recentes casos de disputas entre setores da sociedade civil, notadamente da comunidade LGBTT e do movimento feminista com a bancada evangélica do Congresso Nacional. Demandas em torno de questões que envolvem leis concernente aos interesses de grupos homoafetivos e direitos reprodutivos têm sido impedidas de avançar por conta da ação de parlamentares ligados às igrejas pentecostalizadas.

Janine Trevisan (2015, p. 318) estudou as evidências da disputa entre pentecostais e o movimento LGBTT na campanha eleitoral presidencial de 2014, demonstrando “[...] a dificuldade de se acomodar demandas opostas quando a reivindicação de um segmento social exige a não concessão do direito reclamado pelo outro”. No entanto, Maria das Dores Campos Machado (2014, p. 185-186) argumenta que não se pode atribuir aos pentecostais toda a culpa pelo não avanço das pautas relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos, visto que a bancada evangélica, na legislatura 2011-2014, era apenas de 12 % da Câmara Federal. A autora observa ainda que, por conta de assimilações de argumentos científicos acerca do tema da sexualidade e da reprodução humana, há diferentes discursos acerca do tema no interior do próprio campo pentecostal. Aponta inclusive o surgimento de vozes dissonantes que começam a aparecer, questionando a centralidade dos temas morais na ação política de parlamentares evangélicos. Para a autora, “[...] os pentecostais vêm reconfigurando seus sistemas de valores e redefinindo suas formas de atuação em virtude dos processos culturais e sociais em curso na sociedade brasileira” (Machado, 2014, p. 185). Tese esta que ratifica os argumentos de Berger (2001), enfatizados por Mariz (2001), de que muitos movimentos religiosos são movidos por forças e interesses não religiosos.

A forte presença de grupos pentecostais e carismáticos na política brasileira tem, segundo Mariz (2006), um efeito ao mesmo tempo secularizador e dessecularizador. Com suas visões de mundo “bem encantadas e nada seculares”, a ação política destes grupos tem um efeito secularizador na medida em que contesta o monopólio da Igreja Católica. Porém, lutam na esfera da política e disputam o espaço público em busca de garantir parte de poder no Estado Nacional. Ou seja, se o catolicismo procura manter seu lugar de privilégio frente ao Estado, a ação política pentecostal é uma tentativa de utilização do aparelho estatal para atender aos interesses particulares de suas igrejas. “Os pentecostais ingressaram na arena política impelidos pelo temor de que a Igreja Católica estivesse disposta a tentar dilatar seus privilégios junto ao Estado brasileiro na Constituinte” (Oro, 2011 250).

Nesse sentido, pentecostais e carismáticos possuem uma relação utilitarista com a política, atuando no sentido de viabilizar suas demandas, assim como outros setores organizados da sociedade civil. Eles hegemonomizam legendas, como PSC - Partido Social Cristão (Assembleia de Deus) e PRB - Partido Republicano Brasileiro (Igreja Universal do Reino de Deus). Além disso, inserem-se em partidos consolidados, notadamente de centro e direita - como no caso dos políticos carismáticos católicos Salvador Zimbaldi que passou por PSDB e PTB e também Gabriel Chalita também dos quadros do PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira) e atualmente no PSB (Partido Social Brasileiro) - e atuam em forma de bancada para defesa dos temas de seus interesses, principalmente os de cunho moral.

A bancada evangélica, formada predominantemente por parlamentares de origem pentecostal, tem tido um crescimento quase que contínuo desde a década de 1980 (Freston, 1999). Houve ampliação de sua influência e capacidade de articulação desde 1989 com ápice em 2010 e consolidação em 2014. Há uma redução em 2006 em termos de número de eleitos, mas volta a crescer em 2010 (Campos, 2010), mantendo-se forte em 2014, conforme os números a seguir: 1982 – 12 deputados federais; 1986 – 33; 1990 – 23 deputados federais e 1 senador; 1994 – 32 e 5; 1998 – 49 e 2; 2002 – 59 e 4; 2006 – 30 e 2; 2010 – 63 e 3; 2014 – 67 deputados federais e 3 senadores (Tadvald, 2015, p. 262-263).

Ao sistematizar os dados da legislatura atual (2015-2018), Marcelo Tadvald (2015, p. 284) demonstra que a representação evangélica está de acordo com seu percentual na população brasileira: 22% de evangélicos e em torno de 15% de parlamentares eleitos. O marco da atuação evangélica na política foi a eleição presidencial de 2010 com uma mobilização impressionante deste segmento sociorreligioso. “O peso da religião e de questões de natureza moral e religiosa

sobre a esfera pública brasileira revelou-se de forma contundente nesta eleição” (Oro; Mariano, 2010, p. 22). Este cenário tem gerado uma série de análises da ação política dos evangélicos pentecostais na contemporaneidade. Para entender as perspectivas da laicidade no país é fundamental dialogar com esses estudos. Para esse debate, toma-se como referência as teses de Joanildo Burity (2006), que discutem a presença evangélica nas eleições majoritárias, complementando a análise de autores contribuintes com o debate sobre o tema, principalmente, Saulo Baptista (2014).

Em sua tese de doutorado sobre atuação política do movimento pentecostal, Baptista (2014, p. 292-293) enfatiza a ambiguidade dessa ação ao qual possui o exercício da dominação carismática, com lideranças autoritárias, centralizadas, manobristas; mas com capacidade de inclusão de setores marginalizados, promovendo elevação da autoestima dos fiéis. Ele destaca as contribuições que atores coletivos religiosos (notadamente da Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus) trouxeram para o processo de construção da frágil democracia brasileira (Baptista, 2014, p. 279). O autor aponta seis elementos para justificar sua versão acerca da ação política pentecostal: 1) estas religiões dão esperança e sentido à vida de seus fiéis; 2) são instituições com capacidade de mobilização cotidiana que produz senso de solidariedade e compromisso coletivo; 3) produzem a inclusão política de setores marginalizados, mesmo que a ação dos líderes não colabore com a perspectiva da participação cidadã; 4) a presença parlamentar de seus líderes reduziu, mesmo que timidamente, a presença dos capitalistas e do setor mais elitista no Congresso; 5) a presença no parlamento traz uma visão de mundo oposta à mentalidade “esclarecida” dos setores mais elevados da pirâmide social; 6) seus políticos aprenderam com a convivência democrática, mesmo incorporando as velhas formas de fazer política (Baptista, 2014, p. 293-294). Pelos motivos expostos, o autor defende que a democracia brasileira avança timidamente e amplia suas bases na mesma medida em que os pentecostais estão aprendendo mais com os erros do que com os acertos.

A questão que tem sido feita pelos cientistas sociais da religião e por setores da sociedade é se a presença da religião na política, notadamente a ação carismática e pentecostal, configura-se em ameaça à democracia. Há uma opinião geral no país de que a presença religiosa nas eleições é sinal de retrocesso na modernização. O ponto central diz respeito à manutenção da lógica de laicidade nas principais referências do alinhamento ideológico e eleitoral da população. Alguns elementos já foram destacados neste texto, mas para se pensar a condição atual da laicidade no Brasil é preciso responder à dúvida acerca da possível ameaça das religiões à consolidação de um Estado laico. Burity e

Machado procuram responder esta questão na coletânea intitulada *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil* (2006). Burity (2006, p. 198), em particular, procura problematizar a ideia de “voto evangélico” por meio da tese de que “[...] não há nenhuma evidência incontestada de que qualquer clivagem religiosa esteja colocada ou em vias de se afirmar na política brasileira”. Ideia esta reforçada pelos argumentos de Marcelo Camurça (2014, p. 50) de que a incidência da religião no espaço público tem sido pautada pelos instrumentos da democracia moderna e dentro da linguagem e dos meios republicanos.

Burity trabalha com três argumentos ao qual tem-se acordo no geral, porém, problematiza-os a partir de dados da realidade mais recente. O primeiro argumento é de que não há no horizonte da política brasileira a possibilidade de alinhamento evangélico com uma única tendência partidária ou ideológica. O autor faz um histórico do voto evangélico desde os anos 1990, mostrando que até 1989 votava-se predominantemente no PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro), mas que nas eleições majoritárias seguintes houve diferenciações partidárias, ou seja, uma pluralidade de alinhamentos eleitorais: 1989 (Collor), 1994 (FHC), 2002 (Lula).

Camurça (2014, p. 51) ressalta que os evangélicos tem se dividido entre as grandes polarizações eleitorais. Nas eleições de 2006, 2010 e 2014, por exemplo, os principais apoios ficaram entre as candidaturas ancoradas pelos blocos formados por PSDB e PT - Partido dos Trabalhadores (Oro; Mariano, 2010, p. 21). E Marcelo Tadvald (2015, p. 285) corrobora com esta ideia da segmentação dos evangélicos na política, observando em pesquisa sobre as eleições majoritárias de 2014 que “[...] seus integrantes têm pouco em comum além do segmento religioso e de algumas pautas particulares”, notadamente de cunho moral.

Apesar de concordar com a tese da identidade evangélica diferente do quadro partidário, argumenta-se que mesmo não havendo alinhamento com tendência partidária única, vota-se em geral nas candidaturas vitoriosas e, conseqüentemente, em setores da direita e centro. Portanto, evidencia-se um alinhamento ideológico dos evangélicos pentecostais, e pode-se incluir também os católicos carismáticos, com a perspectiva de manutenção do capitalismo enquanto macroestrutura societária.

A candidatura majoritária em 2014 do Pastor Everaldo (PSC) é um exemplo do pensamento que predomina entre as lideranças pentecostais. Apesar de não ter sido apoiado pela maioria dos evangélicos, sua candidatura explorou a identidade religiosa, conforme demonstra Rafael Gonçalves (2015), mas ampliou sua campanha para os temas principais da governabilidade, demonstrando seu perfil ideológico e alinhamento com os setores da burguesia. A candidatura

apresentou uma plataforma predominantemente liberal no que concerne à macroeconomia, com propostas de defesa do Estado mínimo em concordância com a concorrência do livre mercado.

O segundo argumento de Burity (2006, p. 198) é de que “[...] não há uma questão de natureza religiosa [...] que esteja recortando o espectro político ou que defina um agrupamento estável de vinculação religiosa no eleitorado”. Apesar de existir partidos articulados diretamente com os evangélicos, PSC e PRB, a atuação é em geral sem identidade permanente na política. Os líderes religiosos se dividem em diversos partidos, principalmente os com maiores viabilidades eleitorais. Machado (2014, p. 186) fala inclusive em pluralidade de discursos no próprio interior do pentecostalismo, conforme mostrou-se acima com relação às disputas com os movimentos LGBTT e feminista.

Entretanto, apesar das ponderações de Machado (2014), a bancada evangélica, isto é, as lideranças políticas pentecostais, têm se unido em torno dos temas morais - como a questão do aborto, casamento homoafetivo, pesquisas com células tronco, clones, temas sobre educação e identidade de gênero, entre outros - e seus posicionamentos tem sido majoritariamente de oposição a qualquer avanço que contemplem os interesses dos movimentos identitários em defesa de direitos individuais e coletivos de grupos marginalizados, como a comunidade LGBTT e mulheres. Eles têm conseguido barrar direitos destes setores com a ajuda de tendências conservadoras tanto religiosas, carismático por exemplo, como laicas, o que é o caso de alguns grupos tradicionalistas da elite econômica do país.

O terceiro e último argumento de Burity é de que a cultura política evangélica não destoa da população em geral. Esse segmento sócio-religioso não possui um projeto de conquista de poder, sendo a atuação na esfera política pautada pela lógica secular, pelo debate público. Emerson José Sena da Silveira (2008) demonstra a lógica da razão secular na ação política dos carismáticos e para Baptista (2014, p. 294) “Os políticos pentecostais não são melhores nem piores do que seus pares. Eles são semelhantes aos parlamentares de outras religiões e aos sem religião”.

Porém, Leonildo Silveira Campos (2010, p. 76), na análise da mentalidade política pentecostal impressa na ideia do “Governo dos Justos”, ressalta “[...] que há espaço para os políticos evangélicos caminharem ainda mais para o conservadorismo”. E Tadwal (2010, p. 84) defende que a justificativa de entrada dos pentecostais na política tem a ver com outra mentalidade, a de demonização do político no qual é necessária uma cruzada no campo para reestabelecer as leis de Deus.

Concorda-se com os argumentos expostos acima e enfatiza-se que a atuação pentecostal e carismática tem sido voltada para os interesses de suas instituições. Como exemplo, tem-se as barganhas e práticas clientelistas em torno de solicitações de concessão de rádio e TV para as suas igrejas. Um exemplo disso foi a atuação parlamentar do deputado carismático Salvador Zimbalde nos governos FHC, cujo alinhamento com o PSDB possibilitou a liberação de diversas concessões de rádio para comunidades de vida e grupos católicos em todo o país (Sofiati, 2012).

Diante do exposto, considera-se que o incremento da presença religiosa na esfera da política, notadamente no caso dos carismáticos e pentecostais, tem reconfigurado a perspectiva da laicidade no Brasil. O contexto de passagem do monopólio católico para a diversificação do cristianismo, com os evangélicos pentecostais e católicos carismáticos atuantes no espaço público, muda o cenário da discussão em torno da laicidade, cria novas perspectivas e nos coloca em uma situação de construção das referências do Estado com relação à liberdade religiosa e controle das atividades no mercado de bens de salvação.

Entende-se, por meio dos argumentos de Ricardo Mariano (2011, p. 253) acerca da noção de laicidade estatal, que a concepção religiosa de laicidade é, em geral, utilitarista e voltada para a introdução de conteúdos religiosos muitas vezes em desacordo com a dinâmica da laicidade. Ao discorrer sobre o papel do Estado no atual cenário de disputas de grupos laicos e religiosos, o autor afirma que:

A laicidade estatal no Brasil não somente não dispõe de força normativa e ascendência cultural para promover a secularização da sociedade e para assegurar sua própria reprodução, como tem sido acuada pelo avanço de grupos *católicos e evangélicos* politicamente organizados e mobilizados para intervir na esfera pública (Mariano, 2011, p. 254).

Em artigo no jornal *Folha de S. Paulo*, de 27/01/2013, Mariano problematiza a legislação brasileira no que diz respeito à normatização das religiões. Considerando que a Constituição garante a liberdade religiosa ao vetar a tributação de igrejas e templos e impedindo a obstrução econômica do funcionamento dos cultos, o autor avalia que ela está despreparada para lidar com a proliferação as “igrejas-empresas”:

A religião tocada como negócio ou atividade econômica está a demandar uma nova regulação pública do religioso, seja para privá-la de privilégios fiscais ou para obstar sua mercantilização, prática em tudo avessa aos fins visados e resguardados pela dispendiosa concessão estatal de isenção tributária.

Neste sentido, um dos principais desafios para o Estado, no que concerne às religiões, é avançar no debate em torno da normatização de suas atividades no sentido de manter a liberdade religiosa, com garantia das opções de adesões, na mesma medida em que os direitos de grupos laicos, como LGBTT e feministas, necessitam de consolidação por meio de políticas públicas.

Considerações finais

O sociólogo italiano Luca Diotallevi (2015, p. 19), em artigo recente para a revista *Debates do NER*, afirma que vivencia-se um contexto de relação de cooperação cada vez maior entre Estado e Igreja. O autor, que articula os conceitos de secularismo e laicidade, conforme Emerson Giumbelli (2015, p. 63), faz uma apurada análise acerca da presença religiosa no espaço público e sua intervenção na esfera política.

Em consonância com a lógica de articulação entre secularização e laicidade, neste caso numa perspectiva compreensiva, e seguindo as recomendações de Roberto Cipriani (2015, p. 101), da necessidade de se estudar situações concretas, visto que Estados laicos com liberdade religiosa também enfrentam problemas de desvios, remanejamentos e adaptações, este artigo procura interpretar o caso do Brasil à luz da conjuntura atual e sob a ótica de importantes cientistas sociais da religião.

A hipótese defendida é de que no país a laicidade é ainda uma ideia em construção, visto que nos localizamos em um cenário intermediário entre controle do Estado e atuação pública do religioso. A condição nacional é, de acordo com Giumbelli (2015, p. 65), de dupla influência em termos de laicidade estatal: a francesa, em que o Estado regula a presença pública das religiões; e a norte-americana, em que os indivíduos participam de forma pública das atividades de suas religiões.

Em diálogo com Diotallevi e tomando as análises de Jean Baubérot como referência o caso brasileiro, Oro e Petrograni (2015, p. 59) argumenta que não parece ter havido uma subordinação do religioso ao político no espaço público. Para ele, as esferas política e religiosa se comunicam e dialogam entre si, havendo uma instrumentalização mútua na atuação das religiões na política. Em artigo produzido em parceria com Mariano sobre as eleições de 2010, afirma que “[...] verificou-se uma instrumentalização mútua entre política e religião no Brasil e que os maiores grupos religiosos do país conseguiram pautar a agenda, o discurso e compromissos dos presidentiáveis” (Oro; Mariano, 2010, p. 37).

Corroborando com esta ideia, Camurça (2014, p. 58) defende que o resultado do discurso religioso na esfera pública é de “moralização da política” e não

de “confessionalização da política”. Carlos Procópio (2015, p. 226), ao analisar a atuação política de candidatos carismáticos nas últimas eleições, argumenta que há um movimento multiposicional no qual os políticos tendem a assumir sua identidade religiosa acompanhada da ampliação para outras dinâmicas identitárias importantes para a ação política.

Como apresentado neste texto, “[...] a ação pública dos grupos religiosos recorre às formas contemporâneas de intervenção cidadã”, porém em um contexto em que uma minoria de fiéis segue as orientações dos líderes religiosos (Camurça, 2014, p. 60-61). Entende-se que a laicidade no país é um processo em construção, cuja face tem se transformado na medida em que a ampliação da capacidade de intervenção política dos pentecostais, mesmo com o contrabalço carismático, relativiza ainda mais o monopólio católico e sua capacidade de se manter enquanto cultura religiosa predominante.

Em referência à análise de José Casanova (2004), da secularização como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas, ao considerar a lógica dos modelos plurais de secularização, do ponto de vista teórico, e o acirramento da disputa entre grupos religiosos e laicos, do ponto de vista da realidade nacional, compreende-se que o caso brasileiro de secularização relativa tende a se manter nesse status diante das análises e fatos apresentados neste artigo. Assim, a própria dinâmica da laicidade tende a continuar em uma situação de indefinição, cujos direcionamentos dependem da ação social dos grupos laicos e religiosos, mas principalmente destes últimos que protagonizam as esferas religiosa e política no Brasil.

Referências

- AUBRÉE, Marion ; LAPLANTINE, François. *La table, le livre e les esprits: naissance, évolution et actualité du mouve-social spirite, entre France et Brésil*. Paris: éd. J.C. Lattès, 1990.
- BAPTISTA, Saulo de T. C. Estudos sobre fundamentalismo evangélico e pentecostalismo em suas incursões pela política brasileira. In: SILVEIRA, E. S. da; SOFIATI, F. M. *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- _____. A dessecularização do Mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, 21 (1), abr., Rio de Janeiro: ISER, p. 09-23, 2001.
- _____. *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard Éditions, 2001b.

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BURITY, Joanildo A.; MACHADO, Maria das D. C. *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2006.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. O complicado “Governo dos Justos”: avanços e retrocessos no número de deputados federais evangélicos eleitos em 2006 e 2010. In: *Debates do NER*, Ano 11, n. 18, p. 39-82, 2010.
- CAMURÇA, Marcelo A. Seriam as religiões no Brasil atores legítimos ou espúrios na arena pública e no jogo político? In: ORO, A. P.; TADVALD, M. (Org.) *Circuitos religiosos: pluralidade e interculturalidade*. Porto Alegre: CirKula, 2014.
- CASANOVA, José. Religiones públicas em um mundo global. *Iglesia Viva*, n. 218, abril-junio, 73-86, 2004.
- CIPRIANI, Roberto. Além da dimensão institucional, ou melhor, o papel do indivíduo na diátribe entre a laicidade e a liberdade religiosa. *Debates do NER*. Ano 16, n. 27, p. 95-111, 2015.
- DIOTALLEVI, Luca. O sentido e o problema do “separatismo moderado”: por uma contribuição sociológica à análise da religião no espaço público. *Debates do NER*. Ano 16, n. 27, p. 19-48, 2015.
- FRESTON, Paul. Protestantismo e democracia no Brasil. In: *Lusotopie*, Paris, Kathala, p. 329-340, 1999.
- FRIGÉRIO, Alejandro. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. In: *Tempo Social*, v. 20, n. 2. São Paulo: USP, nov., p. 17-39, 2008.
- IANNACONE, L.; FINKE, R.; STARK, R. Deregulating religion: the economics of church and state. In: *Economic Inquiry*, 35, p. 350-364, 1997.
- IBGE (2002) *Censo demográfico brasileiro de 2000*. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 05 out. 2015.
- IBGE (2012) *Censo demográfico brasileiro de 2010*. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 05 out. 2015.
- GIUMBELLI, Emerson. Toda separação é uma relação. In: *Debates do NER*. Ano 16, n. 27, p. 63-69, 2015.
- _____. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.
- GONÇALVES, Rafael B. A candidatura de pastor Everaldo nas eleições presidenciais de 2014 e as metamorfoses do discurso político evangélico. *Debates do NER*. Ano 16, n. 27, p. 323-348, 2015.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Moral sexual e ação política dos pentecostais. In: ORO, A. P.; TADVALD, M. (Org.) *Circuitos religiosos: pluralidade e interculturalidade*. Porto Alegre: CirKula, 2014.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, v. 11 n. 2. Porto Alegre, pp. 238-258, 2011.

- _____. Legislação é despreparada para lidar com religião-negócio. *Folha de São Paulo*, Caderno Poder, 27 jan., 2013.
- MARIZ, Cecília L. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião & Sociedade*, 21 (1), abr., RJ: ISER, p. 25-39, 2001.
- _____. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- NEGRÃO, Lísias N. Nem “Jardim encantado”, nem “clubes dos intelectuais desencantados”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, out., v. 20, n. 59, p. 23-36, 2005.
- _____. Trajetórias do sagrado. *Tempo Social*, v. 20, n. 2. São Paulo: USP, nov., pp. 115-132, 2008.
- ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Civitas*, v. 11 n. 2. Porto Alegre, pp. 221-237, 2011.
- ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, Ano 11, n. 18, p. 11-38, 2010.
- ORO, Ari Pedro; PETROGNANI, Claude. A laïcité em questão: um comentário a um texto de Luca Diotallevi. *Debates do NER*. Porto Alegre, Ano 16, jan-jun, 2015, p. 51-61.
- PACE, Enzo. Comentários ao texto de Luca Diotallevi. *Debates do NER*. Ano 16, n. 27, p. 85-96, 2015.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. S. (Org.) *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo, Paulus, 2004.
- PORTIER, Philippe. A articulação do político e do religioso nas democracias contemporâneas: uma diálogo com Luca Diotallevi. *Debates do NER*. Ano 16, n. 27, p. 85-96, 2015.
- PROCÓPIO, Carlos E. P. Quando a religião fica perto da política: o caso dos candidatos apoiados pelo catolicismo carismático nas eleições de 2014 no Brasil. In: *Debates do NER*. Ano 16, n. 27, p. 199-232, 2015.
- RIBEIRO, Jorge C. *Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários*. São Paulo: Olho D'água/FAPESP, 2009.
- ROSADO-NUNES, Maria J. O catolicismo sob o escrutínio da modernidade. In: SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, Luís M. S. (Org.) *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos*. São Paulo, Paulus, 2004.
- SILVEIRA, Emerson J. S. Terços, “Santinhos” e Versículos: a relação entre católicos carismáticos e a política. In: *REVER*, São Paulo, v. 8, p. 54-74, mar., 2008.
- SILVEIRA, João P. P. Tradução, mercado religioso e novidade religiosa: considerações sobre a Seicho-No-Ie no Brasil. In: *Anais do 25º Congresso Internacional da SOTER*. Belo Horizonte: SOTER/PUC-MG, v. 1. p. 757-773, 2012.

- SOFIATI, Flávio M. *Religião e juventude: os novos carismáticos*. 2ª ed., São Paulo, Ideias & Letras / FAPESP, 2012.
- . Ethnography of Catholic Youth Group: Dialogues and Experiences of Faith. *Sociology Study*, v. 4, p. 103-116, 2014.
- . Tendências Católicas: perspectivas do cristianismo da libertação. *Estudos de Sociologia*, v. 14, n. 26. Araraquara-SP: UNESP, p. 121-140, 2009.
- TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. In: *Debates do NER*. Ano 16, n. 27, p. 259-288, 2015.
- TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 17-35.
- TREVISAN, Janine. Pentecostais e movimento LGBT nas eleições presidenciais de 2014. *Debates do NER*. Ano 16, n. 27, p. 289-321, 2015.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- . *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2002.
- . *Economia e Sociedade*. Vol. I. Brasília: Ed. UnB 1991.

Recebido em: 23/05/2015

Aprovado em: 08/06/2015

Como citar este artigo:

- SOFIATI, Flávio Munhoz. Perspectivas da laicidade no Brasil contemporâneo. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 327-350.

Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II

Reginaldo Prandi¹

Renan William dos Santos²

Resumo: Por ocasião do quinquagésimo aniversário da conclusão do Concílio Vaticano II, o artigo procura mostrar como a religião muda para responder a demandas impostas pela mudança social, econômica e política. Considerando o caso brasileiro, são analisados os movimentos católicos das Comunidades Eclesiais de Base e da Renovação Carismática em oposição ao crescimento evangélico pentecostal. O artigo é focado na orientação da conduta, participação política e secularização.

Palavras-chave: Mudança religiosa; catolicismo e mudança social; religiões evangélicas e mudança social; secularização; religiões na política.

Religious change in secularized society: Brazil 50 years after the Second Vatican Council

Abstract: *On the occasion of the fiftieth anniversary of the conclusion of the Second Vatican Council, this article seeks to show how the religion changes to respond to demands imposed by social, economic and political change. Considering the case*

1 Departamento de Sociologia – Universidade de São Paulo (USP) – Pesquisador do CNPq – São Paulo – Brasil – rprandi@uol.com.br.

2 Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade de São Paulo (USP) – São Carlos – Brasil – apoio: CAPES e FAPESP (Processo n. 2015/02123-8) – renan_william.santos@hotmail.com

of Brazil, this paper analyses the Basic Ecclesial Communities and the Catholic Charismatic Renewal as Catholic movements opposed to Pentecostal and Evangelical growth. The article is focused on conduct orientation, political participation and secularization.

Keywords: *Religious change; Catholicism and social change; Evangelical religious and social change; Secularization; Religions in politics.*

Eppur si muove. Apesar de tudo se move.

Galileu Galilei, murmurando, diante do tribunal da Santa Inquisição, logo após abjurar a teoria de que a Terra se movia em torno do Sol. Roma, 1633.

1

O ano de 2015 marca meio século da conclusão do Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965. Muita coisa mudou no transcurso desses 50 anos. Tanto o catolicismo como o conjunto das religiões no Brasil passaram por transformações, experimentaram inovações, sofreram perdas e conheceram avanços.

Além das denominações evangélicas, que agregam as igrejas históricas e as pentecostais, muitas outras religiões vieram compor, ao lado do catolicismo, um quadro de diversidade religiosa que o Brasil nunca antes experimentara, ao qual se somam o pequeno mas expressivo conjunto das religiões afro-brasileiras e o contingente crescente dos sem religião. O país entrou no Século XXI com religiões, denominações, facções e movimentos religiosos que sequer poderiam ser imaginados ao fim do Vaticano II. Mas a mudança no âmbito da religião não se fez sozinha. O Brasil experimentou profundas transformações sociais e econômicas, mudanças que acabaram por se impor e orientar os rumos da religião. A sociedade mudava, a religião seguia atrás.

Nas três décadas que precederam o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica, que era religião da quase totalidade dos brasileiros, vinha perdendo, nas mais diferentes partes do mundo, muito de seu antigo poder como fonte de orientação da conduta e se deixando enfraquecer como instituição capaz de influir na constituição das sociedades e nos destinos das nações. Hegemônica na América Latina e em muitos países da Europa, a igreja pouco se apercebia das novas formas de pensar e agir que ganhavam espaços na vida de seus seguidores, o que levava, como aconteceu no Brasil, antigos católicos para outras religiões,

algumas surgidas nesses novos tempos. Cada vez mais, ter uma religião passou a significar, para o fiel, fazer uma escolha. A religião de cada um não era mais, necessariamente, aquela da família em que se nascia.

2

Começemos bem antes do Concílio. Num período que vai aproximadamente da segunda Grande Guerra até os anos 1970, o discurso católico que buscava modular a orientação dos fiéis nas coisas do dia a dia foi adotando modelos de ação, valores e motivações cada vez mais próximos de um saber que não tinha mais como fonte a religião, suas tradições e escrituras, mas sim o conhecimento proveniente dos novos achados científicos, pedagógicos e filosóficos. Outra influência decorria das interações derivadas das novas formas de organização social, das novas relações de produção e da participação crescente da mulher no mercado de trabalho (Prandi, 1975).

Vale a pena lembrar o que são esses valores religiosos católicos de que estamos falando, incutidos pela socialização em uma família católica tradicional e reforçados pela educação religiosa, pela participação em grupos e entidades voltadas para a prática da religião, e divulgados por seus veículos de propaganda.

Os valores religiosos católicos têm como fonte a doutrina e preceitos fundados no Evangelho e na tradição, que também fornecem explicações religiosas do mundo. Deus, em última instância, é o provedor da ordem e do direito, e a conduta cristã deve ser pautada pela observância de suas leis. Daí decorre, também, a idealização do passado e o apego a valores tradicionais, refletindo uma ética reforçada pela memória da presença histórica do catolicismo na formação da sociedade brasileira (Prandi, 2008).

Em oposição a esses, os valores científicos, que pouco a pouco substituíram os valores religiosos ou passaram a dividir com eles a orientação da conduta em diversas esferas da vida social, resultaram do desenvolvimento das ciências e sua vulgarização. Como ocorre também em outras áreas da cultura, verificou-se paulatina incorporação pela religião de explicações científicas, adotando-se inclusive seus jargões. Isto não significa, no entanto, que a explicação científica seja sempre tomada em seu sentido preciso.

Outra classe de valores que passaram a competir crescentemente com os valores religiosos nesse período pode ser chamada de valores práticos ou utilitários, que levam em consideração os melhores meios para garantir a sobrevivência na vida diária.

Tais componentes científicos e utilitários que se imiscuíram no discurso católico são indícios inequívocos de sua secularização. Seu uso pela religião decorreu do enfraquecimento da validade do sentido estritamente sacral na orientação dos fiéis nas diferentes esferas sociais do comportamento. Ambos estão afinados com mudanças sociais que se davam independentemente ou apesar da religião.

Nesse processo de mudança, que marca o esvaziamento do catolicismo no período, a razão para a ação e sua direção passava a depender menos do que ensinava a religião tradicional e mais do que se compreendia a partir do conhecimento atualizado, ainda que com certa banalização, dos fenômenos físicos, psíquicos e sociais produzidos cientificamente, assim como da orientação política e econômica. No próprio processo de legitimação da sociedade, a religião vai deixando seu espaço para dar lugar às ciências sociais. A sociologia, a economia e a história explicam agora a sociedade melhor que qualquer religião. Explicam, inclusive, a religião.

O mesmo se dava com as recomendações de como agir. Em caso de doença, em vez de reza e promessa, remédio; em caso de infelicidade no casamento, procura de ajuda psicológica em vez de resignação; em dificuldades financeiras, busca de melhorias no emprego e empenho em melhor habilitação em vez de conformismo e submissão aos desígnios divinos. Claro que a oração e os sacramentos não foram abandonados como complemento para atingir um fim, mas simplesmente, cada vez mais, não bastavam por si sós: era preciso agir de acordo com o que o conhecimento moderno não religioso disponibilizava, estabelecendo-se regras de comportamento extraídas de um modelo de conduta moderno, de caráter profano ou dessacralizado. Ganharam destaque as pautas de conduta que lançavam mão dos conceitos psicológicos de liberdade, sinceridade, compreensão, confiança, paciência, atenção, igualdade, amor, segurança, naturalidade, colaboração, punição e reforço (Prandi, 1975). Obviamente, os ecos da orientação religiosa ainda se faziam presentes em vários momentos da vida social. Cada vez mais, porém, em menor volume, e em meio a uma diversidade de outras vozes.

Tudo isso pode parecer extemporâneo, mas lembremos que estamos falando de mudanças ocorridas na orientação da conduta num período de três décadas que antecedem a conclusão do Concílio Vaticano II. Note-se que ainda não se falou aqui em democracia e cidadania, pela simples razão de que não eram temas tratados nem pela religião nem por outra instituição qualquer da época. Num futuro pós-conciliar esses serão assuntos caros à religião católica, numa de suas experiências mais secularizadas: as comunidades eclesiais de base.

Importa, portanto, reter dessa contextualização do período pré-conciliar o fato de que o catolicismo, como vimos, precisou assumir para seu discurso aquilo que diziam a ciência e outras instituições não religiosas. Quando, pois, os sociólogos afirmam que vivemos num mundo secularizado, sua afirmação tem por base uma sociedade que se transforma e obriga a religião a acompanhá-la, retirando dela muitas de suas antigas atribuições e privilégios. É a sociedade secularizada, isto é, que não depende mais da religião para se manter coesa, organizada e em movimento, que induz a religião a mudar.

3

O Concílio Vaticano II significou exatamente a reação da igreja a essa perda de influência. Tratava-se de enfrentar as mudanças sociais em curso para tentar recuperar a capacidade de influência no mundo e, ao mesmo tempo, encontrar uma justificativa para essa posição enfraquecida.

No fim de 1961, o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II, vigésimo primeiro concílio da Igreja Católica. Iniciado em outubro do ano seguinte, foi encerrado, já no papado de Paulo VI, em dezembro de 1965, 50 anos atrás. Nem propor novos dogmas, nem condenar heresias faziam parte dos objetivos desse concílio. Pretendia-se, sim, estabelecer uma reflexão sobre os tempos atuais e sobre a própria igreja, adaptando a doutrina eclesial para que ela pudesse responder às questões do nosso tempo e do mundo moderno. Tratava-se de atualizar a velha instituição católica, promover sua adequação a um mundo que já não se via refletido nas doutrinas da religião e que se afastava cada vez mais de sua orientação. Era preciso promover o que se chamou *aggiornamento* da igreja, fazer seu *update*, atender a uma necessidade de mudança que já se fazia anunciar no pontificado de Pio XII, a quem João XXIII sucedeu.

Pio XII, papa durante e após a segunda guerra mundial, teve que lidar, além dos problemas da guerra, com drásticas mudanças políticas, sociais e econômicas, e avanços tecnológicos e científicos em âmbito mundial. Ao mesmo tempo em que percebia a necessidade de buscar novos rumos, Pio XII também se preocupava com possíveis desvios modernizantes que poderiam resultar do trabalho de teólogos católicos progressistas empenhados na construção de uma nova doutrina. Enquanto o Vaticano se mantinha nesse impasse, o mundo mudava muito rapidamente e a igreja ficava para trás: era o sentimento de muitas lideranças e críticos católicos que ansiavam por uma adequação aos novos tempos. Como consequência, houve a formação de vários movimentos que buscavam uma nova evangelização (Camargo, 1971; Bonato, 2014). De todo modo, não se

podia mais ignorar a perda de influência geral da igreja, quer em termos de política internacional, quer no cotidiano da ação pastoral diocesana e paroquial. Sem mudanças urgentes, amplas e responsáveis, a igreja não teria como enfrentar o mundo moderno. Era preciso se reaproximar do mundo que escapava pelos vãos de seus dedos.

Com o Concílio, promoveram-se as mudanças rituais que buscariam essa reaproximação da religião com os fiéis. Por exemplo, a missa passou a ser rezada na língua vernácula em vez do latim; o sacerdote passou a celebrar de frente para a os fiéis; as vestes sacerdotais foram simplificadas e o uso obrigatório a batina abolido em lugar público não religioso; ampliou-se a participação dos leigos mesmo em ritos de alta sacralidade, como ministrar a eucaristia; aboliu-se o jejum da Quaresma e a exigência do véu para as mulheres nas cerimônias; as imagens dos santos foram tiradas dos altares (por pouco tempo); substituiu-se a confissão auricular pela coletiva; homens e mulheres deixaram de ter espaços separados dentro da igreja; e muito mais. Evidentemente, muitos católicos não gostaram dessas modificações e um novo cisma, sem maiores consequências, aconteceu, com os chamados tradicionalistas, mais tarde excomungados.

Mas o mais importante se deu no âmbito doutrinário. O Concílio reconheceu o direito à liberdade religiosa e a importância da participação dos leigos; a necessidade de convivência com outras religiões e de diálogo inter-religioso; admitiu a importância da contribuição da ciência para o bem-estar humano e o bom desenvolvimento da sociedade; orientou as sociedades contemporâneas para a busca da justiça e paz; salientou a crescente falta de harmonia entre o crescimento econômico e o desenvolvimento integral dos povos e indivíduos. Abria-se, assim, a porta para a preocupação de natureza política com os oprimidos e marginalizados, e não mais a de natureza assistencial. Tal porta seria cruzada mais tarde pelos membros das comunidades eclesiais de base.

É bem verdade que muitas conquistas alcançadas com a realização do Vaticano II foram depois abandonadas nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI, mas seu legado abriu na igreja um enorme espaço para a preocupação com a opressão econômica e a necessidade de os mais pobres se organizarem para lutar por seus direitos sociais, econômicos e políticos.

Os documentos oficiais do Concílio, entre os quais se destacou a constituição *Gaudium et spes* (Concílio, 1966), favoreceram o estudo da teologia pastoral; incentivaram o surgimento de novos programas de catequese e novas pastorais com preocupações sociais; dinamizaram a revisão dos estudos teológicos e redirecionaram a formação de sacerdotes. Fez-se, enfim, do mundo social o centro

da preocupação de bispos e padres, sobretudo na América Latina e outras regiões pobres do planeta. A teologia da libertação e suas comunidades eclesiais de base resultaram disso tudo.

Mas para chegarmos até os anos 1970, quando a igreja ocupava, por meio da teologia da libertação, das comunidades eclesiais de base e outros movimentos, um lugar privilegiado entre os novos conjuntos de atores sociais que procuraram se fazer ouvir e atuar no silêncio e na escuridão política a que a ditadura militar mantinha o Brasil atado (Sader, 1988), é preciso recuar no tempo. Voltamos para um Brasil que deixava de ser um país rural para acompanhar uma população que se transferia em massa do campo para a cidade. Com ela, a busca de novas oportunidades de trabalho proporcionadas pela industrialização se encontraria com uma nova religião feitinha de encomenda para os recém-chegados: a religião pentecostal.

4

Em 1940, cerca de 70% da população brasileira vivia no campo. Esse número caiu sistematicamente década a década, ano a ano, até atingir os 15% dos dias de hoje, cifra equivalente à maioria dos países desenvolvidos. Somente entre 1960 e o fim da década de 1980, deixaram o campo em direção às cidades cerca de 43 milhões de pessoas, nada menos que metade da população urbana de 83 milhões recenseada em 1980 (Brito, 2006). O grosso da migração tinha como ponto de partida o Nordeste e o estado de Minas Gérias e se dirigia principalmente para cidades grandes e médias do Sudeste.

Não se tratou de simples transferência da população do campo para a cidade: o país produtor de matérias-primas e bens agrícolas de exportação industrializou-se. O campo abandonou velhas relações de produção baseadas no trabalho familiar e adotou o trabalho assalariado, com o trabalhador agora residente na cidade. Os bairros rurais desapareceram ou perderam importância social, o mesmo acontecendo com antigas formas de sociabilidade, solidariedade e práticas religiosas ali predominantes (Queiroz, 1973; Cândido, 1964).

Viver hoje na roça não é muito diferente do que viver na cidade, mas quando esse “êxodo rural” aconteceu, o velho modo de vida rural ainda se mantinha. O migrante encontrava na cidade melhores condições de vida e meios de lazer e informações que não conhecia. Basta lembrar que a energia elétrica ainda não chegara ao campo. Sua vida melhorava, mas ele se confrontava com muitas necessidades desconhecidas e com um novo modo de se relacionar com o mundo. A nova experiência incluía também um novo estilo de religião.

Prevalencia na zona rural da época um catolicismo rústico marcado por grande identificação entre os valores e as normas da religião com os da sociedade e por intensa associação da vida social às atividades religiosas. Rezas coletivas substituíam as missas e celebrações conduzidas por um padre, ausente nesse catolicismo. No centro da crença estavam os santos, com apelo a suas intervenções mágicas na lavoura e na vida dos crentes; o culto aos mortos ocupava lugar importante na ritualística popular; havia sensível diferença entre os ideais masculinos e femininos de conduta; e a concepção da vida envolvia uma atitude fatalista e a esperança providencialista (Camargo et alii, 1973: 41-57; Queiroz, 1968, Monteiro, 1974).

A religião católica que o migrante encontrou na cidade era diferente em muitos aspectos. A participação era muito mais formal, com a obrigação de assistir à missa celebrada pelo padre, em latim, e de cumprir os ritos de passagem; ainda que houvesse certo número de festas católicas, o grosso do lazer, diversificado e caro, se dava longe da religião; e o protagonismo do fiel na prática da celebração era bem menor. Na esfera da intimidade, diferentes instituições não religiosas proviam, de modo inteiramente dessacralizado, respostas, explicações e intervenções anteriormente oferecidas pela religião tradicional (Camargo, 1971; Camargo et alii, 1973: 58-77).

Ao ingressar na força de trabalho urbana, o migrante era inserido em uma nova classe social: o novo proletariado industrial, não somente de formação recente, mas em franca expansão. Nesse novo contexto, o migrante se juntou ao trabalhador que chegara antes dele e também conheceu a experiência sindical, participação, contudo insuficiente para dar conta de todos os problemas de reconstrução de sua identidade, das suas muitas questões da intimidade e do seu trato com as coisas do sagrado. Nem todos, inclusive, tiveram acesso à experiência sindical, sobretudo as mulheres, ocupadas especialmente no serviço doméstico.

Na grande cidade, vingavam duas opções antagônicas de religião que puderam certamente ajudar o novo cidadão a encontrar essas novas identidades, comunidade e referência para a vida. Numa espécie de processo de inclusão ao mundo urbano, as novas formas de religiosidade se ofereciam aos trabalhadores que chegavam e aos que já estavam havia tempo na cidade, mas que se sentiam abandonados por um catolicismo que se esvaziava. Uma dessas opções era o movimento das comunidades eclesiais de base, católico, nascido da opção preferencial pelos pobres assumida pela Igreja latino-americana depois do Concílio Vaticano II. A outra consistia em diferentes denominações do ramo pentecostal, presente no país havia muito tempo e em constante diversificação e crescimento.

Na segunda metade da década de 1970, quando as comunidades de base estavam no auge, os pentecostais já representavam quase metade do conjunto dos evangélicos ou protestantes. Dessa época para cá, as comunidades de base minuíram até perder importância, tendo seu lugar de destaque na cena católica ocupado pelo movimento de renovação carismática, a RCC, enquanto os pentecostais se dividiram, dando origem a um novo ramo muito próspero e influente, os chamados neopentecostais. Mas no período de que estamos tratando, as duas alternativas que importavam são as primeiras: as comunidades de base, católicas, e as igrejas pentecostais, evangélicas. Mais adiante chegará a vez dos neopentecostais e dos carismáticos.

5

Para os trabalhadores assalariados mal remunerados, nada melhor que uma religião que desqualificava o dinheiro e desdenhava as benesses que ele podia comprar. Para os que chegavam do campo, em primeira ou segunda geração, desenraizados de sua cultura, isolados na cidade grande, dividindo com cidadãos mais antigos que não dispunham de outras referências que o próprio trabalho, sob o qual, aliás, não exerciam nenhum tipo de controle, o pentecostalismo se ajustava como uma luva. Conformava-os com sua situação econômica e revestia seu modo de vida limitado de verdadeiro caminho virtuoso, senão heroico, trilhado em nome de Deus. A religião sacralizava sua pobreza.

Esse pentecostalismo veio reformular completamente o caráter das igrejas protestantes históricas já presentes no país, como a luterana, a presbiteriana, a metodista e outras denominações desse protestantismo chamado de imigração e missão (Mendonça, 2008). Em termos doutrinários, as igrejas pentecostais se distinguem das evangélicas históricas pela crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo (Mariano, 1999:10). Pregam que Deus é tão atuante hoje quanto no passado, intervindo nos mais diversos assuntos aqui da Terra, por meio dos dons concedidos pelo Espírito Santo e em nome de Jesus Cristo. O mundo seria, portanto, atravessado por intervenções sobrenaturais, muitas das quais em favor dos devotos. Para obter favores divinos seria preciso, antes de mais nada, ser digno deles e os pedir a Deus com fé.

Da vertente pentecostal participavam, como pioneiras, a Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus; a seguir, vieram a Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, Deus é Amor, dentre outras. Todas elas, e de forma mais acentuada as pioneiras, eram religiões com uma forte ética ascética de rejeição de mundo (Souza, 1969).

As religiões têm como pressuposto fundamental a ideia de que o mundo tem um sentido, que as coisas que acontecem aqui têm um significado (Berger, 1985: 70; Weber, 1980: 263). Ao se deparar com um mundo onde a angústia é geral e imerecida, essa população de conversos de que estamos tratando aprendia com as religiões pentecostais que sua penúria era uma mera etapa de provação que teria a devida compensação em um outro mundo. O sofrimento passava, dessa maneira, a ter um significado, algo que tirava seu teor irracional e aleatório.

Se, portanto, a aflição é constitutiva da vida terrena, nada que exista nela pode interessar ao fiel. Quanto maior sua fé, maior deveria ser sua rejeição a este mundo e suas ilusões. Rejeição esta que, no entanto, não é contemplativa. Ao “fugir deste mundo”, o fiel pentecostal não passa a fazer uma introspecção em busca de Deus, por meio da meditação ou outros meios místicos. Ao contrário, a rejeição pentecostal do mundo é ascética: o fiel deve ser como um monge vivendo fora do mosteiro. Hábitos regrados, austeridade e renúncia à busca de qualquer propósito nesta vida que não seja para engrandecer o nome de Deus.

O sofrimento, apesar da bondade divina, é explicado como decorrência da ação do Demônio e como consequência dos pecados dos homens. A teodiceia pentecostal, portanto, é dualista (Weber, 1980: 267; 1982a: 318-22). Deus criou o homem para viver num paraíso, sem dores nem sofrimentos, mas, ingrato e inconsequente, o homem cedeu às tentações e se corrompeu. Provou do fruto do conhecimento e por isso foi expulso do paraíso, onde reinava a ordem e tudo fazia sentido, condenado agora a encarar a irracionalidade do mundo. Para o pentecostalismo clássico, sobretudo nesse período, o mundo é o lugar do pecado, do Diabo, da perdição. Aqui, debaixo do Sol, tudo é vaidade (Eclesiastes 1:2). Nada há de bom que possa interessar ao fiel no mundo. Essa rejeição do mundo, tal como acontece em outras religiões, acaba por criar uma tensão com as demais esferas da vida social: a econômica, a política, a intelectual, a estética e a erótica, em pontos e em graus distintos (Weber, 1980). E dessas tensões emergem muitas das restrições comportamentais impostas aos fiéis pentecostais.

Não importa para esse fiel andar na moda, estar bonito, dar-se cuidados corporais e estéticos, como a prática da malhação, tatuagem e depilação, usar maquiagem e adornos. Assistir à novela é aprender costumes que não convém a um servo de Deus. Embriagar-se ou usar drogas é conspurcar a morada divina, além de dar mal testemunho. Um aparentemente inocente cuidado de higiene com as unhas e os lábios pode ser uma temível vaidade. Música, só se for para louvar a deus. A praia, a piscina, festejos como o Carnaval, festas de falsos deuses e falsas religiões, tudo isso deve ser rejeitado, em favor da frequência exclusiva à igreja.

A conduta do fiel pentecostal deve ser orientada, portanto, apenas no sentido de servir e glorificar a Deus. Usar o tempo para o que não seja estritamente essencial à sobrevivência é deixar de seguir esse propósito. Sair para o trabalho, necessário ao sustento de si e da família, requer cuidados especiais: trabalhar implica, em geral, o contato com ambientes, pessoas e costumes muitas vezes impróprios para um servo de Deus, obrigado pelas injunções da vida a circular nesse meio, mas essa presença, ainda que temerária, é legítima enquanto o fiel se mantiver atento ao cuidado de sua retidão. Os ganhos advindos do trabalho, contudo, devem ser destinados apenas à manutenção essencial do fiel e sua família, sem luxos, e à doação para a igreja, em geral na forma de dízimo. O mesmo dinheiro que permite acessar os bens essenciais à manutenção da vida é, quando copioso e mal-usado, a chave que abre as portas do território do pecado.

Esse ideal sectário de vida pregado pelas igrejas pentecostais, com toda a força, sinceridade e capacidade de convencimento que caracterizam as seitas, na concepção weberiana da palavra (Weber, 1982b: 360-70), explicita uma postura radical e dura de oposição ao consumo. A sociedade de consumo é o reino da perdição, e o cristão tem que se manter longe, muito longe disso tudo, em termos objetivos, em desejos e expectativas. Não podia haver ideologia melhor para legitimar o sistema econômico vigente, cujo crescimento, lastreado pelo autoritarismo da ditadura militar, tinha como um dos mecanismos de acumulação capitalista o arrocho salarial. Realmente, “as teodiceias são sempre sociodiceias” (Bourdieu, 2011a: 49), isto é, justificam a estrutura social ao mesmo tempo em que explicam os desígnios divinos. Afinal de contas, a visão pentecostal era muito adequada ao momento em que a economia pagava salários baixos, apesar de elevadas taxas de crescimento anual, e impedia, pelo uso da força, as greves e demais formas reivindicativas de aumento salarial e de melhores condições de trabalho (Singer et alii, 1981). Essa religião conformista, ajustada a um mundo que pedia muito do trabalhador em troca de pouco, não era evidentemente a religião da maioria dos trabalhadores pobres, mas sua presença crescente nesse meio foi suficientemente emblemática, sobretudo porque era nesse meio social que as igrejas pentecostais arregimentavam seus novos seguidores, como ainda acontece. Enquanto isso, a maioria católica, especialmente a classe média, uns mais outros menos, seguia sua vocação consumista crescente, mostrava-se mais liberal que os pentecostais em relação aos costumes e se fazia surda às orientações católicas capazes de contrariar suas práticas, ávida por modismos e benefícios materiais e culturais da modernidade.

Não há dúvida que o pentecostalismo, ainda que minoritário, foi uma fonte importante de orientação da conduta nos anos que vão da década de 1950 à de 1980, competindo com as alternativas de relativo sucesso, que apontavam para um outro jeito de pensar e agir: o espiritismo kardecista, a umbanda e o candomblé (Arribas, 2010; Fry, 1975; Prandi, 2005, 2013). O que marcou muito a presença pentecostal foi o modo eficiente como a modelagem do comportamento de seus seguidores se exprimia até mesmo na forma como eles se apresentavam em público, facilmente reconhecíveis, prontamente apontados como “crentes”, que faziam questão de destoar do resto no modo de se vestir, tratar da aparência, se expressar em gestos contidos e em palavras de beatitude explícita. De todo modo, não se pode descartar que essa religião pode ter servido como fonte de um estilo de vida ideal que facilitou a exploração do trabalhador numa época de vozes caladas e liberdades pequenas.

6

Mas nem tudo era conformismo no domínio das religiões. Da proposta pós-conciliar da igreja latino-americana em se colocar no mundo como instituição empenhada em recuperar seu poder de influir na sociedade, mas agora assumindo uma posição em favor dos trabalhadores, dos pobres e dos marginalizados, surgem as comunidades eclesiais de base e a teologia da libertação, que as legitimava ideológica e teologicamente. Se pensarmos numa moeda, temos aqui a face oposta do pentecostalismo, em quase tudo.

No país sob ditadura, os partidos se achavam submetidos e tolerados dentro de limites que o governo autoritário estabelecia, o espaço para a política era contido e vigiado, a censura controlava os meios de comunicação e as artes. A universidade era vista como suspeita, professores eram vigiados, processados e aposentados compulsoriamente. A tortura era praticada sistematicamente nas prisões políticas, os sindicatos estavam imobilizados e suas lideranças muitas vezes eram fantoches do poder. Nada de greves, de protestos organizados, de movimentos e manifestações públicas contra o sistema.

Foi nesse cenário que a Igreja Católica assumiu, aceitando a atuação de leigos, o papel de ser “a voz dos que não têm voz”. Os bispos da chamada ala progressista da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil à frente do povo oprimido, marcaram sua posição com um documento que fez época, pelo conteúdo e por seu título mais que emblemático “Eu ouvi os clamores do meu povo”, que repetia palavras ditas por Deus a Moisés segundo o Êxodos (3:7). As CEBs, as comunidades eclesiais de base, vieram no rastro deixado pelos

movimentos do catolicismo internalizado, que pressupunha uma tomada de consciência sobre os valores católicos assumidos, assim como a reflexão sobre práticas desenvolvidas a partir deles (Camargo, 1971). Muitos dos líderes leigos do novo movimento haviam participado de sindicatos rurais e ligas camponesas (Bastos, 1984), do Movimento da Educação de Base (Wanderley, 1984) e da Ação Católica (Dale, 1985).

Espalhadas sobretudo pelas periferias das cidades, com algumas unidades no campo, as comunidades eclesiais de base se propunham a dotar o povo oprimido de uma consciência social capaz de refletir sobre o papel do trabalhador na sociedade, com ênfase em práticas que permitissem a ele dar vazão à sua voz, organizar-se para lutar por seus direitos, e buscar, à luz da religião, a transformação da sociedade de exploração numa sociedade justa e solidária. A batalha fundamental era evidentemente contra o pecado, mas o pecado estava na exploração do homem pelo homem; o Diabo era enxergado na dominação burguesa, no lucro, na extração da mais-valia. Não haveria como superar o pecado sem a abolição da sociedade de classes e do capitalismo. O mundo tal como existia deveria ser rejeitado. Mas não se tratava de fugir dele, de se manter à parte: era preciso estar no mundo e transformá-lo, mudar suas estruturas.

Embora movimento de leigos, as comunidades eclesiais eram pensadas e orientadas pela hierarquia católica, que nelas enxergava um meio dinâmico e inovador de reavivar a vida religiosa e recuperar para a igreja um espaço que ela vinha sistematicamente perdendo para outras religiões e para o desinteresse pelas coisas de Deus por parte da população inercialmente católica. O inverso das comunidades estava na ditadura, identificada com a injustiça social, o desrespeito aos direitos humanos, a censura, a perseguição política, a tortura, a prisão e a morte. Sob influência de um marxismo acadêmico vulgarizado, o pecado era social e sua fonte se chamava capitalismo (Macedo, 1986; Prandi; Souza, 1996; Scherer-Warren, 1990).

As comunidades se reuniam para rezar sob a liderança de padres, freiras, agentes de pastoral e líderes leigos, com grande presença das mulheres. Na liturgia simples, realizada em igrejas ou capelas paroquiais, associações de moradores, salões sindicais, onde quer que fosse, sempre havia espaço para depoimentos e relatos que tratavam das lutas e da militância nas diferentes frentes de combate por mais dignidade, direito e justiça (Benedetti, 2001; Mariz, 2001). Muito se ensinava e se aprendia sobre este mundo e os caminhos para torná-lo digno do homem e de Deus. Os santos desses católicos eram os mártires abatidos pela ditadura, nas lutas sindicais e pela terra: santos sindicalistas, seringalistas, donas de casa, estudantes.

Evidentemente, as CEBs não agradavam a todos, e muitos católicos, senão a maioria, mantinham-se distantes. Seus teólogos eram acusados pela teologia conservadora de uso indevido de ideologias não religiosas e até mesmo antirreligiosas, como o marxismo. E nem tudo estava resolvido no interior das comunidades. Não havia, por exemplo, espaço para tratar das questões da intimidade. Assuntos como divórcio, aborto, homossexualidade, liberdade sexual, infidelidade conjugal e temas correlatos ficavam de fora, como no modelo que orientava o católico tradicional urbano.

No pentecostalismo clássico, como vimos, as relações pessoais, de amizade, afetivas, eróticas e de qualquer outro tipo deveriam, na medida do possível, se dar no interior da comunidade religiosa. O ideal era viver apartado das tentações carnis. Política nem pensar. Rejeitava-se o mundo e não se pensava em transformá-lo. No catolicismo das comunidades eclesiais de base dava-se o contrário. Os adeptos da teologia da libertação se organizavam em grupos para daí se expandir para o mundo, visando a sua transformação, usando preferencialmente para isso a prática política iluminada pela fé. A ideia de comunhão com o sagrado passava, antes de mais nada, pela formação de um fiel apto a se pensar não como um indivíduo isolado que apela para Deus, mas como parte de um sujeito coletivo que assim se constitui para experimentar a presença de Deus. O ator social que permitia a referência à sacralidade era o grupo, a comunidade. O indivíduo contava pouco (Pierucci; Prandi, 1996: 93-105).

Na segunda metade da década de 1980 as comunidades eclesiais de base foram se esvaziando. De um lado, a redemocratização do país reabriu os canais convencionais para a participação política, novos partidos políticos surgiram, movimentos de reivindicação se institucionalizaram em organizações não governamentais, o estado de direito foi se recompondo. Novos movimentos não religiosos surgiram para disputar com a religião o direito de definir o que era certo e o que era errado. Partidos importantes nas décadas seguintes ainda levavam a marca de origem das comunidades, mas rapidamente esse sinal se apagou. A missão estava completada.

Do outro lado, o Vaticano, sob o papado de João Paulo II, tratou de se livrar do movimento. A política de restauração conservadora empreendida pelo alto controle institucional da Igreja desautorizou a teologia da libertação, proibiu seus teólogos mais importantes de exercer atividades didáticas, disciplinou seminários que formavam quadros afinados com a pastoral popular, fez uma nova divisão territorial de dioceses que diminuiu o poder de bispos progressistas, nomeou novos bispos conservadores e apoiou a condução a cargos importantes nos órgãos de representação episcopal de lideranças não afeitas às recentes

inovações teológicas (Della Cava, 1985; Prandi; Souza, 1996). Recentemente, o papa Francisco deu mostras de reconciliação do Vaticano com a teologia da libertação ao receber em audiência o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, um dos pais do movimento (Gutiérrez, [1971] 1983; Löwy, 2000: 253-5), e promover a beatificação de dom Oscar Romero, arcebispo salvadorenho, mártir do movimento. Mas agora, pode-se dizer, “Inês é morta”.

Ao conjunto de forças voltadas para o desmantelamento das comunidades eclesiais de base e à sufocação da teologia da libertação, somaram-se a crise da utopia política de transformação radical do mundo resultante do fim do socialismo no Leste Europeu e da perda de importância do paradigma marxista nas ciências humanas, que de certo modo ajudava a embasar o pensamento católico de esquerda. O novo contexto político apontava na direção de mudanças democráticas que refaziam esperanças e expectativas. Viviam-se tempos de uma nova república, de uma nova vida partidária, numa economia que se globalizava, alimentando a ilusão de que tudo seria diferente. Era hora, evidentemente, das religiões predominantes, em disputa pela hegemonia nessa nova sociedade, mostrar também uma nova cara.

O declínio do catolicismo das comunidades eclesiais de base abriu espaço para a renovação carismática católica, em que o primado do coletivo politizado foi substituído pela revalorização da intimidade sacralizada do indivíduo. No âmbito evangélico, as igrejas pentecostais fundadas no princípio da rejeição ascética do mundo se viram lado a lado com novas irmãs dispostas a aceitar o mundo naquilo que ele podia oferecer de satisfação material e intelectual. A posição contrária à política partidária é repensada por algumas igrejas pentecostais. Surgem as igrejas do chamado neopentecostalismo, que adotam, promovem ou se deixam influenciar por uma nova orientação do cristão em sua relação com o mundo, concebida pela teologia da prosperidade. Hora de mudar!

7

Com o declínio da teologia da libertação e das comunidades eclesiais de base, o interesse por uma atuação política direta e transformadora por parte dos católicos, ou daquela fração envolvida ideologicamente com essa teologia, se esvai. Agora, no lugar do coletivo, da assembleia, da organização popular, outro sujeito toma assento, ou melhor, recupera sua antiga posição: o indivíduo. A Igreja abandona o grupo organizado para a ação no mundo social e político e passa a se interessar tão somente pela pessoa, pelo indivíduo, que busca na oração, ainda que feita em grupo, sua própria salvação e solução de seus interesses

e problemas, sejam físicos, financeiros ou espirituais, que dizem respeito apenas a ele, à sua família e aos entes queridos mais próximos.

De origem norte-americana, a renovação carismática nasceu, no fim dos anos 1960, de um grupo que se reunia para rezar na cidade de Pittsburgh, preocupado em reavivar a fé e despertar a religiosidade de que sentia falta. Seus membros experimentavam o contato com o Espírito Santo, caro aos pentecostais. Mas, uma vez aceito numa paróquia católica, o grupo original fortaleceu sua identidade católica e se expandiu rapidamente como tal. O movimento logo chegaria ao Brasil.

Assim como acontece em marcantes passagens bíblicas, os carismáticos se apresentaram como irmãos das comunidades de base, porém antagonicos, disputando a primogenitura, o mesmo espaço, a mesma terra para arar, plantar e colher. Os carismáticos se dizem igualmente filhos do Concílio Vaticano II, que foi a iniciativa mais importante da Igreja no século XX e que ainda representa a vontade de mudança mais significativa e de maior prestígio do catolicismo contemporâneo.

A igreja, que no início apoiou com alguma restrição a teologia da libertação como caminho de inserção na modernidade, não demorou em fazer sua escolha em favor dos carismáticos. A teologia da libertação recebeu forte reprimenda papal logo no segundo ano do governo de João Paulo II. O papa escreveu aos bispos do Brasil alertando que a Igreja não deveria se envolver com questões sociais em detrimento de sua missão especificamente religiosa (Prandi, 1998: 31).

A igreja sabia perfeitamente que, ainda que o movimento das comunidades de base e a teologia da libertação fossem expressivos em número de seguidores, padres, freiras e bispos envolvidos, além de internacionalmente prestigiosos como modelos religiosos de intervenção social, o catolicismo continuava velozmente perdendo fiéis para as denominações pentecostais. Isso era indício, para o Vaticano, de relativo fracasso das comunidades, cujo discurso mais afastava do que atraía os católicos desinteressados da política, que representavam a maioria. Sobre essa fuga de católicos pobres e trabalhadores do catolicismo tradicional para as igrejas pentecostais, sem mostrar interesse pelas comunidades eclesiais, o então arcebispo de São Paulo, o cardeal dom Paulo Evaristo Arns, pilar dessa experiência pastoral de evangelização social, costumava responder que o que interessava era a qualidade dos que ficavam e não a quantidade dos que se iam. Mas a Igreja central não pensava assim.

Deixar de lado a preocupação social e cuidar das coisas da alma foi o mote que levou adiante a renovação carismática, enquanto o país já se aparelhava democraticamente para tratar das coisas deste mundo sem a ingerência da religião.

A renovação carismática surgiu, assim, como um movimento de dupla reação: para dentro do catolicismo, em oposição frontal aos católicos da teologia da libertação; para fora, competindo com os pentecostais por seguidores e por maior legitimidade social (Prandi, 1998).

Movimento igualmente de leigos, apoiados em paróquias e outras organizações católicas, os carismáticos se reúnem em grupos de oração em que fazem a louvação com cânticos e preces, depoimentos e sessões de cura milagrosa. Com o tempo, conquistaram paróquias e impuseram seu próprio estilo emocional e festivo de celebrar a missa, para desgosto de católicos não carismáticos. Isso obrigou muitas paróquias a celebrar em separado missas para uns e outros.

Suas características principais os aproximam muito dos pentecostais: centram a vida religiosa na esfera da intimidade, exercendo duro controle moral no âmbito da família, dos costumes, da sexualidade, desinteressando-se especialmente dos problemas coletivos; e também dão grande importância aos dons do Espírito Santo, especialmente os dons de cura, de profecia e da glossolalia. O momento épico da celebração carismática é marcado quando os crentes falam em línguas estranhas, reproduzindo simbolicamente o episódio bíblico de Pentecostes, quando, sete dias após a Ascensão de Jesus, o Espírito Santo desceu sobre apóstolos reunidos no Cenáculo, e eles falaram línguas estrangeiras, que lhes permitiriam pregar o Evangelho para todos os povos (Atos 2:1-11).

O dom da cura divina também aproximou os carismáticos dos pentecostais. Reintroduziu-se no catolicismo uma prática abandonada desde o momento em que a Igreja entregou à medicina a responsabilidade de curar, embora a prática sistemática do milagre continuasse tolerada sob intensa vigilância, em certos lugares próprios, os santuários milagrosos. No catolicismo o milagre é a marca da santidade, ainda exigida, na maioria dos casos, na beatificação e canonização dos santos da Igreja. De todo modo, o milagre não era mais para qualquer um e em qualquer lugar. Mas voltou a ser com a renovação carismática. Pelo menos três características, porém, estabeleceram fronteiras bem demarcadas entre carismáticos e pentecostais: o culto fervoroso a Nossa Senhora, o apego à Eucaristia e a fidelidade ao papa.

Com o tempo, a renovação carismática se diversificou, dividindo-se em facções internas, algumas mais rígidas na disciplina moral, outras mais festivas e menos restritivas. Criaram-se canais de rádio e televisão, produziram-se veículos de mídia; todo um comércio de bens e serviços voltados aos carismáticos e demais cristãos ganhou espaço no mercado consumidor (Carranza, 2000). Livros de autores carismáticos entraram para as listas dos mais vendidos.

Surgiram os padres cantores, campeões de vendagem de gravações e vedetes televisivas (Souza, 2005).

A intimidade dos grupos de oração extravasou, em datas especiais, para os grandes espaços dos estádios de futebol. O catolicismo, em muitas paróquias, viu uma festa com muita animação e emoção. Finalmente, depois das sisudas e reservadas comunidades eclesiais de base, o catolicismo atual conhecia a aproximação com Deus, com alegria, extroversão, transe e regozijo religioso. Mas nada de liberalização do sexo nem de direitos modernos relativos à vida íntima, sexual e reprodutiva (Pierucci, 1978). Manteve-se uma moralidade tão estreita e repressiva quanto antes, ou até mais, como se a religião não fosse capaz de cruzar essa linha, o que já foi categoricamente desmentido por outras religiões no Brasil e fora dele (Prandi, 2005). Mas em seu aparente silêncio a maioria católica tradicional, que ainda forma a maior parte também da população brasileira, continuava a se comportar orientada por uma vasta gama desses “direitos modernos” ou a não se preocupar com isso. Como já diria o ditado: quem cala, consente.

8

No conciso roteiro que estamos seguindo, a imagem do Brasil refletida no horizonte das religiões continuou a mudar e provocar mudanças. Desde a instituição da República laica, por temerem a supremacia restritiva de uma religião única, as mais diferentes religiões minoritárias defendiam um estado que garantisse seu direito de existência, ainda que isso implicasse em garantir também a existência de suas concorrentes. É o paradoxo do sectarismo religioso, talvez a marca do Diabo de que Deus não consegue se livrar. Especialmente no período da Guerra Fria, o regime republicano laico e politicamente conservador também servia como ferramenta para afastar outro perigo que sempre rondava as religiões: o comunismo. Regimes totalitários de esquerda nunca favoreceram religião alguma, é uma certeza histórica. As religiões sabiam disso.

Com a queda do muro de Berlim e o desmonte dos regimes do Leste Europeu, os temores do retrocesso em relação à liberdade de culto e do comunismo parecem ter perdido sentido simultaneamente, assim como se enfraqueceu a ideia de luta de classes. A ciência da mais-valia e da acumulação do capital, assim como a noção do trabalho produtivo como único meio de produção real da riqueza, perderam sua antiga hegemonia no campo acadêmico. Com a globalização, a mercadoria perdeu sua pátria: pode ser agora fabricada em qualquer lugar do planeta, no todo ou em partes. O que conta é sua circulação, que continua a reter a marca da geografia. Um produto pode ser brasileiro ou americano ou

alemão, não importa em que lugar ou lugares do planeta tenha sido produzido. Quem compra e quem vende e em que quantidade definem agora as ondas de crescimento e as crises econômicas.

Assim, no momento econômico em que os serviços e o comércio suplantaram a produção industrial na produção da riqueza do país, o valor atribuído à classe trabalhadora produtiva, o velho proletariado, acabou sendo reduzido. Poucos continuam a pensar o proletariado como o sujeito da história e a luta de classes como seu motor, conforme a teoria marxista (Marx; Engels, [1848] 2012).

Nesse processo de mudança ideológica, em momentos de crise econômica, o consumo passou a ser visto como mecanismo mais importante do que a produção para repor o país em seu curso regular de progresso e desenvolvimento. Consumir era a condição fundamental para sair da crise. Reiteradas vezes autoridades da nação conclamaram o povo a consumir para evitar a queda nas vendas e o conseqüente fechamento de empregos na indústria, no comércio e em tudo mais. Na imagem do país, o consumo tomou o lugar do trabalho como componente de estabilidade econômica e garantia da ordem social. Programas sociais foram instituídos com sucesso para inclusão dos mais pobres no mercado consumidor e ampliação da circulação de mercadorias.

A velha visão de trabalho produtivo que fundamentava a imagem da sociedade lastreava também o pressuposto de uma religião. Logo, se a primeira se tornava obsoleta, a segunda se via forçada a acompanhá-la para não perder o rumo da história. Era chegada a hora de o pentecostalismo acompanhar as mudanças sociais em curso, o que implicava rever sua tradicional rejeição ao consumo. Tratava-se de encontrar uma nova forma de se inserir na sociedade. Ao pentecostalismo que se antevia como instituição de sustentação axiológica da nação num futuro próximo, a nova forma de inserção revelava-se ainda mais imperativa. O Brasil estava de braços abertos para receber a teologia da prosperidade, que marcará o perfil dessas novas igrejas nascidas do infundável processo de diversificação das igrejas evangélicas.

Em paralelo a essas mudanças econômicas, agora no domínio da política, o momento da abertura democrática, em que as regras de convivência seriam reescritas numa nova Constituição, representou para os evangélicos um chamado irrecusável: hora de enfrentar o velho temor de ser excluído e de criar os mecanismos legais de sobrevivência na nova ordem. Essa tarefa vai ser assumida por alguns ramos do pentecostalismo tradicional em conjunto com uma nova vertente evangélica: os neopentecostais.

Os neopentecostais são uma derivação direta desse dilema encarado pelos pentecostais clássicos que não se viam mais na posição de se mostrar tão

sectários em relação ao novo contexto brasileiro. Após a redemocratização, que se juntava às promessas da sociedade de consumo e às ofertas de lazer e entretenimento massivamente difundidos, o pentecostalismo clássico só conseguiria manter a unidade e impermeabilidade de suas comunidades de santos ao preço de aumentar ainda mais seu afastamento do mundo, que mais sedutoramente do que nunca se oferecia a seus fiéis. Algumas igrejas pentecostais já vinham se mostrando mais propensas a se adaptar à sociedade, sobretudo na área dos costumes, o que se devia em grande parte à adesão a essa religião de setores das classes médias. Afinal, a adesão à religião por diferentes estratos sociais implica sempre no surgimento de diferentes necessidades religiosas (Bourdieu, 2011b: 84). A imagem do crente sisudo, fora de moda no modo de se vestir e de se pentear, sempre com sua Bíblia debaixo do braço e disposto a converter quem quer que fosse, já ia se apagando mesmo nos estereótipos que marcavam negativamente a visão que a maioria católica alimentava em relação aos pentecostais.

Tais mudanças ou projetos de mudar encontraram amplo respaldo doutrinário com a chegada dos Estados Unidos da teologia da prosperidade e sua adequação às igrejas brasileiras. Segundo a teologia da prosperidade, Deus é bondoso e criou os prazeres do mundo para serem desfrutados por seus seguidores; basta apenas que o fiel deles “tome posse”. Tendo como fonte de inspiração o movimento não religioso estadunidense denominado Novo Pensamento, que ensina que saúde, sucesso, prosperidade e felicidade podem ser alcançados por meio do poder da mente, a teologia da prosperidade prega que o crente pode alterar a realidade por meio da palavra proferida com fé (Mariano, 1999: 153; Marques, 2013: 2). Essa teologia legítima, assim, o direito de todos ao acesso a qualquer bem e serviço produzido na sociedade. O consumo torna-se, portanto, teologicamente coerente com a religiosidade. Mais que isso, tudo pode ser alcançado; basta pedir com fé, estabelecer pactos com Deus e dividir seus ganhos com a igreja.

Ambas com origem no Novo Pensamento, a teologia da prosperidade, base doutrinária do neopentecostalismo, religião que atua especialmente entre as camadas mais pobres e menos escolarizadas da população (Mariano, 2013), e a literatura de autoajuda, destinada por sua vez a camadas sociais médias e mais escolarizadas, partilhavam “a crença de que pensamentos as palavras são capazes de transformar o mundo ao redor e ensinam procedimentos pretensamente capazes de submeter a realidade externa aos desejos humanos” (Marques, 2013: 12). Segundo essa teologia, o sucesso depende de uma relação contratual com o divino: Deus tem obrigações a cumprir para com o fiel. Passa a ser comum adesivos exibidos em automóveis em que se lê: “Deus é fiel”, numa clara inversão

de ordem da máxima que perdurou por dois milênios de que o homem deveria ser, ele sim, fiel a Deus.

Portanto, na visão neopentecostal, apoiada na teologia da prosperidade “o crente está destinado a ser próspero, saudável e feliz neste mundo” e “o principal sacrifício que Deus exige de seus servos [...] é de natureza financeira: ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas com alegria, amor e desprendimento” (Mariano, 1999: 44). A oferta financeira à igreja é um ato de fé, que comprova a certeza do devoto nos poderes de Deus para lhe devolver multiplicado. A própria valorização dessa forma de sacrifício financeiro em detrimento de tantos outros possíveis mostra a afinidade dessa forma religiosa com a moderna sociedade de consumo. Nascida e crescida em meio pobre, essa religião foi capaz de arrematar segmentos das classes médias, contando com políticos, empresários, artistas e atletas, alguns de renome, outros em decadência. De todo modo, emblemas midiáticos de algum tipo de sucesso. Isso ajudou na aproximação do mundo.

Uma nova religião também implica, como se espera, uma nova gama de comportamentos: hoje existem, “além de bares, vídeos e videogames evangélicos, modelos atores, atletas, jogadores de futebol, surfistas, cowboys, lutadores de ‘vale tudo’ e até rockeiros de Cristo” (Mariano, 1999: 195). O mundo vai se abrindo para esses fiéis na mesma medida em que vai se “evangelizando”. Está tudo bem agora assistir à novela, pois a história retratada é inspirada em algum episódio da Bíblia. Não há mais nenhum problema em ouvir um rock pesado, ou um batidão, pois suas letras também louvam ao Senhor. Uma tatuagem não é mais necessariamente uma marca do Demônio, pois pode muito bem conter um versículo bíblico. No carnaval, desfila-se num bloco evangélico. Na praia, faz-se um sarau com cânticos de louvores. No plano íntimo, o prazer sexual, antes tratado com desconfiança, passa a ser visto como uma das coisas boas da vida: ajuda a manter e estimular a vida conjugal. Deus, agora, mais aproxima que separa os evangélicos do mundo.

Como consequência dessa acomodação neopentecostal ao mundo apagam-se diversas ênfases das tradições pentecostais anteriores, como a pregação apocalíptica, que por si só já indicava o desprezo por este mundo e o direcionamento das expectativas para o sobrenatural; o ascetismo, que implicava o abandono tanto do consumo como a busca do lucro para obtê-lo; a rejeição ao conhecimento teológico, pois toda sabedoria só provinha de Deus e de suas revelações sobre como interpretar as escrituras sagradas; e, por fim, o que mais nos interessa nessa nossa narrativa: deixava-se de atribuir uma carga negativa à participação ativa dos fiéis na política.

Dessa forma, seria o neopentecostalismo a “primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo” (Mariano, 1999: 36). O mundo agora é assunto também do fiel neopentecostal, e ele quer participar de suas estruturas de poder, influenciando assim suas orientações. Juntando esse propósito ao intuito evangelizador, o neopentecostalismo investe pesado nos meios de comunicação. Centenas de estações de rádio e emissoras de TV, ou espaços nas mesmas, passam a ser ocupados pela “pregação da palavra de Deus”, e não mais para a difusão de maus costumes e falsos ídolos. Apoiada na teologia da prosperidade, vale para o plano político, assim como para o do consumo, a máxima de que os fiéis, “em vez de implorar, devem decretar, determinar, exigir, reivindicar, em nome de Jesus” (Mariano, 1999: 154).

A primeira presença efetiva dos pentecostais na política se deu na Assembleia Constituinte, entre 1987 e 1988. Motivava-os, em primeiro lugar, o temor de uma possível volta da hegemonia política da Igreja Católica, com seus privilégios institucionais que cerceavam a liberdade religiosa. Em segundo lugar, cabia aos “irmãos” enviados à Constituinte evitar que fossem aprovadas as pautas em defesa dos homossexuais, dos comunistas, das feministas, da liberalização do aborto, do uso de drogas, e de quaisquer outros temas contrários à moral cristã, a qual deveria, a todo custo, ser incorporada na Constituição (Pierucci, 1989; Freston, 1993).

É após essa incursão que esses evangélicos descobrem uma ótima maneira de assegurar os direitos de liberdade de crença já conseguidos e conquistar mais benefícios para suas igrejas, como concessões de rádio e TV, isenções fiscais, relaxamento da lei do silêncio, dentre outras vantagens (Pierucci; Mariano, 1992). Mas o principal fenômeno resultante dessa atuação pública foi a experiência de que, a partir da política, seria possível combater melhor tudo que há de “perverso” na sociedade, ao invés de tentar se isolar.

Tanto para os neopentecostais quanto para algumas das denominações pentecostais mais antigas que também foram influenciadas em maior ou menor grau pela teologia da prosperidade, não será muito problemática a justificava para circular nesse espaço “profano” da política. Afinal, a política pode ser um meio de “tomar posse” das benesses que Deus pôs no mundo e de derrubar as barreiras que procuram deter o avanço evangélico. Já para as vertentes pentecostais clássicas, para as quais, como vimos, o mundo é o lugar da perdição, a atuação política passa a se justificar pelo fato de que, no mundo moderno, eles simplesmente não poderiam viver mais isolados da sociedade externa, saindo de suas comunidades apenas para o trabalho. É preciso circular fora da casa de Deus. Denominações que insistem em se opor a essa orientação estão sujeitas a uma série de perdas, como a deserção de membros que saem para tomar parte

em denominações mais abertas, ou que simplesmente abandonam a religião, o que se dá principalmente entre a parcela jovem de fiéis, que não suportam o sufocamento crescente e capilar que lhes é imposto para que não sejam contaminados pelo mundo.

Em termos concretos, um adolescente evangélico, nos dias de hoje, é posto em contato com uma gigantesca diversidade de informações e possibilidades de formação e de relacionamentos que escapam completamente do âmbito e do controle religioso. Pelo *smartphone* participa das redes sociais e com um simples comando de voz acessa tudo que se possa imaginar em termos de erotismo e sexualidade. É preciso, portanto, mudar este mundo com o qual seus fiéis estarão, inevitavelmente, em contato. Ou isso ou se isolar completamente.

9

O ingresso dos pentecostais na política não se deu apenas por sua iniciativa. Lideranças e devotos proeminentes foram, de fato, à arena pública em busca de favores, direitos e privilégios para si e em prol da difusão da “verdade de Deus” ao mundo, mas também foram procurados por políticos e partidos interessados no voto evangélico, e assediados por governantes preocupados em se manter no poder. Pastores e lideranças pentecostais souberam vender bem seu peixe: o rebanho de fiéis ofertado como rebanho político. Em troca de votos que poderiam ser obtidos a partir de uma suposta fidelidade dos fiéis às recomendações eleitorais de seus pastores, os mais diversos acordos puderam ser selados entre igrejas, partidos e governos (Mariano, 2009). Interesses de ambos os lados ajudam a explicar o ingresso dos evangélicos na política, em uma inovação participativa que lhes rendeu legitimidade interna e externa (Campos, 2002).

Mas cabe olhar mais de perto essa interface entre o voto religioso e a política partidária, sobretudo no que diz respeito à formação no Congresso Nacional da frente parlamentar evangélica, uma junção suprapartidária e supradenominaçional de congressistas evangélicos. O fato é que essa frente só vota em bloco quando se trata de barrar o avanço de propostas que possam retirar vantagens institucionais das religiões ou que visem aprovar leis progressistas consideradas contrárias à moralidade evangélica. Pode-se até conseguir tal intento por meio de alianças, trocas e até chantagens eleitorais. Mas ainda estamos longe da situação em que uma frente como essa possa fazer das religiões evangélicas o farol da política contemporânea, como foi o catolicismo dos velhos tempos.

A própria existência da frente evangélica, inclusive, atua em favor da permanência e até do avanço da secularização. A coexistência de diferentes religiões

no Congresso, que depende da liberdade de crença, gera situações inusitadas. Por exemplo, a denúncia por parte dos evangélicos de que o acordo entre a República brasileira e a Santa Sé, assinado pelo presidente Lula em 2008, feria os princípios da laicidade do estado brasileiro. Isso é para garantir que nenhuma confissão religiosa se sobreponha sobre as outras que os próprios parlamentares religiosos apelam à laicidade ou secularização estatal, isto é, ao princípio de que o estado deve permanecer neutro em matéria de religião.

A alardeada participação crescente dos evangélicos na política partidária, que a cada dia parece mais se consolidar, poderia significar o domínio pela religião das pautas e votações no Congresso. Mas nada é tão simples assim. Os evangélicos nem conseguiram impedir o acordo com a Santa Sé, nem lograram, com o não avanço do projeto da chamada “lei geral das religiões”, estender às denominações evangélicas as vantagens concedidas ao catolicismo. Realmente, sua atuação muitas vezes inibe pautas e projetos de lei e emperra a execução de certas políticas públicas que possam ter a marca da modernidade (Costa, 2014), mas isso qualquer grupo de interesse faz.

Vivesse Galileu em nosso tempo, talvez ele repetisse, a respeito da modernização brasileira, sua frase maior, dessa vez em alto e bom som: “*Eppur si muove*”. Mas que se move, se move. Quando se trata de comportamentos e direitos que a sociedade já aceitou como uma conquista histórica, a lei formal pouco pode fazer no sentido de inverter o rumo das coisas. Diante da resistência de casas legislativas em aceitar mudanças que já ganharam o mundo e a maioria dos cidadãos brasileiros, os próprios tribunais de mais elevado nível se vêm obrigados a intervir a favor da mudança, deixando os legisladores a ver navios.

Sendo assim, quando temas como aborto, casamento de pessoas do mesmo sexo e coisas do gênero deixarem de ser as bandeiras referenciais da atividade legislativa pentecostal e os legisladores religiosos passarem a trabalhar em projetos de lei sobre tecnologias agrícolas mais condizentes com a vontade de Deus, expansão de indústrias evangélicas e mercados cristãos, extração de petróleo bento, regulação fraterna do câmbio monetário, composição de currículos teológicos para as universidades públicas, incentivo restrito à arte sacra, batismo do pré-sal, instituição de uma santa censura, e assim por diante, quando tudo passar a ser pensado em consonância com uma suposta vontade divina, e não mais em termos estritamente sociais, econômicos, políticos e científicos, aí sim estará na hora de se falar em dessecularização.

A bancada evangélica na Câmara Federal é de fato grande, quase um quinto dos deputados, mas tem que se compor com os restantes quatro quintos, que, apesar da falta de vínculo formal com qualquer religião, com raras exceções, têm

em comum a socialização numa cultura condizente com valores do catolicismo mais ajustados às condições atuais de vida na sociedade secularizada e que, de modo geral, tendem a defender interesses de eleitores desejosos de mudança e modernidade. É nesse convívio que os evangélicos também vão aos poucos mudando, como mudam as próprias religiões diante do mundo em movimento.

Os católicos sempre estiveram na arena política, como maioria que representava a maioria. Hoje, cerca de três dezenas de deputados podem ser identificados como católicos, mas quase nenhum teve sua candidatura lastreada por qualquer paróquia, diocese ou movimento católico. Em primeiro lugar são políticos, depois católicos. Muitos defendem os mesmos velhos e batidos temas, se opondo à legalização do aborto, à união conjugal de pessoas do mesmo sexo e adoção de crianças por eles, combatendo a legalização da eutanásia, os métodos contraceptivos e o erotismo. A julgar por resultados de pesquisas de opinião, a maioria da população brasileira também se opõe a essas práticas que os deputados religiosos rejeitam, mas que se tornam cada vez mais habituais e aceitas na realidade cotidiana. Os católicos explícitos unem-se circunstancialmente aos evangélicos, mas votam com seus partidos nos temas de interesse nacional. Não seria forçoso afirmar que esses católicos minoritários estão na política porque querem, sua religião não precisa deles, enquanto os evangélicos estão na política porque precisam, a religião que os elege ganha, com eles, mais liberdade, visibilidade e proximidade do poder terreno.

Podemos pensar a religião como um time que disputa com outras equipes alcançar as mesmas metas. Se pensarmos que o jogo em questão tem por fim estabelecer as regras que disciplinam a vida num mundo partilhado por todos, é fácil saber quem são, hoje, os times que disputam com a religião esse campeonato: a ciência, a tecnologia, a produção industrial, os serviços, a educação, os movimentos sociais não religiosos, as agências governamentais, a moda, a família com suas novas feições, o mercado, a publicidade, as artes, o erotismo...

É possível imaginar um tempo no passado em que a religião estava à frente da maioria de seus competidores, alguns deles sequer existindo na época. Aos poucos cada um foi tomando para si espaços em que a religião dominava. Passaram a dividir influência com ela ou tornaram-se os únicos donos do pedaço. O que caracteriza nosso tempo é que, no Ocidente, todos esses times avançaram muito em sua influência no dia a dia. Mas os times não jogam apenas contra a religião, jogam também entre si. Dentro de cada time, o que inclui a religião, também há disputa entre os jogadores pelas melhores posições, de onde podem ditar a regra que o time deve defender. Os interesses são os mais díspares e é necessário pôr ordem no jogo.

É no exercício da política partidária, com suas casas legislativas, e às vezes com o aporte de tribunais maiores, que se faz a mediação entre as disputas, estabelecendo-se, pela vontade da maioria, quais regras devem ser cumpridas, que time vence, qual é a lei. As decisões nunca são definitivas, pois nenhuma regra se sustenta por muito tempo. A sociedade sempre cria situações inusitadas que demandam regulamentação não prevista. Os campeonatos se repetem a cada temporada. A religião só pode sobreviver, isso é, continuar a ter alguma influência na orientação do que fazer, se tomar parte no jogo. Pode ficar de fora, mas corre o risco de não ser mais consultada para nada, ou deixar sua torcida recolhida num mundo à parte, nos seus estádios, fora da competição, apartada do mundo.

A religião que deseja influir no que seja o projeto de uma sociedade contemporânea pode se ver, portanto, compelida a entrar na disputa política, tornando-se um ator social entre outros. Não há outro caminho possível, a não ser apelando para a guerra religiosa, que hoje é mais comum em territórios não secularizados. Ou recorrendo ao terrorismo, que parece igualmente improvável entre nós. Aderir à política partidária, ainda que tardiamente e não completamente, representou um passo imenso dado pelas denominações pentecostais na direção da sociedade secularizada. Trata-se, evidentemente, de recuperar o terreno perdido, elegendo representantes, formando partidos e estabelecendo alianças com outros times. Aprendendo, enfim, a jogar o jogo democrático. Um jogo secular, em que dizer que “foi Deus quem quis assim” não tem a menor eficácia.

Do seu lado, recusando aceitar o destino de perdedor, o catolicismo procura se fazer ouvir no debate internacional de um tema hoje considerado fundamental para o destino da humanidade, a política do meio-ambiente. Com sua carta encíclica *Laudato sí: sobre os cuidados da casa comum* (2015), o papa Francisco busca ocupar de novo para a Igreja Católica um assento privilegiado no juízo do mundo, um novo *aggiornamento*. Nada mal para o aniversário de 50 anos do Concílio Vaticano II.

Referências

- ARRIBAS, Célia. *Afinal, espiritismo é religião?*. São Paulo, Alameda, 2010.
- BASTOS, Élide Rugai. *As ligas camponesas*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Pentecostalismo, comunidades eclesiais de base e renovação carismática. *Cadernos CERIS*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 43-68, 2001.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo, Paulus, 1985.

- BONATO, Massimo. Igreja Católica e modernização social: a crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos anos 1960. Tese de doutorado em sociologia. São Paulo, USP, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: Idem. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2011a.
- . Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: Idem, *A economia das trocas simbólicas*, p. 79-98. São Paulo, Perspectiva, 2011b.
- BRITO, Fausto. O deslocamento da população brasileira para as metrópoles. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 20, n. 57, p. 221-36, mai-ago, 2006.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo, Editora Brasileira de Ciências, 1971.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de *et alii*. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Os “políticos de Cristo”: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil*. 26º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, 2002. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4486&Itemid=317>. Acesso em: 18 abr. 2015.
- CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática católica: origens, mudanças, tendências*. Aparecida, Editora Santuário, 2000.
- CONCÍLIO, Ecumênico Vaticano II. *Constituição pastoral gaudium et spes: a Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis, Vozes, 1966.
- COSTA, Guilherme Borges Ferreira. *Ortodoxia em dois tempos: do clericalismo político à secularização estatal*. Dissertação de mestrado em Sociologia. São Paulo, USP, 2014.
- DALE, Romeu. *A Ação Católica brasileira*. São Paulo, Loyola, 1985.
- DELLA CAVA, Ralph. A ofensiva vaticana. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 3, p. 35-83, dez., 1985.
- FRANCISCO, Papa. *Laudato sí: sobre os cuidados da casa comum*. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html>. Acesso em: 21 jun. 2015.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado em sociologia. Campinas, Unicamp, 1993.
- FRY, Peter. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 79-94, 1975.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo, Loyola, [1971] 1983.

- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- MACEDO, Carmen Cinira. *Tempo de gênese*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. São Paulo, Loyola, 1999.
- . Pentecostais e a política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio. *Debates pertinentes*, vol. 1, p. 112-38. Porto Alegre, Editora da PUCRS, 2009.
- . Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates no NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-37, 2013.
- MARIZ, Cecília Loreto. Católicos da libertação, católicos renovados e neopentecostais. *Cadernos CERIS*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 17-42, 2001.
- MARQUES, Mônica Bernardo Schettini. *Teologia da prosperidade, literatura de autoajuda, modernidade*. 37º Encontro Anual da Anpocs, Águas de São Pedro, 2013. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=8726&Itemid=459>. Acesso em: 18 abr. 2015.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo, Penguin Companhia, [1848] 2012.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir*. São Paulo, Edusp, 2008.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Igreja, contradições e acomodação: ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1978.
- . Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: Vários. *Ciências sociais hoje, 1989*, p. 104-32. São Paulo, Vértice e Anpocs, 1989.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; MARIANO, Ricardo. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 34, p. 92-106, 1992.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Catolicismo e família: transformação de uma ideologia*. São Paulo, Brasiliense e Cebrap, 1975.
- . *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo, Edusp, 1998.
- . *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- . Religions and Cultures: Religious Dynamics in Latin America. *Social Compass*, Louvain, vol. 55, n. 3, p. 265-75, 2008.
- . *Os mortos e os vivos*. São Paulo, Três Estrelas, 2013.

- PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*, p. 59-91. São Paulo, Hucitec, 1996.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O catolicismo rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 5, p. 103-23, 1968.
- . *Bairros rurais paulistas*. São Paulo, Duas Cidades, 1973.
- SADER, Êder. *Quando novos personagens entram em cena*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Redescobrimo a nova dignidade: uma avaliação da libertação na América Latina. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 15, n. 2, p. 167-77, mar, 1990.
- SINGER, Paul et alii. *São Paulo 1975: crescimento e pobreza*. São Paulo, Loyola, 1981.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- SOUZA, André Ricardo de. *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo, Annablume, 2005.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo. *Educar para transformar: educação popular, Igreja Católica, política no Movimento de Educação de Base*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: Idem, *Max Weber: textos selecionados*, p. 237-68. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- . A psicologia social das religiões mundiais. In: Idem, *Ensaios de sociologia*, p. 309-46. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1982a.
- . As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: Idem, *Ensaios de sociologia*, p. 347-70. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1982b.

Recebido em: 25/05/2015

Aprovado em: 22/06/2015

Como citar este artigo:

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 351-379.



Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas¹

Cecília L. Mariz²

Carlos Henrique Souza³

Resumo: Reconhecendo semelhanças entre a Renovação Carismática Católica e igrejas protestantes carismáticas/pentecostais, este artigo procura discutir, em termos sociológicos, os alcances e limites sociais do movimento ecumênico e trocas entre cristãos que compartilham esse mesmo tipo de espiritualidade. A partir da análise de pesquisas sobre ecumenismo e espiritualidade pentecostal desenvolvidas na Igreja Metodista e entre líderes da Renovação Carismática Católica no Brasil levantam-se perguntas sobre a origem, sucessos e insucessos no Brasil tanto de projetos ecumênicos, incluindo Igreja Católica, quanto da proposta de um “pan-denominacionalismo” no campo evangélico.

Palavras-chave: Ecumenismo, pentecostalismo, Igreja Metodista, catolicismo

Charismatics and Pentecostals: the limits of ecumenical exchanges

Abstract: *Recognizing similarities between the Catholic Charismatic Renewal and the Charismatic/Pentecostal Protestant churches, this article discusses, in*

1 Este artigo resulta de pesquisas apoiadas pelo CNPq.

2 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) - Rio de Janeiro - Brasil - ceciliamariz@globo.com

3 Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) - Rio de Janeiro - Brasil - chenrique27@gmail.com

sociological terms, the social scope and limits of the ecumenical movement and also of exchanges between those Christians who share this same kind of spirituality. Analyzing research carried out on Methodist Church and among Catholic Charismatic leaders in Brazil, the article raises questions about the origin, successes and failures in Brazil of both ecumenical projects including Catholic Church and the proposal of a “pan-denominationalism” in evangelical field.

Keywords: *Ecumenism, Pentecostalism, Methodist Church, Catholicism, Charismatic Renewal*

Introdução

Nos meados dos anos de 1960, quando escreve o livro *O dossel sagrado*⁴, Peter Berger (1985: 159) observa a tendência por grande parte dos mais distintos grupos religiosos nos Estados Unidos de “secularizar e psicologizar” suas práticas e discursos. Ilustra essa sua observação com um exemplo: “o padre católico preferirá um ‘colóquio’ com alguns psiquiatras acerca de ‘religião e saúde mental’, a falar sobre Fátima”. Certamente Berger escreve sob o impacto dos debates do Vaticano II, quando a Igreja Católica, tal como setores protestantes e judeus, promove uma abertura para princípios da modernidade contemporânea.

Uma das novidades que o diálogo com a modernidade do Vaticano II trouxe foi a adesão da Igreja Católica ao ecumenismo. Berger comentava então que se vivia a “era do ecumenismo”. Mas nas décadas que se seguem, o panorama religioso tende a se transformar. Em 1999, o próprio Berger (2001: 13) reconhece o erro de suas previsões, e chama atenção que no fim do Século XX os movimentos religiosos que mais crescem no mundo são conservadores ou tradicionalistas, isto é, “aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas”. O autor continua, afirmando que: “Inversamente, as instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram para ajustar-se ao que veem como modernidade estão em declínio em quase toda parte”.

Portanto, ao contrário, de uma “Era do Ecumenismo” que parecia promissora nas décadas de 1960 e 1970, tanto no contexto cristão internacional como no brasileiro, a partir dos anos de 1980 parece se definir uma “Era Pentecostal/Carismática”.

A crença e a experiência de um Pentecostes bíblico cristão no cotidiano contemporâneo, com fiéis recebendo os dons do Espírito Santo de cura, línguas

4 O autor assina o prefácio da versão original do livro em 1966.

estranhas e profecias, têm se expandido muito rapidamente nas diferentes formas de cristianismo. Pesquisadores do Brasil e da América Latina têm analisado o crescimento de igrejas pentecostais e do movimento de Renovação Carismática Católica (RCC) evidenciando em ambos o mesmo tipo de espiritualidade descrito. No entanto, como já observaram Carranza (2000) e Cunha (2011), analisando, respectivamente, a RCC e o pentecostalismo protestante, as similaridades entre esse movimento e essas igrejas não necessariamente os aproximam. As duas autoras citadas chamam atenção para a tendência geral de afastamento dos projetos e ideias do movimento ecumênico brasileiro. Em que medida seriam os movimentos ecumênicos e carismático-pentecostal incompatíveis? Um dos objetivos desse artigo é refletir sociologicamente sobre essa questão.

O ecumenismo é um tema que tem interessado relativamente pouco à sociologia da religião e às ciências sociais em geral. Ao compararmos a produção de teses e dissertações sobre religião em programas de pós-graduação das ciências sociais com a de programas em teologia e ciências da religião, esse relativo pouco interesse fica evidente. Ecumenismo é um tema caro às lideranças intelectuais das igrejas protestantes da Reforma, ou seja, as chamadas *históricas*, incluindo a Igreja Católica. Esse interesse se explicita também na quantidade de produção de artigos e livros, além das já mencionadas teses e dissertações. Embora muitos desses trabalhos, pelo tipo de análise que realizam, também possam ser considerados trabalhos de ciências sociais, sua divulgação, o público que lê e sua repercussão ocorre majoritariamente nos campos teológico, eclesiástico e de lideranças religiosas.

Certamente o menor interesse por parte da sociologia se explica pelo fato de o estudo do ecumenismo não contribuir para trazer luz sobre nenhum problema social que esteja abalando a sociedade. Refletir sobre os limites e alcances da proposta ecumênica, especialmente diante de um campo cristão mais *pentecostalizado e carismatizado*, entretanto, pode ajudar na discussão de outras dimensões do campo religioso contemporâneo.

Uma análise sociológica do ecumenismo difere da teológica. Enquanto a última foca o discurso em si, a primeira além de identificar pressupostos cognitivos e valorativos desse discurso, procura associá-los a variáveis como a origem e posição social e interesses do conjunto social a que pertencem esses indivíduos e instituições que abraçam essa visão. A posição da instituição que adere ao ecumenismo no campo religioso e social mais amplo é, portanto, fator importante para assim identificar interesses (sejam materiais ou ideais) incluindo entre esses suas possibilidades e limites de crescimento. Dessa forma, a discussão sociológica sobre ecumenismo e pentecostalismo se relaciona e pode contribuir para o debate sobre o alcance e limites da “teoria do mercado religioso”, também para o

entendimento do problema do diálogo com *o diferente* e assim entender melhor o campo religioso em geral e as possíveis tensões e possibilidades de alianças que o constituem. Por outro lado, estudar a relação entre ecumenismo e grupos da RCC e pentecostais se justifica, como lembra Freston (2010), por serem esses os movimentos religiosos que mais crescem na América Latina e também na África.

Pretendemos refletir sobre esses dois movimentos que citamos há pouco focando dois casos. O primeiro é o da Igreja Metodista no Brasil, que tem vivenciado experiência de carismatização nas últimas décadas. Coincidentemente, o fortalecimento dessa carismatização ocorre quando essa igreja, que desempenhou papel importante no movimento ecumênico no Brasil, se afasta desse ao declarar em seu concílio de 2006 que não mais participaria de nenhuma atividade ao lado da Igreja Católica. O segundo caso analisado será o recente discurso sobre ecumenismo por parte das lideranças da Renovação Carismática Católica. Em contraste com o processo na Metodista, a liderança da RCC se coloca mais aberta ao ecumenismo. Antes de analisarmos os casos empíricos vamos contextualizar as tensões do campo religioso brasileiro, focando tolerância religiosa e apresentando uma breve discussão da história e do papel dos movimentos pentecostais e o ecumênico nesse campo.

Conflitos religiosos no Brasil e o chamado “ecumenismo popular”

Uma das razões para o fato das trocas ecumênicas não mobilizar muito as ciências sociais é que nosso país não tem memória de guerras entre as igrejas cristãs. Embora a implantação do protestantismo de missão no Brasil tenha enfrentado momentos difíceis, descritos como “atribulações” por suas lideranças devido à rejeição da Igreja Católica, conflitos e tensões entre as igrejas cristãs não têm sido nesse país um problema de violência historicamente relevante que tenha atingido de alguma forma a sociedade mais ampla. Logicamente, essa dimensão relativamente pequena, se comparada com nações mais plurais, se explica pela hegemonia da Igreja Católica que perdurou por um longo período de nossa história. Até muito recentemente, o catolicismo não se confrontou com nenhuma outra versão cristã institucional que o ameaçasse. Os maiores conflitos religiosos registrados entre cristãos no início do século eram de movimentos tidos como formados por fanáticos. Por exemplo, Canudos e Contestado, que não representavam nenhuma instituição estabelecida. Sem dúvida, entretanto, há registros históricos de indivíduos que sofreram discriminação ou algum tipo de problema por serem protestantes.

Já o confronto em torno de práticas consideradas não cristãs, especialmente as chamadas de feitiçaria, como o caso das religiões afro-brasileiras, é bem

mais frequente e têm sido estudado e registrado por muitos autores, tais como Maggie (1992), entre outros. Em passado relativamente recente, essas práticas religiosas eram proibidas e vigiadas de perto pela polícia, podendo sofrer acusações como curandeirismo e distúrbio por barulho etc. Atualmente, o Estado não persegue mais essas religiões; pelo contrário, promove legislações que tentam preservar os terreiros e sua memória. Apesar disso, a mídia tem registrado muitos casos de intolerância e até agressões físicas a membros desses grupos religiosos. A intolerância em relação a essas religiões tem despertado mais interesse do que a relação entre igrejas cristãs e o ecumenismo em si, já que esse é um movimento que se volta para o diálogo e aproximações entre igrejas cristãs.

Tanto a mídia quanto os estudos sobre a intolerância religiosa contemporânea, em relação às religiões afro-brasileiras, relacionam essa experiência ao crescimento de igrejas pentecostais (ver, entre outros, Mariano, 2000; Silva, 2007). Embora também adotada por setores importantes de igrejas protestantes da Reforma e pela Igreja Católica no período colonial, a atitude demonizadora das religiões não cristãs por parte dos pentecostais e por outros identificados como evangélicos no Brasil, no Século XXI, parece se vincular a ensinamentos sistematizados pela teologia evangélica do *domínio* (a *DominionTheology*) desenvolvida nos Estados Unidos pelo pastor Peter Wagner (ver entre outros: Mariano, 2000; Rosas, 2015). Essa teologia defende um projeto de domínio por parte dos cristãos de todos os povos e toda a Terra, que precisa ser libertada dos demônios. No entanto, os evangélicos também se sentem vítimas de intolerância e, por vezes, discriminados e sem certos direitos na sociedade brasileira majoritariamente católica. Como argumenta Joanildo Burity (2011), os evangélicos, em geral, se sentem uma minoria e adotam o léxico de grupos minoritários em seus discursos políticos. Com efeito, uma notícia da *Folha de S. Paulo* de 27 de junho de 2015 sobre dados de queixas por parte de vítimas de intolerância religiosa indica que os grupos mais afetados são os vinculados às religiões afro-brasileiras, seguidos em segundo lugar pelos evangélicos.

Tradicionalmente, o Brasil tem sido considerado uma nação cuja população seria religiosamente aberta ao diverso e bastante tolerante, por isso não teria experimentado grandes conflitos religiosos. No entanto, como foi dito acima, evidentemente, pode se vincular essa ausência à hegemonia de uma única instituição religiosa que zelava pela homogeneidade. Além disso, autores destacam essa possibilidade de convivência e até aceitação de crenças religiosas distintas e, aparentemente contraditórias, por um mesmo fiel. Duglas Teixeira Monteiro (apud Benedetti, 2001) cunhou uma expressão muito citada, o “ecumenismo popular”, para descrever esse contexto tão distinto da prática religiosa

exclusivista defendida pelo cristianismo em sua versão oficial. Sem dúvida, expressões populares, como “tudo que é de Deus é bom”, que foi registrada por Marjo de Theije (2002) em sua pesquisa⁵ no interior de Pernambuco, revelam um tipo de visão religiosa não exclusivista: crenças e rituais podem se assomar, e não necessariamente substituir e excluir umas às outras.

O termo *ecumenismo* da expressão de Duglas Teixeira não teria as mesmas conotações daquele utilizado pelo movimento ecumênico que defende o diálogo específico entre igrejas cristãs com a manutenção de autonomia e tradições. Já o “ecumenismo plural”, segundo interpretações de autores, tais como Lísias Negrão *et alii* (2008) e Luiz Roberto Benedetti (2001), refletiria uma tendência religiosa não exclusivista e aberta a visões não cristãs: assim os indivíduos, especialmente os das camadas populares, não se prenderiam aos dogmas e às regras das instituições cristãs, nem ao seu exclusivismo religioso. Esses indivíduos agiriam livremente sem rejeitar nenhuma prática ou crença religiosa e com autonomia em relação ao clero de suas igrejas de origem. Dessa forma, podiam realizar misturas sincréticas, praticar simultaneamente religiões diferentes ou se colocar com atitude indiferenciada diante da diversidade religiosa cristã e não cristã. Em que medida esse tipo de comportamento e atitude religiosa estariam ameaçados diante da adesão de um contingente significativo da população brasileira a igrejas e movimentos de cunho pentecostal-carismático? Estaria o pentecostalismo mudando uma característica importante da cultura brasileira? Essa é uma questão que tem sido muito discutida e estudada (Mariz; Campos, 2014).

Como já destacou Clara Mafra (2001), o pentecostalismo tem estimulado nos indivíduos, mas, especialmente nas instituições, atitudes agonísticas em várias dimensões da vida, especialmente a religiosa. Dessa forma, são frequentes conflitos e rupturas dentro de várias igrejas que podem passar a se criticarem mutuamente. O surgimento das denominações neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e outras similares, com discursos ainda mais provocativos e combativos, acirraram tensões dentro do campo evangélico-pentecostal e para além deste. Além de combater a Igreja Católica, tendo um de seus bispos como protagonista, o chamado *chute na Santa*, essa igreja representada por seu líder Edir Macedo, tem também criticado muitos outros grupos, inclusive outros pentecostais. Dessa forma, a IURD tem sido objeto de muita rejeição no meio cristão. O projeto ecumênico estaria assim muito distante de qualquer pauta do universo neopentecostal brasileiro atual. Mas para continuar a discussão sobre

5 Essa foi a explicação dada por uma mulher católica à pesquisadora para o fato de receber com simpatia panfletos de pregadores pentecostais.

essa temática é importante esclarecer o que seria o movimento ecumênico e suas origens para compará-lo com os movimentos carismáticos e pentecostais.

Ecumenismo e pentecostalismo: aproximações e afastamentos

O movimento ecumênico, como já destacaram vários autores (Abumansur, 2001, Mendonça, 2008, Cunha, 2011, entre outros), tem origem em pensamento e práticas que surgiram a partir de experiências de missões protestantes desde o Século XVIII e XIX. Segundo Magali Cunha (2011: 34-35):

Missionários participantes deste processo de expansão do cristianismo especialmente pela África, pela Ásia e pela Oceania, tomaram consciência dos efeitos negativos do divisionismo das igrejas sobre a propagação do Evangelho.(...) Foi no século XIX que esses missionários e pessoas e grupos simpaticizantes da causa missionária, como jovens protestantes e suas organizações, sociedades bíblicas e associações confessionais, passaram a trabalhar por inserir o tema da unidade cristã na prática da missão e descobrir caminhos de cooperação e atuação conjunta entre cristãos.

Abumansur (2001) e Mendonça (2008: 188-189) destacam o papel desempenhado pelos jovens vinculados aos movimentos estudantis cristãos que teriam sido “celeiros” de missionários na elaboração da proposta ecumênica. Desses movimentos estudantis surgiu em 1841, no Reino Unido, e em 1851, nos EUA, a *Young Men's Christian Association* (YMCA), conhecida no Brasil como Associação Cristã de Moços (ACM), organização que unia a juventude das igrejas mais distintas. Dessa forma, experiências ecumênicas e projetos ecumênicos ocorriam já no Século XIX. Apesar disso, os relatos históricos vinculam a origem do movimento ecumênico e também a origem do Conselho Mundial de Igrejas, efetivamente criado em 1948, à conferência missionária de 1910, realizada em Edimburgo na Escócia.

A postura ecumênica dessa conferência de 1910 foi bastante ampla e considerou que a América Latina não seria território de missão porque já seria cristã. Dessa forma, havia uma abertura por parte dos membros desse congresso para a Igreja Católica que na época não aceitava o ecumenismo. Esse posicionamento, contudo, desagradou os missionários que atuavam na América Latina, tanto que esses organizaram outro congresso missionário, dessa vez no Panamá, em 1916 (Abumansur, 2001). Embora também com uma dimensão ecumênica, tendo reunido várias igrejas protestantes, a conferência do Panamá, diferentemente da de Edimburgo, negou qualquer possibilidade ou

esperança “de cooperação com a Igreja Católica Romana⁶, como organização (Braga, 1916 *apud* Abumansur, 2001).

No Brasil, o ecumenismo como movimento surgiu muito posteriormente, a partir da década de 1960, já incluindo o setor católico pós-Vaticano II. Muitos dos membros eram, contudo, vinculados a igrejas protestantes, mas nem sempre suas igrejas aceitavam o ecumenismo com católicos. Como mostra Edin S. Abumansur (2001), no caso brasileiro, os setores ecumênicos nas igrejas protestantes não arregimentam muitas pessoas. No entanto, os membros desse movimento ganham visibilidade por sua atuação em movimentos sociais e por sua produção intelectual em teologia e outras áreas. Por seu alto grau de instrução e intelectualização, esses indivíduos tendem a se engajar em organismos ecumênicos paraeclesiais internacionais e em organizações não-governamentais. Além do mais, sua competência no léxico político racional prevalecente na esfera pública os habilita a serem convidados a representar seu país ou sua tradição religiosa em projetos de cunho democrático e de amplitude nacional ou internacional. Esses engajamentos os levaram, por vezes, a se afastarem de suas igrejas de origem que nem sempre aceitavam a politização e o ecumenismo.

Esse grupo, ou “tribo” como Abumansur (2001) prefere chamar, aderiu a movimentos que lutavam por justiça social e democracia no contexto de ditadura militar nos diversos países da América Latina. Mobilizado seja pela teologia da esperança de Rubem Alves (1978), que se assemelha à teologia da libertação de origem católica, ou seja, pela própria teologia da libertação, esse grupo adotou discursos religiosos que realizam o que Berger (1985) chamou de “barganha cognitiva” com a modernidade. Diferentemente da ênfase no diálogo com a psicologia e psiquiatria descrita por Berger (1985: 159), que comentamos no início deste artigo, esse grupo optará por focar mais no diálogo com a sociologia, a economia e a ciência política. Parodiando o exemplo de Berger, prefeririam um debate sobre “reforma agrária” com cientistas sociais, a discutir questões bíblicas específicas ou moralidade sexual.

Consideramos, contudo, que a similaridade com o exemplo dado por Berger se restringiria apenas à constatação de uma “barganha cognitiva” com a modernidade. Berger interpretou que aquela preferência pelo diálogo com profissionais de saúde mental era gerada pela demanda dos fiéis, portanto, para não perder esses fiéis a liderança das instituições se adaptavam a essas demandas.

6 Nesse congresso a Igreja Católica não foi considerada cristã e a América Latina será definida como território a ser cristianizado pelas diferentes missões protestantes. Apesar disso, Antonio Gouveia de Mendonça (2008) considera que a redação das conclusões desse congresso, devido à política norte-americana de aproximação com América Latina, soaram similares a Edimburgo.

No caso analisado, quando a barganha com a modernidade conduziu tanto a Igreja Católica quanto as protestantes a enfatizar a unidade pela luta por justiça social e democracia política na América Latina e no Brasil, não parecem ter sido demandada pelos fiéis, ou ao menos a maioria dos fiéis. Adotar esse discurso efetivamente não resultou em aumento ou fidelização de fiéis a essas instituições. Nesse caso a barganha cognitiva do ecumenismo e teologia da libertação não consegue ser explicada pelo desejo das instituições de responder a demanda desses fiéis e arrebanhar novos. A teoria do “mercado” parece ser limitada para explicar o surgimento do ecumenismo protestante no Brasil.

As igrejas latino-americanas que adotaram o ecumenismo e a teologia da libertação possuíam, em geral, sua matriz na Europa ou nos Estados Unidos, além disso, ou importavam clero do exterior ou formavam sua liderança em diálogo com a teologia europeia altamente intelectualizada. Essa última estaria “barganhando cognitivamente”, para usar os termos de Berger, com a modernidade. Apesar dos proponentes da teologia da libertação católica (Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff) e da teologia da esperança (Rubem Alves) serem da América Latina, estudaram no exterior, como intelectuais liam os teólogos e cientistas sociais internacionais e escreveram nesse diálogo. É possível adotar a teoria do mercado religioso e supor que a teologia europeia cristã precisasse competir com a modernidade na busca de intelectuais e líderes e, por isso, se racionalizasse barganhando com ela. Mas como explicar a adoção do projeto ecumênico para América Latina?

No caso do Vaticano II, a opção católica pelo ecumenismo parece resultar de uma crise decorrente de divergências e pressões internas dentro da Igreja Católica. A crise que atingiu contingente significativo de lideranças e intelectualidade católica parece estar relacionada com o contexto no qual Berger escreveu *O dossel sagrado*. No setor mais intelectualizado, a religião de fato perdia fiéis para a modernidade; seus militantes abraçaram ideologias políticas que pareciam oferecer utopias aparentemente mais convincentes e mobilizantes naquele momento histórico. Embora Berger no texto de 1999 afirme que suas previsões foram errôneas, reconhece que há uma ilha de seculares, que a secularização atinge fortemente os setores intelectuais dos Estados Unidos e da Europa.

Mas a crise religiosa descrita acima teria ocorrido, ou talvez até ainda ocorra, apenas no contexto da elite global religiosa e não da maior parte dos fiéis no Brasil e na América Latina. Essas elites, como líderes religiosas convictas de seus ideais ecumênicos, consideravam uma necessidade evangélica transmiti-los. Adotando uma atitude missionária, procuravam criar e “formar” a demanda de seus fiéis. Ao invés de tentar aumentar a membresia de suas igrejas, esses

líderes que abraçaram a agenda ecumênica em geral, tentando desenvolver o que Marjo de Theije (2002), inspirada no trabalho da antropóloga norte americana S. Ortner⁷, chamou de “campanha” religiosa. A “campanha” seria o conjunto de práticas persuasivas, de cunho didático, que uma instituição ou um setor dessa instituição, no caso religiosa, desenvolve para difundir um novo conjunto de valores e crenças. Ao contrário de tentar adaptar os valores e crenças religiosas à demanda dos fiéis, a “campanha” em geral tenta transformar os fiéis, assumindo que esses podem ser mudados e formados pela liderança, e formar os fiéis seria a missão dessa última.

Tal como o ecumenismo, o pentecostalismo também teve origem no início do Século XX. No entanto, os contextos sociais em que surgem são bem diferentes. Como falamos acima, o ecumenismo emerge entre missionários, jovens estudantes basicamente de origem europeia, já as primeiras experiências do pentecostalismo contemporâneo são registradas em igrejas negras do sul dos Estados Unidos. No entanto, Magali Cunha (2011) identifica semelhanças apontando para o aspecto ecumênico do pentecostalismo em sua origem e comenta ainda que:

O avivamento experimentado em Los Angeles era marcado pela quebra de barreiras: de 1906 a 1908, a Street Azusa Mission reuniu pessoas de diferentes cores, grupos étnicos, culturas e nacionalidades, juntas em celebração cúltica. (Cunha, 2011: 39).

A experiência de unidade, que a autora descreve, contudo, não reflete uma união entre igrejas ou instituições em torno de um projeto. Há confluência e uma unidade de indivíduos que procuram uma mesma experiência religiosa. Mas, no momento que se passa da experiência espiritual para a organização social, surgem lideranças e instituições várias com propostas distintas. As experiências de contato direto com o sagrado propiciadas pelo “recebimento dos dons do Espírito Santo” fomentam autonomia em relação às tradições e instituições, permitindo, assim, o surgimento de lideranças distintas e projetos diversos.

O pentecostalismo se expande pelo mundo especialmente pela multiplicação de pequenas igrejas que se diversificam pluralizando cada vez mais o campo cristão. A pentecostalização se torna também motivo de rupturas dentro de várias congregações. A primeira Assembleia de Deus surge no Brasil de uma ruptura ocorrida em uma igreja Batista de Belém do Pará que recebeu os

7 Em seu estudo sobre ativismo político e religioso entre o povo Sherpa, Ortner (1989) analisa o que chama de “campanhas intencionais” desenvolvidas com objetivo de transformar aspectos da religião, ideologia, e assim cultura, desse povo. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2FBF00248689?LI=true#page-2>>. Acesso em: 11 jul. 2015.

missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg. Por outro lado, lideranças pentecostais com estilos distintos se estranham. A diversidade pentecostal também deu origem a igrejas que, por vezes, são objetos de fortes críticas por parte das demais, como é o caso da Igreja Internacional do Reino de Deus e o da Igreja Mundial do Poder de Deus. A história e também pesquisas mostram que essas críticas podem ser conjunturais e variar por motivos os mais diversos.

Estudos sobre atuação de grupos religiosos na política têm apontado para alianças entre carismáticos católicos e pentecostais em sua agenda na luta contra a legalização do aborto ou união civil (por exemplo, Machado; Piccolo, 2010; Machado; Mariz, 2004). Nesses estudos, se observou uma divisão dentro do próprio campo pentecostal, pois, em alguns casos, líderes de igrejas pentecostais afirmaram preferir aliança política com a RCC do que com uma igreja pentecostal ou neopentecostal específica. Alguns estudos registraram também entre políticos da RCC a aceitação de aliança com igrejas protestantes e pentecostais diversas, mas rejeição total da Igreja Universal do Reino de Deus (Machado; Mariz, 2006, 2004).

Os dados, portanto, podem revelar vários possíveis arranjos de trocas entre líderes de igrejas distintas que podem variar a partir de contextos históricos específicos e nem sempre podem ser entendidos a partir da análise puramente do discurso religioso, teológico e pastoral. Os líderes podem negar qualquer aproximação com ecumenismo e fazer alianças com igrejas distintas. Apesar dessas alianças políticas com grupos católicos especialmente carismáticos, há entre as lideranças pentecostais rejeição da ideia de ecumenismo com católicos. A declaração de um líder pentecostal deixa bem claro:

Não há nenhuma comunhão entre trevas e luz, querendo ou não, essa turma do Movimento Carismático eles são idólatras, eles continuam com a Mariolatry, eles continuam com idolatria. E, aí, eu também penso como Paulo pensa, ah, de que a gente de repente tá lidando com o diabo, que se traveste como anjo de luz. Eu não acho que nós precisamos disso.⁸

Sua postura é distinta, entretanto, no que concerne à relação com outras igrejas evangélicas. O entrevistado considera importante a união, destacando que essa união possibilitaria a criação de hospitais e universidades evangélicas. Além de defender essa unidade de todo campo evangélico, incluindo igrejas protestantes

8 Essa entrevista, bem como as demais citadas que foram realizadas com líderes católicos da RCC (Beatriz, Marcos Volcan, Beserra e Izaias) são parte do banco de dados da pesquisa “Centro para o estudo do pentecostalismo na América Latina”, sob coordenação geral de Paul Freston durante os anos de 2010 a 2012.

históricas e pentecostais, critica as divisões do contexto atual: “a gente tá muito fechado. Nós estamos (...) muito longe um do outro. Construímos a muralha e cada um no seu lugar, cada um, cuidando do seu próprio, do seu próprio umbigo”.

A teoria do mercado religioso, seja como a proposta por Berger ou a reformulada posteriormente por Stark & Iannaccone (1993) entre outros, explicaria bem esse tipo de rejeição. Instituições religiosas em franco crescimento em número de adeptos convertidos basicamente do catolicismo, como é caso de igrejas pentecostais no Brasil, logicamente não poderiam aceitar um projeto ecumênico com a Igreja Católica. A aliança ecumênica seria oposta aos interesses institucionais de expansão, seria até contraproducente em relação aos novos conversos. Sem negar todas as divergências teológicas que possam ser apresentadas, a aversão das Assembleias de Deus e de várias outras igrejas pentecostais, em relação a qualquer aliança ecumênica com a Igreja Católica, pode-se compreender essa aversão também pelo fato que grande parte dos potenciais novos membros dessa denominação serem da Igreja Católica. Nesse caso, o ecumenismo, especialmente com o catolicismo, é totalmente incoerente em termos institucionais. Faz sentido que as lideranças com projeto de expansão religioso o rejeitem e não se associem ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC).

Paul Freston (2010) sugere, no entanto, que devido a suas semelhanças quanto a crenças, valores e experiências, provavelmente ocorre um ecumenismo prático, não havendo tantos problemas no diálogo e trocas entre os membros leigos, ou seja, na base desses movimentos, como haveria entre suas lideranças. Portanto, Freston levanta a possibilidade de um ecumenismo na base que contrastaria com a animosidade e desconfianças entre os líderes católicos carismáticos e pentecostais protestantes. Pesquisas empíricas em andamento sobre o tema ainda não apontam nada conclusivo nesse sentido. Com efeito, há certa busca de união na luta de pentecostais e carismáticos católicos em sua agenda moral, e em outras ocasiões na vida familiar e da vizinhança, compartilhamento de momento de orações ou sensibilidade para canções religiosas similares. Várias pesquisas constataam o pluralismo religioso familiar (Couto, 2001; Alves, 2009), o que torna necessária uma busca de convivência pacífica entre vizinhos e amigos de diferentes tradições religiosas. No entanto, essas semelhanças e tentativas de convivência pacífica não significam que não haja desejo e projeto de trazer seu amigo ou parente para seu grupo religioso. Mas diferenças entre as lideranças intelectualizadas e a maior parte dos fiéis existem, tanto em relação a uma espiritualidade carismática-pentecostal, quanto ao ecumenismo. Essas diferenças também existem no interior da própria liderança. O estudo do caso da Igreja Metodista pode ajudar a refletir sobre essas tensões e diferenças.

Igreja Metodista: berço do pentecostalismo e ecumenismo?

Para Mendonça (2008), a Igreja Metodista historicamente desempenhou papel relevante, tanto no surgimento do pentecostalismo, quanto do ecumenismo em termos internacionais. Por um lado, John Wesley, o fundador do metodismo, pregava a experiência religiosa do “coração aquecido”, que possui similaridades com o carismatismo e o pentecostalismo contemporâneos⁹ (Souza, 2013). Por outro lado, o mesmo pregador defendia uma visão ampla e missionária do cristianismo e teria afirmado, “All the World is My Parish” e o meio missionário foi o berço do ecumenismo, como já vimos.

Em nosso país a Igreja Metodista brasileira foi uma das mais atuantes no movimento ecumênico brasileiro e na criação do já citado CONIC. No entanto, em 2006, no seu 18º Concílio Geral resolveu não mais participar de “órgãos ecumênicos com a presença da Igreja Católica e grupos não cristãos” (Tunes, 2009: 126). Por outro lado, nos últimos anos, essa igreja tem experimentado uma abertura para a espiritualidade pentecostal carismática. Em que medida tal abertura estaria vinculada a essa atitude de restrição do ecumenismo? Nas décadas passadas, quando apoiava o ecumenismo, a Igreja Metodista era avessa ao pentecostalismo, tanto que experimentou nos anos de 1960 um conflito¹⁰ interno que resultou na saída de um grupo de pastores e fiéis que defendia a doutrina e a espiritualidade pentecostais. Esses criaram em 1967 a Igreja Metodista Wesleyana.

O processo de carismatização da Igreja Metodista parece fazer parte de uma tendência mais ampla no campo protestante brasileiro atual. Valdemar Figueredo (2012) tem chamado atenção para uma transformação que tem ocorrido em grande parte das igrejas históricas brasileiras. Estas estariam passando por um processo identificado como “pentecostalização”. Este fenômeno, que consiste na incorporação de elementos e práticas antes identificadas como especificamente pentecostais, não se dá, contudo, sem gerar tensões. Enquanto alguns abraçam esse carismatismo com entusiasmo e chamam atenção para seu poder evangelizador de atração de novos fiéis, outros, que Figueredo chama de “elites

9 As semelhanças entre o estilo religioso e o crescimento do metodismo e pentecostalismo foram identificadas por alguns autores como David Martin (1990) e Peter Fry (1982).

10 Sobre eventos e conflitos dessa época um site sobre a Igreja Metodista Wesleyana comenta: “Eram constantes as vigílias nos montes, as reuniões de oração e os retiros, o que acabou incomodando a Primeira Região (RJ). Ainda em 1966 o grupo recebeu uma circular do gabinete proibindo orações com imposição de mãos, expulsar demônios, cantar corinhos e fazer vigílias constantes. No final da carta tinha a seguinte alternativa: Se o grupo não obedecesse às normas da Igreja Metodista do Brasil, todos deveriam deixar as suas fileiras”. Disponível em: <http://www.imw-aeroportovelho.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=20>. Acesso em: 10 jul. 2015.

cultas” do protestantismo, o percebem como uma forma de “degeneração” da identidade destas igrejas e representaria a perda de sua “tradição reformada”. Em que medida essas transformações indicam mudanças no perfil dos fiéis e/ou das lideranças das igrejas? Em que medida criam novas disputas no campo evangélico? São perguntas que podemos levantar. Mas também nos questionamos quais as implicações deste processo para repensar a identidade do “protestantismo histórico” no campo religioso atual, sua relação com outras igrejas evangélicas, especialmente as pentecostais, incluindo neopentecostais, e ainda com a Igreja Católica e o ecumenismo?

Os que defendem a tradição reformada e projetos ecumênicos percebem o protestantismo histórico como um “sistema ético por excelência” enquanto consideram as práticas pentecostais como “ritualismos mágicos” (Birman, 1997: 62). Sendo assim, para pensar este fenômeno é importante considerar a disputa entre intelectuais protestantes, mas em sintonia com o discurso racional e moderno, e uma religiosidade encantada, mais romântica e antimoderna, vinculada também, mas evidentemente não exclusivamente a populações menos instruídas. Essa tensão pode ser interpretada como disputa em torno do capital simbólico de intelectuais e sacerdotes, que seriam os detentores da religião institucional e os “hereses”, como sendo representados pela religiosidade pentecostal, que nessa lógica estariam trazendo as *impurezas* para dentro do protestantismo histórico (Bourdieu, 1992). Os pentecostais, devido à ênfase no discurso sobre a *batalha espiritual* e também por seu culto de cura e por busca de prosperidade, acabam sofrendo acusação de magia e avaliados de forma negativa e até pejorativa pela religião institucionalizada (Mariz, 1995, 1997; Birman, 1997).

Realizando pesquisa de campo na catedral da Igreja Metodista do Rio de Janeiro, localizada no bairro do Catete, Souza (2013) observou pregações e cultos *carismatizados*, ou seja, de estilo similar ao pentecostal, como o chamado *louvorção*, que ganharam espaço e reconhecimento nessa congregação. Embora não houvesse cultos de libertação, foi observada a glossolalia, muita emoção, cânticos frequentes, muito animados e de longa duração. A igreja possuía claramente duas linhas, uma que estava mais ligada à Faculdade Bennett de Teologia, e defendiam o ecumenismo e o engajamento político, e a outra que seguia a visão pastoral da 1ª Região Eclesiástica no Rio de Janeiro, era a carismatizada descrita acima, acusada pela primeira como sendo *pentecostalizada* e voltada para o *mercado religioso*.

Essa abertura a um estilo pentecostal carismático veio crescendo no fim dos anos 1990. Como esse processo ocorreu de forma simultânea à rejeição do

CONIC já mencionada, poderia se pensar numa relação entre antiecumenismo e pentecostalismo sugerida acima. No entanto, a análise de Suzel Magalhães Tunes (2009) sobre o debate em torno do ecumenismo no jornal *Expositor Cristão*, veículo de comunicação tradicionalmente importante nessa igreja, revela que havia uma forte resistência ao ecumenismo com a Igreja Católica desde muito antes da carismatização observada nos fins do Século XX e início do XXI. A partir do estudo de Tunes, fica claro que havia um setor dentro da Igreja Metodista defendendo a *campanha* ecumênica, mas essa campanha tinha opositores, sofria críticas e enfrentava resistência. O autor considera que os promotores do ecumenismo não respondiam satisfatoriamente a essas críticas e fortes resistências. Podemos supor que essas resistências tenham se fortalecido com o processo de carismatização.

Ainda em sua análise desse jornal, Tunes chama atenção para a importância dos setores politizados e pró-ecumenismo nas décadas de 1960 e 1970, mas comenta:

Se o Credo Social dos anos 60 anunciava que a “igreja é ecumênica e sempre participou ativamente dos movimentos de cooperação interdenominacional”, a versão resultante de alterações realizadas pelo Concílio Geral de 1971 evitava a palavra ecumenismo, substituindo-a por “unidade cristã”.

Mesmo evitando a palavra ecumenismo, o autor destaca que em 1975 o Instituto Metodista Bennett de Ensino, Rio de Janeiro, sediou o primeiro encontro de lideranças para a articulação de um Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil, o CONIC (Tunes, 2009: 129). Como foi dito, a Igreja Metodista desempenhará um papel muito importante no movimento ecumênico brasileiro, na criação do CONIC e dentro desse. Esse movimento enfrenta resistência dentro do metodismo, como se nota em trechos do *Expositor Cristão* recortados por Tunes. Esse autor observa que os comentários de leitores, que revelam um grau forte de indignação, nunca teriam sido respondidos pelas lideranças da igreja que promoviam o ecumenismo, ao menos nesse mesmo jornal. A seguir, um dos trechos de leitor publicados no jornal que Tunes (2009: 132) seleciona:

Protesto quanto a participação da Igreja Metodista, representada pelo Bispo Sady Machado da Silva, no encontro ecumênico realizado em Porto Alegre, RS, onde se formou uma comitiva denominada “CONIC”. O presidente desta organização é o babilônico (Igreja Católica) Dom Ivo Lorscheiter. Sou recém-convertido e não pretendo voltar ao meu próprio vômito.

Tunes destaca que muitos opositores ao ecumenismo publicaram afirmando que:

o ecumenismo tem arrefecido o ímpeto missionário metodista. Num momento em que a Igreja desenvolvia uma intensa campanha para a conquista de um rol de membros na faixa dos 100 mil, para muitos, o ecumenismo era compreendido como um **antagonista da evangelização**. Afinal, se todos somos irmãos, inclusive os católico-romanos, quem iremos evangelizar? Essa era a pergunta que lançava o leitor Daniel Rocha, na carta publicada com o título “Repúdio ao Ecumenismo” (Tunes, 2009: 133).

Em termos sociológicos, a afirmativa que acabamos de ver dos opositores ao ecumenismo parecia fazer sentido no contexto brasileiro. De acordo com a pesquisa de campo já mencionada na catedral metodista, havia muita gente recém-ingressa na congregação: dos 119 que responderam a quanto tempo frequentavam essa igreja, 77 disseram que a menos de 10 anos e 54 entrevistados declararam estar a menos de 5 anos (Souza, 2013). Os que estavam a menos tempo na igreja tinham as origens mais diversas, vinham de denominações tão diferentes quanto a Igreja Internacional da Graça, Assembleia, Nova Vida, Presbiteriana, Batista, e esses tendiam a ter maior participação nos cultos carismatizados. Tal como a Igreja Católica, a Metodista oferece serviços religiosos para públicos distintos: há congregações mais carismatizadas do que outras em uma mesma congregação (como a da Catedral), há cultos tradicionais não carismáticos para um público e outro bem carismatizado em outro horário para outro público.

Voltando aos argumentos de Peter Berger (1985) sobre a situação de pluralismo religioso, e de formação de mercado de competição religiosa, pode-se compreender a *carismatização* metodista como resultado da padronização da oferta de *bens religiosos* para ter sucesso nesse *mercado*. Nesse sentido, como argumentam Lemuel Guerra (2000), André Ricardo de Souza (2005) e Andrew Chesnut (2003), a adesão ampla ao movimento carismático por parte da Igreja Católica e também por parte de igrejas históricas, seria fruto de uma competição por fiéis.

Embora não ecumênica, essa carismatização não significa um fechamento para outras igrejas evangélicas: 23 de 80 fiéis responderam afirmativamente à pergunta sobre frequência simultânea a outra igreja (Souza, 2013). Pareceu-nos que se reconhece abertamente que se frequenta outra igreja e que esse tipo de comportamento não é visto como reprovável. Esse comportamento de uma parte de fiéis e aparente tolerância à múltipla frequência a denominações distintas por parte da instituição pode ser compreendida de várias formas. Esses fiéis

podem estar em *processo de conversão* ou essas outras igrejas que frequentam são vistas como *aliadas*. Igrejas pentecostais e carismáticas no campo evangélico têm por vezes adotado uma política no Brasil e em termos internacionais, algo que Daniel Alves (2011) identificou como “pan-denominalismo”¹¹. Esse processo talvez possa ter alguma relação com o processo que Berger (1985) chamou de “cartelização”: igrejas similares se unem para se fortalecerem na busca de mais fiéis. No caso, não temos dados para supor que o chamado pan-denominalismo, nem o que vivencia a igreja estudada, seja “cartelização” nos moldes sugeridos por Berger. No entanto, podemos identificar uma semelhança importante entre os três processos de aliança entre igrejas cristãs que as distingue do projeto ecumênico. Embora gerada por um mesmo contexto, esse tipo de aliança de igrejas seria distinta do ecumenismo. Enquanto o último surge a partir do diálogo com a modernidade, abraça a luta política e dialoga com teorias psicológicas e sociológicas, o outro tipo de aliança e união cristã tem como objetivo não se deixar engolir, mas mesmo se sobrepor ao mundo secular e seus valores.

Idas e vindas: RCC e ecumenismo

A relação entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e o ecumenismo tem variado durante sua relativamente curta história. As reflexões sobre a teoria do mercado podem ajudar a entender algumas razões para essas mudanças. A atitude diante do ecumenismo afeta também o discurso sobre a origem desse movimento.

É comum encontrar nas publicações da RCC, seja em livros e na mídia impressa em geral, seja em sites e também nas falas dos seus líderes a afirmação de que esse movimento surgiu a partir do Concílio do Vaticano II (1962-1965). No entanto, como esclarece Edward Cleary (2010: 6), não há nenhum documento nem outra evidência que permita vincular a origem desse movimento a esse concílio. O fato de o papa João XXIII ter se referido ao Vaticano II como “Um novo Pentecoste” tem sido apontado pelo cardeal Suenens, o grande defensor da RCC junto a Roma, e por outros que compartilham com essa defesa, como uma prova dessa estreita vinculação entre concílio e a RCC que surgiria posteriormente em 1969 (Cleary, 2010).

Movimentos sociais em geral, mas especialmente religiosos, costumam construir mitos de origem, a construção de um relato sobre a origem que não

11 Segundo Alves (2011) “pan-denominalismo” é proposto pelo pastor norte-americano Peter Wagner como parte de sua “teologia do “domínio” que defende que os cristãos devem dominar o mundo, seja via exorcismo, seja via política e outros meios. Para maior aprofundamento sobre a teologia do domínio e sua influência no Brasil e na América Latina, ver Nina Rosas (2015), Ricardo Mariano (2000) Hilário Wyncarczyk (1995), Alves (2011).

necessariamente nega a narrativa propriamente histórica, mas em geral a reelabora dando destaque a alguns aspectos ou ocultando outros, de forma a reforçar projetos e identidades assumidos pelo movimento em conjunturas específicas. A RCC não seria exceção. Essas narrativas de origem estão, portanto, vinculadas a determinado projeto. A recorrente afirmação de origem no Vaticano II parece ser, antes de tudo, um discurso vinculado ao projeto de busca de legitimidade da RCC dentro da Igreja Católica. Logo quando surgiu, por causa de sua espiritualidade e estilo muito similar ao pentecostalismo protestante, a RCC despertou muita desconfiança por parte de amplos setores católicos, que temiam rupturas. Reconhecer sua origem no diálogo com carismáticos protestantes reforçaria esse temor.

Segundo os relatos dos que iniciaram esse movimento, a RCC surgiu nos EUA a partir de trocas ecumênicas com igrejas protestantes pentecostais e carismáticas¹², como já do amplamente narrado na literatura das ciências sociais. Depoimentos dos próprios líderes fundadores destacam a origem desse movimento em encontros ecumênicos ocorridos em 1967 – entre católicos e protestantes episcopais carismáticos – onde se compartilharam a oração e a experiência com dons do Espírito Santo. Esses encontros ocorreram na Universidade Católica de Duquesne localizada na cidade Pittsburgh/PA nos EUA (Machado, 1996; Prandi, 1997; Carranza, 2000; Maurer, 2010; Cleary 2010 entre outros). Os encontros se inspiraram no estudo que Ralph Martin¹³, na época líder do Cursilho de Cristianidade e estudante de pós-graduação em Filosofia na Universidade de Notre Dame, que estava fazendo com outros católicos do livro *The Cross and the Switchblade* (A Cruz e o Punhal) de autoria do pastor David Wilkerson *et alii*. Dentre os líderes que surgiram nesse início do movimento carismático católico, destaca-se Patty Mansfield que, segundo Maurer (2010), teria tido também experiência de evangelização junto a grupos protestantes carismáticos e pentecostais.

O ecumenismo marcou o surgimento da RCC nos EUA e também sua implantação e crescimento em diferentes países da América Latina. Cleary (2010) destaca a atuação ecumênica de Francis MacNutt, na época sacerdote dominicano dedicado à RCC e especialmente ao ministério da cura, em seu trabalho que resultou na expansão desse movimento na Bolívia e Peru entre outros países da América Latina.

12 No Brasil, nem na literatura das ciências sociais nem na mídia e no cotidiano, costumamos fazer a distinção entre pentecostais e carismáticos protestantes, muito adotada nos EUA e na Europa. Para mais esclarecimentos sobre essas diferenças, ver Freston (1997).

13 Para mais informações sobre o papel de Martin nesse movimento, consultar o material disponível em: <<http://www.the-pope.com/pentmovc.html>>. Acesso em: 28 jun. 2015.

Cabe ressaltar, além disso, que as comunidades de aliança e vida (as chamadas *covenant communities* nos EUA e posteriormente “novas comunidades”), que surgiam logo após a criação da RCC, como foi o caso da *Word of Life*, não estavam vinculadas a uma única igreja cristã, reunindo grupos pentecostais e carismáticos protestantes e católicos (Csordas, 2007).

Líderes do movimento carismático entrevistados em Campinas comentam essa tensão entre proximidade e afastamento. Beatriz recorda que no início do movimento no Brasil havia uma falta de bibliografia própria da RCC, por isso se recorria a livros evangélicos pentecostais. Reinaldo Beserra lembra que participou com outros amigos na redação dos “primeiros roteiros de retiros, experiências de oração com o Padre Haroldo nos servindo de material ainda protestante, porque não tinha nada, nada, nada no Brasil”.

Pesquisas no Rio de Janeiro (Machado, 1996; Mariz; Machado, 1994) revelavam que também nessa cidade mulheres católicas que se tornaram líderes desse movimento frequentavam, de início, simultaneamente a RCC e igrejas pentecostais. A história da RCC e sua origem em práticas ecumênicas explicam a sua grande semelhança com as igrejas pentecostais. Apesar de jamais negar a obediência ao papa à Igreja Católica, seguindo seus dogmas, sacramentos, a RCC compartilha não apenas da teologia e das experiências místicas com denominações protestantes pentecostais e carismáticas, mas também dos discursos e projetos políticos e ideológicos defendendo valores em relação à família e vida sexual bastante similares.

Como vimos, destacar a origem exclusivamente católica no concílio e relativizar a importância de fatos que revelam sua origem em encontros ecumênicos em igrejas protestantes parece, por um lado, ser, sem dúvida, uma estratégia para amenizar resistências e preconceitos sofridos devido a seu estilo e práticas aprendidas em igrejas protestantes pentecostais. Como já foi dito, esses fatos históricos não são negados, mas são registrados em livros pelos próprios envolvidos (Maurer, 2010). Mesmo assim o surgimento da RCC tem sido sempre vinculado ao Vaticano II, como tem sido também o surgimento da Teologia da Libertação. Alegar origem no Vaticano II é uma estratégia de legitimação utilizada frequentemente por várias posições católicas dentro do campo discursivo do catolicismo contemporâneo.

Por outro lado, temos que reconhecer que indiretamente o Concílio Vaticano II de fato está relacionado ao surgimento da RCC na medida em que permitiu e estimulou práticas ecumênicas. A experiência que deu origem à RCC certamente não poderia ter ocorrido antes do Concílio. Católicos praticantes e convictos, como os fundadores da RCC, não teriam participado junto com pentecostais em grupos de oração, como aconteceu na universidade católica de

Duquesnes em 1969. Esse tipo de convivência ecumênica somente foi permitida aos católicos depois do Vaticano II, ou seja, cerca de meio século depois do início do movimento ecumênico proposto pelas igrejas protestantes.

Apesar de sua origem ecumênica, ou mais provavelmente por causa de sua origem ecumênica, a RCC até muito recentemente não abraçava bandeiras ecumenicamente. A tendência naquela época, como já destacaram Carranza (2000) e Maurer (2010), era de afastamento da RCC do ecumenismo que a gerou. Esse afastamento era intencionalmente estimulado pela hierarquia católica, o ecumenismo era desestimulado, como já foi destacado, por temor que os vinculados à RCC negassem dogmas católicos, que seus membros desviassem da norma católica, abandonando práticas e crenças especificamente católicas¹⁴ e promovessem cisões. Machado (1996), chama atenção para o reforço da devoção mariana nos grupos carismáticos que estudou no Rio de Janeiro. Nesse período, a política da hierarquia católica era reforçar os elementos específicos da identidade católica. Inicialmente, essa era uma estratégia de aumentar a possibilidade de o movimento ser aceito por Roma, como já destacamos. Tendo sido já estabelecido e reconhecido, o movimento parece não assustar nem ameaçar cisão: esse temor diminui e assim o projeto ecumênico pode ser de novo abraçado por ele. Observa-se, então, uma “nova campanha ecumênica católica” junto aos líderes da RCC em termos internacionais. Em sua entrevista, Marcos Volcan reconhece, como apontam Carranza (2000) e Maurer (2010), a existência nesse período de um temor de que a RCC afastasse católicos de sua identidade, e destaca uma mudança dessa atitude citando o movimento Encontro de Cristãos na Busca da Unidade e Santidade, ou Encristus¹⁵, que no Brasil tem tido um apoio teológico do padre Marcial Maçaneiro.

Encristus surge no Brasil em 2008 e é a versão brasileira de um movimento criado pelo líder católico italiano Matteo Calisi¹⁶. Em 1992, Calisi se juntou

14 A espiritualidade carismática permite bastante liberdade ao fiel e grupos carismáticos adotam práticas pouco convencionais dentro do catolicismo que podem parecer ameaçadoras para a instituição ver casos descritos por Steil (2004), Maués (2001), Varguez-Pazos (2002), Gimenez (2003). Em seu estudo de caso, Steil (2004) percebe a RCC como um tipo de “porta giratória” para a Igreja Católica: tanto permite a entrada como a saída de fiéis dessa instituição.

15 No site dos Encristus encontram-se informações sobre esse movimento. Disponível em: <http://www.encristus.com.br/dinamic/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=56>. Acesso em: 10 jul. 2015.

16 Professor de música e líder católico italiano que experimentou o reavivamento carismático na década de 1970 e fundou junto com sua esposa da *Comunità di Gesù* em Bali, na Itália. Além de ter ocupado cargos na direção do movimento carismático internacional, Calisi é, desde março de 2008, membro do Conselho Pontifício para os Leigos. Disponível em: <<http://www.anglicanexpression.com/matteo-calisi.html>>. Acesso em: 28 jun. 2015.

ao bispo da Igreja Evangélica da Reconciliação, Giovanni Traettino, e juntos criaram a Consultazione Carismatica Italiana (CCI) com o objetivo de iniciar o diálogo entre católicos e pentecostais na Itália. Esse movimento, como demonstrou Daniel Alves (2011), chegou à Argentina em 2003 e foi chamado Comunion Renovada de Evangélicos y Católicos em El Espíritu Santo (CRECES) e, no Brasil, Encristus.

Sobre essa linha ecumênica e sobre o movimento de aproximação entre pentecostais/carismáticos protestantes e católicos, Reinaldo Beserra comenta que participou em 2006 de uma celebração ecumênica do centenário pentecostal. Segundo esse líder da RCC de Campinas, em tal celebração foi lembrado que, na noite da virada para o Século XX (1900/1901), o Papa Leão XIII consagrava no Vaticano o novo século que se iniciava, ao Divino Espírito Santo, decretando, assim, um século com bênçãos e dons da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Teria sido naquela mesma noite de passagem do Século XIX para o Século XX, que na Igreja Metodista do pastor Charles Fox Parham em Topeka, no Estado de Arkansas, nos EUA, uma fiel fala em línguas, sendo essa a primeira¹⁷ experiência no tempo moderno com dons do Espírito Santo. Beserra afirma também que, naquele encontro, um pastor disse ter sido “*naquele momento em que o papa consagra, é que de fato começa o Pentecostalismo*”. Já o evento de 1906 ocorreu numa igreja (a da rua Azusa, em Los Angeles) de um ex-aluno de Parham. O relato de Beserra se encontra no livro organizado por Vondey (2013: 212). O discurso de Beserra e a nova narrativa para o surgimento da Renovação Carismática faz parte dessa que podemos chamar de nova campanha ecumênica, à qual se integra o movimento Encristus.

Na atualidade, essa campanha ainda parece ser incipiente no Brasil, como fica claro no relato de um líder do movimento Encristus (movimento ecumênico surgido no meio carismático) cuja entrevista analisamos. Residente no Rio de Janeiro, Izaias de Souza Carneiro comenta sobre sua origem humilde, sua infância vendendo sorvete na rua, mas na entrevista revela um alto grau de reflexividade e um discurso intelectualmente elaborado. Comenta que, à época da entrevista (2011), estava estudando filosofia e em seus comentários cita Habermas e a filosofia da linguagem.

Izaias foi educado numa igreja evangélica, a Congregação Cristã do Brasil, na qual mais tarde viria a se subdividir e formar uma outra, a Congregação Cristã no Brasil. Izaias relata que seu pai ficou em dúvida diante dessa divisão

17 Há muitas controvérsias sobre qual seria essa primeira experiência. É possível encontrar várias outras versões sobre quando, onde e com quem o Pentecostes moderno teria ocorrido pela primeira vez. Para outras versões ver artigo do pastor e doutor em teologia Érico Tadeu Xavier (2007).

da sua igreja e não sabia bem onde ficar (se na congregação “do” Brasil ou na “no” Brasil). Nessa época, trabalhava como seu pai vendendo na rua e pelos amigos conheceu a Igreja Católica. O entrevistado recorda que tinha vizinhas que o convidavam para orações e para rezar o terço e também recebia convite de evangélicos para ir à escolinha bíblica. E ele aceitava em geral todos os convites e comenta “eu nunca perdi essa ligação com a palavra de Deus, com o ambiente religioso. Fosse por meio católico, fosse por meio evangélico”. Mas, finalmente, opta pelo catolicismo após ter entrado por conta de amigos na catequese católica. Seu pai não se opôs, pois ele estava afastado da congregação por aquela dúvida, mas não queria que ele ficasse sem uma educação religiosa.

O entrevistado acrescenta que, posteriormente como jovem católico, participou da Pastoral de Juventude (PJ). Explica que a PJ estava engajada na luta política e lembra:

eu fiz protesto no meio da rua. Isso não era naquela época uma postura da Renovação Carismática, e nem é hoje. Eu ia pra rua fazer protesto, levantava o braço, eu pintei cara. (...) Quando meu pai fazia greve, eu ia pra rua fazer greve com meu pai. (...) Meu pai era funcionário da Comlurb.

Atualmente, além de ser uma liderança de “comunidade de aliança”, é um dos líderes do movimento Encristus no Rio de Janeiro, e comenta que frequenta igrejas evangélicas, e acrescenta “pastores evangélicos frequentam essa casa. Domingo agora, dia 25, vou tá pregando numa Igreja Presbiteriana Unida”.

A juventude mostrou-se ser uma categoria com destaque nos poucos experimentos de troca entre pentecostais e católicos da RCC, como tivemos oportunidade de observar em encontro católico promovido pelo Encristus na festa de Nossa Senhora da Penha, em 2012. Numa das bandas que acompanhava *louvores*, participavam com os católicos jovens de igrejas pentecostais. O líder católico era um membro do Encristus. A juventude pode ser mais aberta a mudanças, ao ecumenismo, como nesse caso ou no do movimento ecumênico no Século XIX, em que os movimentos estudantis cristãos desempenharam papel importante, como explica E. Abunmansur (2001).

Considerações Finais

O nosso texto chega ao fim apresentando mais questões do que respostas. Esperamos contribuir sugerindo pistas para pesquisas.

A teoria do mercado religioso pode explicar a total rejeição por grande parte das igrejas evangélicas do ecumenismo, incluindo a Igreja Católica, mas não

explica porque outros setores evangélicos preferem o ecumenismo ao carisma-tismo pentecostal.

Para os grupos que crescem a partir da conversão de ex-fieis da Igreja Católica, como são as igrejas protestantes em geral, e em especial as pentecostais no Brasil e na América Latina, um projeto ecumênico com essa igreja é disfuncional e ilógico. Em contraste, o ecumenismo seria um projeto funcional e lógico para a Igreja Católica enquanto instituição. Também do ponto de vista dessa teoria pode se entender porque desestimular práticas ecumênicas durante os primeiros anos pós o surgimento da Renovação Carismática Católica, e ainda porque agora essas sejam estimuladas.

Apesar de negarem ecumenismo com o catolicismo, a maior parte das igrejas evangélicas no Brasil, especialmente de linha mais conservadora e pentecostal, busca unidade em vários campos da vida social e política. Esse processo parece se identificar com o que tem sido chamado de pandenominacionalismo, uma proposta de teologia do *domínio*. A maior diferença entre o pandenominacionalismo e o ecumenismo não seria o simples fato de o primeiro excluir a Igreja Católica. Os dois movimentos se distinguem por sua relação com a modernidade. O pandenominacionalismo seria um instrumento da teologia do domínio de combater os valores contemporâneos da sociedade moderna. Esse combate também poderia reverter em mais fieis. Já que, como observa Peter Berger (2001), as religiões que mais crescem no fim do Século XX seriam as que mais se confrontam com os valores do mundo contemporâneo.

O ecumenismo procura se aliar a projetos de intervenção política e social propostos também por agências seculares. Em contraste com a agenda ecumênica, a proposta política das alianças pandenominacionais foca na luta por leis que defendam seus valores e princípios morais ancorados na fé, que lhes parecem estar sendo questionado pelo mundo secular. A partir de leituras bíblicas mais literais, os que se unem nessa luta, nos EUA os chamados *evangelicals* e no Brasil o mundo pentecostal-carismático, procuram em seus discursos identificar seus inimigos em comum. Focam em sua plataforma de luta similar e evitam discutir outras questões que possam criar tensões como heranças de origens distintas. A agenda *pandenominacionista* não aceita união com a Igreja Católica, a não ser por motivos instrumentais, como a luta contra aborto, ou pela educação religiosa, mas nunca em momentos cúlticos e litúrgicos.

No Brasil, embora esse termo *pandenominacional* não seja muito utilizado, no campo evangélico parece estar presente em práticas, como as Marchas para Jesus. Promovidas em diferentes capitais do Brasil, no Rio de Janeiro pela denominação do pastor Silas Malafaia e em São Paulo pela Igreja Renascer, esse

evento adota tal tipo de projeto. Também supomos que o crescente número de fiéis que se identificam como evangélicos no censo possa refletir uma ênfase nesse tipo de projeto de unidade desse campo religioso (Mariz; Gracino Jr., 2014).

Essa diferente atitude em relação à modernidade e aos valores laicos, e aos não cristãos, pode ser parcialmente entendida quando a associamos ao perfil sócio-intelectual de suas lideranças e dos membros de cada uma das igrejas estudadas e também os projetos sociais de cada grupo social. Salientamos parcialmente porque embora tenha surgido entre negros norte-americanos e crescido muito fortemente no meio popular, o pentecostalismo, especialmente em sua versão carismática, tem se ampliado também no Brasil e internacionalmente em setores com mais recursos sociais e intelectuais. O surgimento da RCC nos EUA ocorreu no meio acadêmico universitário. O que distinguiria o grupo social que aceita a religião com ênfase em êxtases daquele outro grupo com renda e instrução similares, que prefere religiões mais desencantadas e até a anti-religião? Que hipóteses explicativas em termos de seus interesses materiais e ideais poderiam ser sugeridas?

Referências

- ABUMANSUR, Edin. *A Tribo Ecumênica: O ecumenismo brasileiro nos anos 1960/1970*. Dissertação de mestrado, Antropologia, PUC/SP, 2001.
- ALVES, Daniel. *Conectados pelo Espírito: Redes de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao Sul da América Latina*. Tese de doutorado, Antropologia, UFRGS, 2011.
- ALVES, Maria Lucia Bastos. Tolerâncias e intolerâncias religiosas no cotidiano familiar. *Revista Brasileira de História das Religiões/ANPUH*, v. 1, n. 3, Janeiro 2009, pp. 3-21.
- ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas, Papirus, 1978.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de Base e Renovação Carismática. *Cadernos CERIS*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, Dezembro 2001, pp. 43-68.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus, 1985.
- . A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, Abril 2001, pp. 9-24.
- BIRMAN, Patrícia (Org.) . Males e malefícios no discurso pentecostal. In: *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, Eduej, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. 3ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1992.

- BRAGA, Erasmo. Pan-americanismo: aspecto religioso. O Relatório e Interpretação do Congresso de Ação Cristã na América Latina reunido no Panamá de 10 a 19 de fevereiro de 1916. Nova Iorque: Sociedade de Preparo Missionário dos Estados Unidos e Canadá, 1916.
- BURITY, Joanildo. Republicanismo e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina. *Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, pp. 199-227.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática: Origens, Mudanças, Tendências*. Aparecida, SP, Editora Santuário, 2000.
- . O catolicismo em movimento. *Religião e Sociedade*, v. 1, n. 24, Janeiro 2003, pp. 124-146.
- CHESNUT, R. Andrew. *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford/New York, Oxford University Press, 2003.
- CLEARY, Edward. *The Rise of Charismatic Catholic Renewal in Latin America*. Gainesville University, Press of Florida, 2010.
- COSTA, Nestor. Religião e Globalização no Uruguai. In.: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos A. (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 93-102.
- COUTO, Márcia Thereza. Pluralismo Religioso em Famílias Populares: poder, gênero e reprodução. Tese de doutorado, Sociologia, UFPE, 2001.
- CSORDAS, Thomas. Global religion and the re-enchantment of the world: The case of the Catholic Charismatic Renewal. *Anthropological Theory*, v. 7, n. 3, Setembro 2007, pp. 295-314.
- CUNHA, Magali N. Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações. *Estudo de Religião*, v. 25, n. 40, 2011, pp. 33-51.
- FRESTON, Paul. Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth. In.: S. Hunt, M. Hamilton e T. Walter (eds.). *Charismatic Christianity: Sociological Perspectives*. Basingstoke, Macmillan, 1997, pp. 184-204.
- . Catholic Charismatics and Protestant Pentecostals: a Love-Hate Relationship? *Center for the Study of Latin American Pentecostalism/Pentecostal Charismatic Research Initiative PCRI University Southern California*, s/n, 2010.
- FIGUEREDO, Valdemar. A pentecostalização da fé. 2012. *Cristianismo hoje [Online]*. Disponível em: <<http://www.cristianismo hoje.com.br/colunas/valdemar-figueredo>>. Acesso em: 04 out. 2015.
- FRY, Peter. *Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.
- GARCIA, Solange da Silva. A igreja metodista e sua inserção no mercado religioso. Monografia, Ciências Sociais, UERJ, 2005.

- GIMÉNEZ B., Verônica. La comunidad, La Iglesia, los peregrinos. Formas de sociabilidad em los grupos católicos emocionales de la periferia de Buenos Aires. *Religião e Sociedade*, v. 23, n.1, Jun. 2003, pp. 73-106.
- GUERRA, Lemuel. Mercado religioso no Brasil: Competição, demanda e dinâmica da esfera da religião. Tese de doutorado, Sociologia, UFPE, 2000.
- HOLLAND, Clifton. Historia y cronologia Del movimiento carismático em América Latina. *Programa Latinoamericano de Estudos Socioreligiosos (PROLADES)*, San Pedro, Costa Rica, 2007. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/46859949/chronology-of-the-charismatic-renewal-movement>>. Acesso em: Jun. 2015.
- LEHMANN, David. *Struggle for the Spirit; Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Cambridge, Polity Press, 1996.
- LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: Os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino americano*. Viçosa, Ultimato, 2002.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Campinas, Editores Autores Associados, 1996.
- MACHADO, Maria das Dores Campos; PICCOLO, F. D. (org.). *Religiões e homossexualidades*. Rio de Janeiro, FGV, 2010.
- MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília. Religião, mulheres e política institucional: evangélicas e católicas. In: Sandra Duarte de Souza. (Org.). *Gênero e religião no Brasil: Ensaios feministas*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2006, pp. 45-68.
- MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília. Evangélicos e católicos: as articulações da religião com a política. In: Mabel Salgado Pereira; Lyncon de A. Santos. (Org.). *Religião e violência em tempos de globalização*. São Paulo, Paulinas, 2004, pp. 197-211.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAGGIE, Yvone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 1ª ed., São Paulo, Loyola, 2000.
- MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores Campos. Encontros e Desencontros entre Católicos e Evangélicos no Brasil. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). *Fiéis & Cidadãos: Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2001, pp. 87-102
- MARIZ, Cecília L. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In.: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.) *As Religiões do Brasil*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2006, pp. 53-68.
- MARIZ, Cecília; CAMPOS, Roberta Bivar C. O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo. In.:

- SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar C.; PEREIRA, Fabiana (Org.). *Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: Geopolíticas disciplinares*. Recife, Ed. UFPE, 2014, pp. 191-214.
- MARIZ, Cecília; GRACINO JÚNIOR, Paulo. As igrejas pentecostais no censo de 2010. In: TEIXEIRA, F; MENEZES, R. (Org.). *Religiões em movimento*. Petrópolis, Vozes, 2013, pp. 161-175.
- MARTIN, David. *Forbidden Revolutions: Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe*. London, SPCK, 1996.
- MAUÉS, Heraldo. Algumas técnicas corporais na renovação carismática católica. *Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 2, n. 2, Set. 2000, pp. 119-151.
- MAURER, Susan A. *The Spirit of Enthusiasm History of Catholic Charismatic Renewal 1967-2000*. Lanham, Maryland, University Press of America, 2010.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo, UMESP, 2008.
- MIRANDA, Júlia. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso no político*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- NEGRÃO, Lísia et alii. (2008) Considerações iniciais. In.: Negrão, Lisias (org.). *Novas tramas do sagrado*, São Paulo, Edusp, 2008.
- PIERUCCI, A. Flávio; MARIANO, Ricardo. Sociologia da Religião, uma Sociologia da Mudança. In.: MARTINS, Carlos Benedito & MARTINS, Heloisa H. T. de Souza (org.). *Horizontes das ciências sociais: sociologia*. São Paulo, ANPOCS, 2010, pp.279-301.
- PRANDI, R. *Um Sopro do Espírito*. São Paulo, Edusp, 1997.
- ROSAS, Nina. *Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono*. Tese de doutorado, Sociologia, UFMG, 2015.
- SANTANA, Emílio. A cada três dias governo recebe denuncia de intolerância religiosa. *Folha de São Paulo/Online*, São Paulo, 2015, Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1648607-a-cada-3-dias-governo-recebe-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa.shtml?cmpid=%22facefolha%22>>. Acesso em: Jun. 2015.
- SOUZA, André Ricardo de. *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo, Annablume, Fapesp, 2005.
- _____. O pluralismo cristão brasileiro. *Caminhos*, Goiânia, v. 10, n. 1, Janeiro-Junho 2012, p. 129-141.
- SOUZA, Carlos Henrique Pereira de. *Entre a capela e a catedral: tensões e reinvenções da identidade religiosa na experiência do protestantismo histórico atual*. Dissertação de mestrado, Ciências Sociais, UERJ, 2013.

- SILVA, Wagner. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança africana no Brasil contemporâneo. *Maná [online]*, v. 13, n. 1, Abril 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=So104-93132007000100008&script=sci_arttext>. Acesso em: jun. 2015.
- STARK, Rodney; IANNACONE, Laurence. Rational choice propositions about religious movements. *Religion and the Social Order*, 3A: 241-261, 1993.
- STEIL, Carlos A. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do grupo São José em Porto Alegre (RS). *Religião e Sociedade*, v. 24, n. 1, Junho 2004, p. 11-36.
- THEIJE, Marjo. *Tudo que é de Deus é bom*. Recife, Massangana, 2002.
- TUNES, Suzel Magalhães. *O pregador silencioso: ecumenismo no jornal Expositor Cristão (1886-1982)*. Dissertação de mestrado em ciências da religião. São Bernardo do Campo, UMEESP, 2009.
- VÁRGUEZ-PASOS, Luiz. Los sacerdotes del Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, v. 4, n. 4, Out. 2002, p. 55-86.
- VONDEY, Wolfgang (org.). *Pentecostalism and Christian Unity: Continuing and Building relationships*. v. 2, Eugene/OR, EUA, Pickwick Publications, 2013.
- XAVIER, Érico Tadeu. Protestantismo Popular na América Latina: análise da história contribuições e implicações. *Kerygma*, v. 2, n. 2, Ago.-Dez. 2007, pp. 21-40.
- WYNARCZYK, Hilário. La Guerra Espiritual en el Campo Evangelico *Socied y Religión*, v. 13, Mar 1995, p. 111-126.

Recebido em: 07/06/2015

Aprovado em: 25/06/2015

Como citar este artigo:

- MARIZ, Cecília L.; SOUZA, Carlos Henrique. Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 381-408.

Artigos



Queer decolonial: quando as teorias viajam

Pedro Paulo Gomes Pereira¹

Resumo Este artigo busca acompanhar viagens de teorias para delinear os contornos principais do encontro entre teoria *queer* e pensamento decolonial. A tentativa é, de forma inicial e provisória e sem qualquer pretensão de responder definitivamente às questões, formular perguntas como: o encontro entre pensamento decolonial e teoria *queer* poderia produzir algo mais para que se pudesse falar, como enunciado no título deste artigo, em um “*queer* decolonial”? Ou seriam teorias incompatíveis, já que o próprio fato de o termo *queer* estar em inglês sinalizaria uma geopolítica a que o pensamento decolonial buscaria exatamente se contrapor? Haveria algo em comum nessas propostas? Qual é a potência desse encontro e o que poderia produzir? E que movimentos uma leitura *queer* decolonial desenharia?

Palavras chave: teoria *queer*, pensamento decolonial, viagens

Decolonial queer: when theories travel

Abstract *This article aims to accompany the voyages of different theories by seeking to delineate the principal outlines of the encounter between queer theory and decolonial thinking. In a preliminary way, with no pretensions of reaching definitive answers, it formulates questions such as: could this encounter between decolonial thinking and queer theory produce something else that might be thought of as “decolonial queer” (as enunciated in this article’s title)? Or are these theories incompatible, given that the term queer, rendered in English, signals the very sort of geopolitics*

1 Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) - São Paulo - Brasil - pedro.paulo@unifesp.br

that decolonial thinking attempts to counter? Is there any commonality between these proposals? What is the potential of this encounter, and what might it produce? And what sorts of movements would a queer decolonial reading design?

Keywords: *queer theory, decolonial thinking, voyages.*

A teoria *queer* surgiu como crítica aos efeitos normalizantes das formações identitárias e como probabilidade de agrupamento de corpos dissidentes. Como tal, delineou invenções transgressoras e possibilidades para além da construção binária dos sexos, repensando ontologias, opondo-se às epistemologias hétero que dominam a produção da ciência. Em viagens múltiplas, em movimentos intensos de teorias e pessoas, o *queer* encontra o pensamento decolonial, uma perspectiva crítica da “colonialidade do poder” – esta, uma estrutura conceitual, política, ética e de gestão das esferas do social que se forjou na Europa nos primeiros séculos de colonização. Na busca de se contrapor às lógicas da colonialidade, apresentando outras experiências políticas, culturais, econômicas e de produção do conhecimento, o pensamento decolonial vem alertando sobre certo direcionamento nas viagens das teorias e sobre uma geopolítica que transforma uns em fornecedores de experiências e outros em exportadores de teorias a serem aplicadas e reafirmadas.

Este artigo acompanha essas viagens de teorias, sempre na busca de *delinear* os contornos principais do encontro entre teoria *queer* e pensamento decolonial. Delinear tem o sentido de desenhar, bosquejar, delimitar, traçar, mas também de conceber, planejar, arquitetar, de forma que o movimento aqui é o de descrição e de proposição (por sua vez, “proposição” no sentido de apresentar e de propor) de um *queer* decolonial, formulando perguntas como: esse encontro poderia produzir algo mais para que se pudesse falar em um “*queer* decolonial”?² Ou seriam teorias incompatíveis, já que o fato de o termo *queer* estar em inglês sinalizaria uma geopolítica à qual o pensamento decolonial buscaria exatamente se contrapor? Haveria algo em comum entre essas propostas? Qual é a potência desse encontro e o que ele poderia produzir? E que movimentos uma leitura *queer* decolonial desenharia?

De teorias e viagens

A teoria *queer* é um repto à Teoria – assim, no singular e com maiúscula. O efeito de colocar um xingamento ao lado do termo teoria, adjetivando-o, é o de

2 Procuro alinhar aqui, ainda de forma inicial, os movimentos gerais de um *queer decolonial*, o que não seria possível sem Richard Miskolci, Berenice Bento, Maria Veras, Lindomar Albuquerque, Larissa Pelúcio, Martha Souza, Shirley Acioly, Marcos Signorelli, Élcio Nogueira dos Santos (*in memoriam*), Ramon Grosfóguel.

questionar a existência de algo que possa ser uma Teoria. Uma teoria transviada, cu, marica, torcida, rosa, transgressora (Bento, 2014; Pelúcio, 2014c; Llamas, 1998; Guasch, 1998, 2000; Jiménez, 2002; Córdoba *et al*, 2007) reivindica uma indagação crítica sobre a própria posição da teoria, sobre seu caráter pretensamente imaculado, como se alertasse contra aspirações por uma Teoria universal (eurocêntrica, branca, hétero) que tudo abarcaria.

Esse movimento implica uma abdicação consciente de autoridade, insinuando uma teoria impura, improvável. Uma teoria da não Teoria, estreitamente vinculada à interpelação da multitude de corpos dissidentes, coloca a si mesma em dúvida, levando a sério o risco de transformar-se, pois o termo (adjetivo, verbo) que a qualificaria poderia ser abandonado em favor de outro(s) que produza(m) ações políticas mais efetivas (Butler, 2002: 59-60).

Uma teoria que abdica da autoridade e dos privilégios de Teoria acaba tendo de se colocar em perspectiva. A destituição do posto de Teoria e a proliferação de novas linguagens produzem aquele sentimento belissimamente descrito por Gloria Anzaldúa (1987) de desconforto e incompletude, de maleabilidade e da necessidade de viver em traduções. Esse tipo frequente de experiência põe a teoria *queer* em exposição, em afecções que produzem mudanças, transformações. Assim, conformando-se em meio a afecções e afetos³ dos corpos dissidentes, a teoria *queer* só pode se imaginar em processo de decolonização permanente. Portanto, uma teoria no limite, que faz troça de si e flutua com as interpelações dos corpos, tendendo, nesse abalo e nessa renúncia, a se apaixonar por outras teorias – as teorias-outras que surgem na multiplicidade de corpos e subjetividades. Trata-se, enfim, de uma teoria agonística que vê como única possibilidade de existência afastar-se de si mesma para, paradoxalmente, construir-se como possibilidade.⁴

No entanto, o *queer* não está fora das diferenças de poder e de prestígio dos itinerários das teorias. Não obstante sua potência subversiva, a teoria *queer* não é externa à colonialidade, nem há como pensá-la isoladamente dos contextos geopolíticos de seus itinerários e de sua apropriação, bem como dos processos de tradução implicados. Ela viaja ao Sul, com os desafios, os perigos e as potencialidades que as viagens ensejam. Por isso, pode haver a tentação de

3 Publiquei algo sobre afecções e afetos em outros espaços (Pereira, 2012a; 2014a).

4 Para o desenvolvimento dessa discussão, vali-me das seguintes formulações: David Córdoba *et al* (2007), Larissa Pelúcio (2012, 2014a, 2014b), Louro (2004, 2001), Berenice Bento (2006), Leandro Colling (2015), Felipe Rivas (2011), Javier Sáez (2007), Maria Amélia Viteri *et al* (2011), Agustín Butti (2011), Paola Arboleda Ríos (2011), Edgar Vega Suriaga (2011), Richard Miskolci (2009, 2012, 2014a e 2014b) e Leticia Sabsay (2014), entre outras.

simplesmente aplicá-la, como se aquele termo (*queer*) e a subversão que provoca (a destabilização da própria Teoria) não atuassem também em deslocamentos. É como se, durante a viagem, a abdicação de autoridade inicial fosse olvidada e a teoria ressurgisse, agora no posto de Teoria, pronta para ser aplicada. Mas, aplicar a teoria *queer*, acatando aqui o que fora formulado alhures, é uma espécie de escape do campo *queer*, uma vez que se assume como Teoria aquilo que brincava (e ridicularizava) com essa pretensão. Monta-se, nesse caso, uma trampa contra o *queer*.

Se essa trampa ronda as viagens ao Sul, como iminência, não é preciso o que se passa nos itinerários perigosos, pois uma viagem também subverte as teorias, produzindo algo mais que uma Teoria a ser aplicada. Até porque as viagens são formas complexas de entretencimento. Pesquisadorxs do Sul Global viajam ao Norte e se deparam com a teoria *queer*. Em meio à máquina de reproduzir Teorias canônicas e aos departamentos (e disciplinas) institucionalizados e historicamente vinculados às elites intelectuais brancas e heterossexuais, optam por se aproximar das formulações dos corpos dissidentes, encontrando no *queer* um arejamento em relação a certo olhar *gay/lésbico* normalizado que pautava os estudos de sexualidade mesmo no Sul. A viagem da teoria *queer* ao Sul é também parte da ação dessxs pesquisadorxs e ativistas, que se apropriaram dessa estranha-teoria, criando ruídos e dissonâncias no que se fazia aqui.⁵

As pessoas caminham, viajam, atravessam, movimentam-se. O percurso e o itinerário as modificam, transformando-as em algo diferente no fim provisório de uma trajetória. Os corpos, afeccionados por outras línguas, hábitos e formas de estar no mundo são afetados, e devêm em algo diferente. O devir não é totalmente controlado – donde a beleza das trajetórias. Como os corpos, as teorias também viajam (Pereira, 2014a; 2014b). As transposições pelos caminhos inauditos e os encontros que neles se sucedem transformam-nas, em processos de deslocamentos, movimentos e multiplicidades. Transposições, encontros e viagens que nos levam à indagação aludida no início deste artigo sobre o entretencimento de teorias: se o *queer* constrói-se num movimento conceitual que tende a se abrir a outras teorias, então como se daria esse encontro com o pensamento decolonial?

O encontro

Quando viajam, as teorias enfrentam uma estrutura conceitual, política e ética de gestão das esferas do social forjada na Europa nos primeiros séculos de

5 Devo a Richard Miskolci essa formulação, a quem agradeço por ter me alertado sobre a complexidade dos fluxos das viagens.

colonização, que Anibal Quijano (1991, 1998, 2000) denominou “colonialidade”. Com essa denominação, Quijano tentava dar conta de um contexto que perdeu na história do colonialismo e, ao mesmo tempo, revelar a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais. Ele mostrou como se atualizam os processos (supostamente suprimidos, assimilados ou ultrapassados) que se originaram ou acentuaram na colonização. Assim, colonialismo e colonialidade são conceitos diferentes, mas correlacionados: o primeiro aponta para determinados períodos históricos, o segundo revela a lógica subjacente aos empreendimentos coloniais – a matriz colonial do poder.

Essa lógica manifesta-se na transformação da diferença cultural em valores e hierarquias: geopolíticas, raciais e de gênero. As distinções passam a ser classificações epistêmicas e ontológicas, e quem classifica controla o conhecimento. Ao transformar diferenças em valores, criam-se zonas inferiores. A diferença colonial é o processo de controle e estratégia para rebaixar populações e regiões do mundo. O conceito de colonialidade possibilita compreender essas classificações e hierarquizações, sugerindo que a diferença colonial é cúmplice do universalismo, do sexismo e do racismo.

Decolonizar é se desprender da lógica da colonialidade e de seus efeitos; é desapegar-se do aparato que confere prestígio e sentido à Europa. Noutras palavras, decolonização é uma operação que consiste em se despegar do eurocentrismo e, no mesmo movimento em que se desprende de sua lógica e de seu aparato, abrir-se a outras experiências, histórias e teorias, abrir-se aos Outros encobertos pela lógica da colonialidade – esses Outros tornados menores, abjetos, desqualificados.⁶

Ao se abrir a outras lógicas, ao reivindicar a importância e magnitude desses pensamentos-outros, ao desconfiar das Teorias, apostando na multitude de teorias e corpos, o pensamento decolonial se aproxima do *queer*. Como a teoria *queer*, a crítica decolonial interroga as pretensões teóricas que generalizam pressupostos e assuntos particulares e eludem as formulações dos Outros, consideradas como específicas e particulares. Confiantes nessa aproximação, diversos autores⁷ vêm construindo encontros entre o *queer* e o decolonial. É bem

6 Inspiro-me largamente em: Santiago Castro-Gomez (2007), Ramón Grosfoguel (2002, 2007, 2008, 2012), Walter Dignolo (2000a, 2000b, 2008), Arturo Escobar e Walter Dignolo (2010), Catherine Wash (2004, 2007a, 2009), Segato (2013b, 2012c, 2014b), Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010).

7 Por exemplo, Liz Canfield (2010), John C. Hawley (2001), Emma Perez (2003, 2014), María Lugones (2012a). Aproximações entre o feminismo e a crítica decolonial podem ser encontradas também em María Lugones (2007, 2008a, 2008b, 2011, 2012b). Para uma análise da diferença entre o pós-colonial e o decolonial, Ramón Grosfoguel (2006).

verdade que os contornos ainda estão nublados⁸ e há um longo caminho a ser trilhado, com a premência de consolidação do encontro da teoria *queer* com teóricxs decoloniais que elaboram crítica à colonialidade *a partir* da América Latina e Caribe (ver Mignolo, 1998; Walsh, 2007) – esta, ainda uma tarefa a se realizar, apesar dos esforços e das meritórias iniciativas, às quais este artigo busca se somar.

Com a variedade de opções teóricas e as lacunas ainda existentes, não é de se estranhar que, nas relações entre teoria *queer* e pensamento decolonial, apareçam suspeitas. Abarcado e formulado por uma multitude de corpos “estranhos”, o *queer* viaja, colocando-se diante dos que desconfiam de certas viagens das teorias, como o pensamento decolonial. A desconfiança deve-se à alegada proximidade da teoria *queer* com a teorias formuladas nos países do Norte Global. O próprio termo *queer*, cuja dificuldade de tradução faz com que viaje aos mais diversos lugares conservando-se em inglês, sinalizaria uma geopolítica do conhecimento à qual o pensamento decolonial deseja se contrapor – assim, problemas de tradução literal de termos superpõem-se a conflitos entre Norte e Sul na produção dos saberes.⁹ Por sua vez, a teoria *queer* também suspeita de usos identitários reificados, de propostas não atentas às questões de corpo e sexualidade e de um enquadramento geopolítico que olvide que a teoria *queer* se originou como pensamento inconformado de corpos inconformes que, desde os primeiros momentos, assumiu para si, de forma orgulhosa, um insulto atribuído às partes consideradas abjetas, desprestigiadas.

A despeito dessas suspeitas, há também, como adiantei, aproximações. Na busca de revelar a lógica subjacente dos empreendimentos coloniais, o pensamento decolonial procura desvendar como as construções de gênero e sexualidade se cruzam e são produto da colonização (Lugones, 2007, 2008a, 2011, 2012b; Perez, 2014; Segato, 2012c, 2013, 2014b). Se o cânone é eurocêntrico, hétero e branco, o *queer* faz troça desse lugar, dessas Teorias e de sua universalidade pressuposta, assim como fustiga sua heteronormatividade; o pensamento decolonial denuncia os processos de construção dessa universalidade, e também desconfia dessas Teorias, mostrando como a “ferida colonial” (Maldonado-Torres, 2007)

8 Há autorxs que se apoiam sobretudo na literatura pós-colonial e nos estudos subalternos (Hawley, 2001); outrxs, mais influenciadxs pelos migrantes em suas relações de colonialidade com o império estadunidense (Ballestrin, 2013), como os chicanxs studies (Yarbro-Bejarano, 1999; Danielson, 2009; Soto, 2010); aqueles que interrogam as formações sociais como intersecção de raça, gênero, sexualidade e classe, como o *queer of color* (Ferguson, 2004; Muñoz, 1999, 2006; Johnson and Henderson, 2005).

9 Sobre tradução, Lugarinho (2001), Rivas (2011), Sutherland (2014), Sancho (2014), Larissa Pelúcio (2014a), Pereira (2012b, 2014a, 2014b). Para acompanhar uma análise de tradução e a viagem de teorias, Cornelia Möser (2013).

se expande e abarca a imposição do sistema sexo-gênero como uma sobredeterminação ontológica que irá se instaurando nas colônias europeias (Vega Suriaga, 2011: 121). A teoria *queer*, por seu turno, possibilita uma crítica dos olhares da história com uma lente heteronormativa, interpretando a configuração sexo/gênero como parte do projeto colonial. A teoria *queer* e o pensamento decolonial se abrem e apostam em outros corpos, histórias e teorias.

Em tese, a tendência das viagens das teorias – na qual o Sul Global fornece dados e experiências, enquanto o Norte Global as teoriza (Connell, 2012), exportando teorias para serem aplicadas – seria refutada tanto pela teoria *queer* quanto pelo pensamento decolonial: os dois questionam a ideia de que as teorias produzidas em determinados lugares geográficos (Europa e Estados Unidos) sejam aplicáveis em qualquer contexto.

Quando viajam, as teorias do Norte Global surgem sob uma maquinaria conceitual, definida antecipadamente como universal, e que deve ser aplicada. Mas, o *queer* e o pensamento decolonial ora abdicam, ora subvertem essa maquinaria, surgem desacatando, ridicularizando ou denunciando a Teoria e sua pretensa aplicabilidade universal. Em realidade, a teoria *queer* e a crítica decolonial necessitam ser afetadas pelos corpos e experiências, donde a propensão a se enredarem nos dilemas dos processos de tradução. O *queer* carrega em si a necessidade de tradução, como se a dificuldade em traduzir o próprio termo *queer* apontasse como *télos* justamente aquilo que parece ser impossível (a própria tradução).¹⁰ O pensamento decolonial também reivindica a potência de teorias-outras, como as dos corpos dissidentes. Há quem fale, por exemplo, na construção de uma “hermenêutica pluritópica” (Mignolo, 2000a) com intuito de perceber os conflitos originados nos embates das cosmovisões, mas reconhecendo e resgatando outras tradições e formas de pensar.

Assim, teoria *queer* e pensamento decolonial se configuram em campos abertos que se definem exatamente na medida em que se afeccionam e são afetados pelos Outros. O que torna o encontro entre essas teorias provável e fecundo é que não são pensamentos fechados em si, mas movimentos de abertura para Outros, de inserção de teorias-outras e de outras formas de pensar e ser.

10 Argumentei noutro lugar que o termo *queer* sinalizaria para um sempiterno movimento no qual o desejo de traduzir seria um abrir-se para o Outro. Acolher este termo estrangeiro – simultaneamente de tradução impossível e que necessita de tradução – pode produzir, se assim for, uma reconfiguração das línguas e perspectivas, no processo da construção do comparável. O *queer* forçaria a língua a se lastrear de estranheza (do termo estrangeiro que resiste, dos corpos ex-cêntricos, das práticas diversas) e essas experiências aqui no Sul Global inventariam uma abertura a outras gramáticas e outras formas de agir (Pereira, 2012b, 2014a, 2014b).

O *queer* e o pensamento decolonial são campos em construção, espaços que confluem a força de corpos e geopolíticas. A diferença colonial manifesta-se nos corpos. Os corpos não são apenas corpos-tempo, mas corpos-espaço – os corpos estão entranhados nos espaços (Mignolo, 2008). Os corpos *queer* são constituídos na diferença colonial. Não há como separar corpos abjetos, sexualidades dissidentes de localização geográfica, língua, história e cultura. A teoria *queer* é também uma política de localização – *queer* e pensamento decolonial são teorias corporificadas.

A teoria *queer* e o pensamento decolonial não preconizam a simples rejeição das teorias do Norte global: são *ideias e práticas*, corporificados e localizados, que denunciam e fustigam essas divisões geopolíticas, e se movimentam de forma a *romper e recuperar* as Teorias, produzindo com isso algo novo.¹¹ Mas, para regressar a uma pergunta já aludida, que movimentos desenharia uma leitura *queer* decolonial? Que potência teria para identificar o agir da máquina da colonialidade na leitura de conceitos que viajam, com seus silêncios e obliterações?

Os conceitos e suas viagens

Num texto sobre circulação de ideias, sobre essas viagens sobre as quais venho falando, Pierre Bourdieu (2002) destacou uma pequena passagem de Karl Marx, no *Manifesto Comunista*, sobre os textos circularem fora de seu contexto. Marx observa ali que os pensadores alemães compreendiam mal os pensadores franceses porque recebiam textos impregnados de uma conjuntura política como textos puros e transformavam o agente político que havia no princípio em sujeito transcendental. Esse é um aspecto da dissonância na circulação de ideias. Mas, há ainda outros problemas nas viagens das teorias, e talvez uma questão significativa seja, como venho salientando, o fato de autorxs dos países centrais exportarem conceitos e teorias que são aplicados independentemente das histórias locais. Há sempre a possibilidade de se aplicar e replicar no Sul aquilo que não só era próprio de outros contextos, como também se forjou num processo de obliteração das próprias experiências das histórias locais.¹² Para pensar sobre esse tipo de viagem e sobre o trânsito de ideias e teorias, talvez um bom exemplo seja o filósofo italiano Giorgio Agamben, dada a influência de sua

11 Sobre *romper e recuperar*, ver Ann Laura Stoler (1995) e Pereira (2013, 2014a).

12 Edgardo Lander (2000) vem afirmando que as ciências sociais e as humanidades que se ensinam na maior parte das universidades não só carregam consigo a herança colonial como contribuem para reforçar a hegemonia política do Ocidente. Outras análises apontam em direção similar: José Jorge de Carvalho (2010, 2014), Rita Laura Segato (2012a), Catherine Wash (2007b).

obra no Sul Global, além de sua presença em análises *queer* e decoloniais (principalmente aquelas que tratam da biopolítica, da politização da vida, do *homo sacer*, das vidas precárias).

Essa influência e essa presença possivelmente devem-se à empreitada de Agamben, que vem se dedicando a compreender a vida política do Ocidente e a formular uma crítica à metafísica ocidental. No que se refere à compreensão da vida política, ele se vale de quatro conceitos centrais e entrecruzados: poder soberano, vida nua (*homo sacer*), estado de exceção e campo de concentração (1998, 2002, 2004, 2005). Segundo ele, esses conceitos perpassam a política ocidental, encontrando na modernidade sua máxima saturação.

O poder soberano estabelece os limites entre a vida que merece ser protegida e aquela que pode ser morta. A vida entra no jogo político, ora protegida e potencializada, ora exterminada. A soberania é a instância que, ao traçar o limite entre vida protegida e vida exposta à morte, politiza o fenômeno da vida, incluindo-a e excluindo-a simultaneamente da esfera jurídica. Inversa à figura do soberano surge a do *homo sacer*: indivíduo que poderia ser morto sem que isso constituísse crime ou sacrifício. O *homo sacer* é uma figura do direito romano arcaico que designava aquele que foi condenado por um delito e que não podia ser sacrificado; contudo, quem o matasse não seria condenado por homicídio. Correlata ao *homo sacer* aparece a figura do soberano: aquele para quem todos os homens seria potencialmente *homini sacri*; o *homo sacer* seria aquele em relação a quem todos os homens agem como soberanos (Agamben, 2002). O soberano está simultaneamente dentro e fora da ordem jurídica, já que pode estabelecer o “estado de exceção”. Essa relação entre soberania, *homo sacer* e estado de exceção constitui a regra e o próprio fundamento oculto da organização soberana dos corpos políticos no Ocidente.

A característica mais marcante da vida moderna é que cada vez mais o estado de exceção vem se tornando a regra, cada vez mais vem se tornando tenebroso e instável a linha divisória que demarca a fronteira entre a vida que merece ser vivida (e que, portanto, deve ser protegida e incentivada) e a vida nua, desprovida de garantias e exposta à morte. É essa relação entre vida e estado de exceção que permite a Agamben afirmar que os campos de concentração seriam o paradigma da política moderna. Ele associa os campos de concentração à biopolítica, a soberania aos movimentos de governamentalidade dos sujeitos, e conclui que é a captura da vida na exceção jurídica que produz o *homo sacer*.

Para elucidar como se instalaram os estados de exceção nas Repúblicas e Estados Constitucionais, Agamben analisa a história dos governos, passando pelo Senado romano, pela Revolução Francesa, pelas duas grandes guerras mundiais,

pelos acontecimentos de 11 de setembro de 2001. Essa sofisticada e erudita análise (e extensa nos períodos históricos) sobre a origem e o desenvolvimento do pensamento político e legal do Ocidente, no entanto, contrasta com um silêncio profundo sobre a história da colonização. Em toda sua obra, Agamben faz apenas referências pontuais à colonização, sem se deter em suas histórias concretas.¹³ Na tentativa de entender a vida política do Ocidente, em nenhum momento explora os modos pelos quais a própria entidade geopolítica “Ocidente” surge por meio da dominação dos Outros. Na realidade, seu arcabouço teórico (com conceitos como *homo sacer*, campo, soberania, estado de exceção) foi elaborado sem referência ao colonialismo, tampouco às intervenções críticas da luta contra a opressão colonial e contra a lógica imperial de controle baseada na exclusão racial. Sua obra não se detém nas histórias específicas e nas circunstâncias sociais concretas do presente estado de exceção, das relações de abandono nas estruturas coloniais e nas relações entre colônia e império (Shenhav, 2012). Esse silêncio é ainda mais significativo se lembrarmos que Agamben vem desenvolvendo sua contribuição teórica num contexto pós-colonial. Ademais, há uma relevante literatura de autores pós-coloniais, como Edward Said (1979), Gayatri Spivak (1988), Homi Bhabha (1994, 1996), além da já citada da teoria da colonialidade ao Norte Global – uma das poucas teorias que cruzaram o sentido contrário da geopolítica que divide o mundo entre Norte e Sul (Segato, 2013).

Como explicar então que um pensador erudito e com vasto conhecimento histórico pôde obliterar parte significativa da história que produziu os conceitos de sua teoria? A possível resposta a essa indagação conduziria a localizar o trabalho de Agamben num eurocentrismo que universaliza teorias provincianas (Chakrabarty, 2000) e limita sua potência e sua capacidade de percepção no horizonte da tradição política do Ocidente (Kalyvas, 2005). Os silêncios e silenciamentos de sua obra podem ser contextualizados na colonialidade: sua teoria impregnada pelo aparato e pela lógica que constrói e reproduz o eurocentrismo. O esquecimento de experiências históricas deve-se à ação de um aparato que define a Europa como primeiro modelo e como centro (Chakrabarty, 2000).

Apesar desse caráter provinciano, conceitos como os de *homo sacer* e estado de exceção podem ser *recuperados* para a compreensão da realidade da colonização, da política de exclusão e abandono característicos da situação colonial. Agamben examina como a exceção tem se tornado um permanente paradigma

13 Agamben (2002, 2006) faz alusões oblíquas à colonização e aos campos de prisão coloniais, mencionando a colonização da Espanha em Cuba e a colonização Britânica na África do Sul (Shenhav, 2012). Além disso, no seu ensaio *Metrópolis* (Agamben, 2006), detém-se nos tropos da análise colonial e pós-colonial (Bignall e Svirsky, 2012). E só.

das democracias ocidentais (ver Shenhav, 2012; Passos, 2008). Como já mencionado, ele explora a genealogia europeia de exceção e articula a relação entre lei e exceção – que é uma relação essencial para a práticas de violência do estado –, mas não aborda as relações entre o colonialismo e o imperialismo, fundamentais para entender a exceção uma vez que foi o imperialismo que possibilitou a principal arena na qual o estado de exceção foi implementado mais sistemática e violentamente. No início do século XX, em que as colônias europeias ocupavam 85% do território mundial, surgiam espaços políticos nos quais os poderes imperiais usavam modelos alternativos de regras, o que tornava esse contexto propício para os estudos de soberania (Shenhav, 2012; Fieldhouse, 1967). O colonialismo é um dos melhores exemplos para qualquer estudo teórico de norma e exceção, regra de leis e emergência, pois a emergência nas colônias foi usada como uma categoria elástica, variando com eventos como as insurgências (Bignall e Svirsky, 2012; Shenhav, 2002). Olivier Le Cour Grandmaison (2005), por exemplo, analisando a experiência colonial francesa na Argélia, demonstrou como as técnicas jurídicas e militares de exceção desenvolvidas na colônia foram posteriormente utilizadas para suprimir revoltas de classe nas metrópoles de países europeus. Grandmaison concluiu que qualquer tentativa de compreender “a matriz política do poder” por meio da lógica de exceção precisa necessariamente levar em conta o estado de exceção da perspectiva colonial.

Pensando nessa formulação de Grandmaison, não seria interessante indagar se a colônia poderia servir de paradigma para a modernidade no lugar (e mais apropriadamente) do “campo de concentração” (Eaglestone, 2002)? Seria o conceito colonial de Lei seria mais adequado para compreensão da jurisprudência de emergência (Hussein, 2003)? Cabe lembrar, como demonstrou Hannah Arendt (1989: 490-91), que os campos de concentração apareceram pela primeira vez no início do século XX numa disputa de países coloniais pelas minas de diamante e ouro no que hoje conhecemos como África do Sul, durante a Guerra dos Bôeres. Permaneceram atuantes, na África do Sul e na Índia, como forma de lidar com os “indesejáveis”. Surgiu nesse momento a expressão “custódia protetora”, posteriormente empregada pelo Terceiro Reich. Como se nota, campos de concentração, jurisprudência de emergência e *homo sacer* estão estreitamente relacionados aos processos de colonização.

Diante disso, como seria uma leitura *queer* decolonial? Quais movimentos desenharia? O esforço se direcionaria a buscar *romper* com o aparato e a lógica da colonialidade, sinalizando seus movimentos e afastando-se deles, percebendo a obra de Agamben e seu silêncio sobre a história colonial no contexto da colonialidade. O esforço se direcionaria também para *alterar* os conceitos,

transformá-los de forma que possam abarcar mais. Nesse caso, a teoria de Agamben sobre estado de exceção e biopolítica no Ocidente seria situada na história das relações coloniais. Esse movimento teórico-conceitual possibilitaria identificar a colonialidade do poder como dimensão formativa do paradigma político do Ocidente. O movimento é o de romper com o eurocentrismo e com seus limites, o de inverter e modificar os conceitos, transformando-os de tal forma e intensidade para que produzam algo novo, para que falem mais e de outro modo. E mais: cabe interpelar, além da política de localização e do lugar de enunciação, a corporeidade dessas teorias.

Por exemplo, Ronit Lentin (2006) explorou formas específicas de sanção do Estado à violência direcionadas aos sobreviventes dos conflitos na Transnístria, usando testemunhos das sobreviventes. As histórias das mulheres desse conflito levaram-na a perguntar se a categoria *homo sacer* teria implicações de gênero e se haveria um equivalente feminino da vida nua. Existiria, enfim, uma *femina sacra*? A autora conclui que à mercê do poder soberano, a mulher, exercendo a função de veículo de limpeza étnica, torna-se *femina sacra*: aquela que pode ser morta, mas não sacrificada. Lentin vai na mesma direção de análises (Segato, 2006, 2008, 2012b, 2014a, 2014c) sobre o feminicídio: o corpo da mulher é tomado como metáfora das nações e territórios e entra no centro das disputas.

Aqui do Sul, diversos pesquisadores e pesquisadoras já haviam mostrado como a diferença colonial e a lógica da colonialidade atuam por meio de uma construção do que é humano às expensas de mulheres, negros e dos corpos *queer* (Mignolo, 2006). Na obra de Agamben, contudo, o gênero dos atores não é questionado ou pensado como parte da vida – o *homo sacer* não é considerado em sua dimensão de gênero e sexualidade. Há também uma desencarnação manifesta nos procedimentos analíticos: Agamben apaga a ligação corpórea do pesquisador, mantendo-se separado de uma incorporação suscetível de forçá-lo ou limitá-lo. E a essa posição desencarnada, sem localidade, opõe-se a posição das mulheres, dos corpos *queer*, dos corpos racializados, sudacas, enraizadx numa corporeidade intransponível.¹⁴ Aparece então, à sua revelia, sua condição masculina, ocidental, branca. Um sujeito sem espessura, distante de um sujeito encarnado, incorporado; distante pela obliteração de suas histórias, pela não atenção às diferenças coloniais que produzem corpos sexualizados e racializados.

Uma distância construída por procedimentos analíticos que se contrapõem às propostas de um *queer* decolonial, que é uma junção de teorias corporificadas e localizadas. O *queer* decolonial seria então um movimento de busca de

14 Aproveito aqui o percurso teórico de Donna Haraway (2007).

eliminar essa distância, apostando em outras experiências, corpos e saberes. O movimento de Agamben de crítica à metafísica ocidental acaba por mostrar as dificuldades de fazer essa análise de dentro do próprio Ocidente.¹⁵ Dificuldade que sinaliza a necessidade premente de abertura a teorias-outras – uma propensão do *queer* decolonial, em seu investimento em viagens, em travessias, em caminhos que passam pelas experiências de corpos que transitam, translocalizam, derivam, e de formas sofisticadas de agências; passa por outras histórias e sofisticadas teorias-outras sobre sexualidade e corpo, como as que veremos a seguir.

Teorias-outras

Por falar em viagem, quem vai de ônibus para a cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, se tiver sorte poderá encontrar, na rodoviária, Cilene, uma bela travesti, encarregada de limpeza do local. A história de Cilene conta-nos algo sobre esses corpos dissidentes, bem como sobre as possibilidades de trânsito.¹⁶

De família bem humilde, Cilene viu-se obrigada a sair cedo da escola, tanto pelas violências cotidianas de colegas, direcionadas ao então “menino afeminado”, como por ter sido abusada sexualmente pelo psicólogo da escola. Sua transformação corporal também não se deu tranquilamente. A família não a aceitou e ela sofreu com as condenações e castigos, especialmente de seu pai. Em meio a relações conflituosas, com as quais não conseguia lidar, não teve outra opção que sair de casa para “morar com outras travestis”. Porém, tentava retornar à casa da família para cuidar da sua mãe com “saúde fraca”.

Foram anos tentando voltar ao convívio familiar, mas sempre os mesmos conflitos e o mesmo repúdio ao seu corpo inconforme. Os seus irmãos acreditavam que Cilene era uma “aberração”, seu pai a rejeitava claramente, manifestando “nojo” e impossibilidade de contato. O seu corpo, como ela insistia, “lindo e desejado na rua”, era percebido como “aberração” por seus familiares.

A “vida na rua” de Cilene, segundo ela, não fora diferente da de outras travestis de Santa Maria com as quais convivia: surras, brigas, drogas, bebidas alcoólicas, ferimentos, cicatrizes, roubos, investigações da polícia, além das insistentes pressões das “donas da quadra”. Buscava redes de apoio, sobretudo com outras travestis. Fez uso de hormônios, tomando as injeções na mesma esquina

15 Talvez por isso o filósofo italiano Roberto Esposito (2010: 117) tenha afirmado: “Eu acredito que uma imagem crítica e autocrítica do Ocidente pode surgir somente a partir de fora do Ocidente, de uma linguagem conceitual que não coincide com a do Ocidente e cuja especificidade reside precisamente na sua diferença em relação ao Ocidente”.

16 Para saber mais sobre a história de Cilene, ver Pedro Paulo Gomes Pereira, Élcio Nogueira dos Santos e Martha Souza (2015).

onde fazia “ponto”; colocou silicone nos seios tardiamente com uma “bomba-deira” conhecida e tem cicatrizes deste episódio denunciado pelas “amarrações” – como se as cicatrizes também atuassem na construção de seu corpo. Por problemas de saúde, “saiu da quadra” em 2010.

Passaram-se décadas até que ela – pacientemente, valendo-se do “trabalho do tempo” (Das, 2007) – pudesse viver com a mãe e com os irmãos e sobrinhos. Somente depois de uma enfermidade deixar seu pai bastante debilitado, Cilene pôde voltar à casa de seus familiares, mas agora amparando aquele que lhe impusera violências, retribuindo com cuidado àquele que evitara o contato. Não obstante todos na casa persistirem em chamá-la pelo nome de batismo (masculino) e os conflitos ainda existirem, a partir daquele momento a convivência mostrou ser uma possibilidade.

Cilene descreve sua vida destacando seus amores e sua família. A narrativa de suas experiências se concentra nas aventuras amorosas quando menina. Desde seu corpo dissidente e de sua tenacidade de reivindicar a possibilidade de transformar seu corpo pelo seu desejo, Cilene narra suas preocupações com o namoro, com a saúde da mãe, com a capacidade de perdão, com a cozinha e a limpeza e com a necessidade de paciência. Quem esperasse apenas um discurso reivindicatório acabaria encontrando uma obstinação pelo cotidiano.

Essa insistência de Cilene nas relações familiares e nos amores, no cotidiano e na espera, assinala a agência de determinados atores que não se encaixam naquilo que geralmente se entende como “agência”. Noções como paciência e paixão são mais vinculadas à passividade do que à resistência. A “descida ao cotidiano” (Das, 2007) de Cilene, entretanto, abala os modelos preestabelecidos de resistência, ou melhor, apresenta outras possibilidades de pensá-los. Existem outras formas de lidar com a exclusão e com os processos de abjeção que se distanciam dos modelos de resistência heroica. Cilene também constrói um trabalho cotidiano de transformação, e a agência não está no heroico e no *extraordinário*, mas na descida ao cotidiano, no preparo diário da alimentação, na arrumação e organização dos afazeres, no cuidado e cultivo persistente das relações familiares.

Se a expressão *queer* é uma forma orgulhosa de manifestar a diferença – uma vez que pode ocasionar uma inversão da cadeia de repetição capaz de conferir poder a práticas autoritárias precedentes –, há algo novo nas formas de ação de Cilene, que por meio de outra gramática também expressa a incômoda e inassimilável diferença de corpos e almas que teimam em se fazer presentes. Cilene sai às ruas e participa das passeatas LGBT, das manifestações que acenam o orgulho de ser uma travesti. Ela reencena o ato *queer* de lidar com

a injúria, tornando-a algo positivo. Porém, essa é apenas uma parcela de sua agência. Ela também passa ao largo dos insultos de “aberração” pronunciados por sua família e cria espaços de convivência, fazendo com que a espera e o trabalho do tempo possam tornar as ofensas inapropriadas. A transformação ocorre num jogo de afecções e afetos que reinventa as formas de resistir. Há aqui outro tipo de agência (ver também Mahmood, 2001).

Sua narrativa assinala uma poderosa teoria para dar conta desse emaranhado de amores e desejos, espera e paciência.

Sou filha de Oxum, dona dos rios de água doce, da saúde, beleza e fertilidade. Meu corpo é de Xapanã, dono da vassoura, que varre para longe as coisas negativas e ruins e com suas sete vassouras traz as coisas boas, basta pedir a Ele.

Recorrendo a Oxum para construir e dar significado a características femininas e à sua vontade de “estar em família”, e a Xapanã para dar conta de sua insistente busca em resolver os problemas dos outros, Cilene alça teorias-outras para dar conta de sua descida ao cotidiano. Seu corpo é de Xapanã, Orixá da varíola e de todas as doenças de pele; aquele que provoca, mas também cura enfermidades. Esse quadro, que nem de longe eu daria conta de abordar com o cuidado que merece aqui, sinaliza um corpo-outro, diferente, produzido por outros mediadores, conformado (e conformando) por outras subjetividades – corpos hormonizados e siliconados, mas também “trabalhados no batuque” (Pereira, 2012b; 2014a).

Nos últimos dois anos, já morando na casa materna, Cilene atua como funcionária da rodoviária de Santa Maria, limpando os banheiros, tanto o feminino quanto o masculino, pois, como ela diz, “eu sou as duas coisas”. Essa possibilidade é justificada pelo mito: “Xapanã é dono da vassoura, que varre para longe as coisas negativas e ruins”. Nos banheiros da rodoviária de Santa Maria, um “homem” que se transformou numa “mulher com pênis” (para usar os próprios termos de Cilene), que se declara homem e mulher, ancora sua feminilidade em Oxum e sua agência em Xapanã. Esse corpo, considerado ambíguo, cuida do dispositivo que elide a ambiguidade.

Os banheiros públicos são instituições que nasceram com a burguesia e se generalizaram a partir do século XIX na Europa (Preciado, 2002). Eles, que foram pensados inicialmente como espaços de gestão de dejetos humanos, logo se converteram, no século XX, em cabines de vigilância de gênero. Os corpos reconhecidos exclusivamente a partir de uma lógica dualista, homem e mulher, masculino e feminino, passam a adjetivar o espaço físico banheiro, assim como

também o configuram, definindo formas arquitetônicas específicas para cada um dos gêneros. Como demonstrou Preciado (2002), os banheiros avaliam a adequação dos corpos aos códigos vigentes da masculinidade e da feminilidade.

Quem cuida dos banheiros da rodoviária de Santa Maria é Cilene. Questionada se costuma usar banheiro masculino ou feminino, não titubeou em afirmar: “feminino, é claro!”. Mas, ainda assim, transita pelo masculino e pelo feminino. A empresa na qual trabalha teve de fazer um “estudo jurídico” para evitar qualquer “problema” – de forma que varrer e lavar as latrinas também abre portas na lei.

As narrativas de Cilene centradas na família, em cuidados e em amores são acompanhadas por incursões religiosas e filosóficas sobre as relações entre mito e agência. Cilene acessa um código afro-brasileiro¹⁷ para se localizar no mundo, também cria condições para esperar décadas até poder morar na “casa de família”, como se fosse necessário esse código e essas condições para poder lidar com a alcunha de “aberração”.

Entre os dispositivos que produzem corpos “normais”, “héteros” e “não ambíguos”, está Cilene. Na rodoviária, entre os banheiros do centro do Rio Grande do Sul, ela circula com o nome social, conquista que não obtivera em sua própria casa. Transitando pelo M/F, sinaliza que a arquitetura não consegue enquadrar a todxs: um dispositivo de construção de gêneros que é cuidado por quem adverte sobre suas falhas, assinalando aquilo que não consegue alcançar plenamente.

A história de Cilene nos interpela de diversas maneiras e quiçá a mais contundente seja deixar obsoleto nosso vocabulário: termos como cultura e natureza, tradição e modernidade parecem perder seus significados habituais. Um corpo modificado (fruto de tecnologias biomédicas e de “bombadeiras da quadra”) de uma menina do interior do Brasil; manejo de saberes sofisticados e construção de uma gramática de gênero e sexualidade que se afasta da heterossexualidade compulsória; corpos que reinventam a biologia.

Essa obsolescência do vocabulário nos desafia a pensar sobre as teorias. Como vimos, Cilene fala de outras formas de agência e de outras maneiras de lidar com a abjeção, se pensarmos naqueles que estamos acostumados a ler na teoria *queer* ou no pensamento decolonial. Além disso, sua experiência assinala que a construção de um corpo dissidente não é a mesma em todos os lugares, e que a construção é também situada: outros mediadores, outros corpos. Por fim,

17 Segato (1998) denomina “código religioso afro-brasileiro” o conjunto de motivos e temas repetitivos e encarnados na interação das divindades do panteão. Esses motivos e temas podem ser igualmente encontrados nos padrões de interação social, nas práticas rituais e na conversação informal.

Cilene apresenta outra forma de descrever o mundo, movimento pelo qual sinaliza que, para além dos problemas de representação, há mundos que podem variar e que não se reduzem aos cânones da racionalidade do Norte Global.¹⁸

A questão talvez não seja mostrar como a história de Cilene corrobora uma crítica decolonial ou assinalar como se adequa à teoria *queer*, mas sobretudo explorar como essas teorias-outras podem afetar, no forte sentido do termo – com suas novas formas de agência, suas reinvenções do corpo –, o *queer* decolonial. Um *queer* decolonial não é, então, uma aplicação de categorias externas, formuladas à revelia de histórias como a de Cilene, mas movimentos de aproximação e de abertura a teorias e experiências, que possibilitam que esses saberes possam afetar e transformar. Qualquer pretensão de um *queer* decolonial implica abertura a essas teorias-outras. Abrir-se de tal forma e com tal intensidade que, no final da viagem, algo novo possa ser produzido.

O fim da viagem

O *queer* decolonial é, portanto, um encontro, um projeto, uma busca. No decorrer deste ensaio, sinalizei alguns dos movimentos simultâneos de confluência e embate desse encontro e delineei paisagens conceituais. Descrevi cenários teóricos, sempre percorrendo as viagens das teorias e suas intersecções. Surgiu dessa empreitada um conjunto heterogêneo de teorias e autores, num campo em que os próprios conceitos *queer* e decolonial ainda estão em disputa e remetem para uma variedade de autores e tradições nem sempre coincidentes.

O *queer* decolonial é uma possibilidade teórica que passa pelo corpo e por uma política de localização. Pensar como sudaca, como bicha, pensar com uma “teoria cu” e no “cu do mundo”, para usar aqui as provocações de Larissa Pelúcio (2014c), muda a textura do pensamento e a forma de pensar, altera as perguntas, as indagações e os problemas. De forma que um *queer* decolonial pode produzir algo novo ao deslocar as teorias, delineando e fazendo surgir outras lógicas, epistemologias e ontologias.

Se assim for, o pensamento decolonial faria o *queer* mais atento à existência de uma matriz do poder que naturaliza hierarquias raciais e de gênero, que possibilita a reprodução de dominação territoriais e epistêmica e que oblitera conhecimentos, experiências e formas de vida; mais vigilante quanto a uma estrutura que constrói e naturaliza uma hierarquia de pensamento; mais precavido com as íntimas relações entre o epistêmico e o colonial. A teoria *queer*,

18 A demanda política, por conseguinte, não é só epistemológica, mas também por uma “política ontológica” (Mol, 1998).

por seu vez, mostraria como a história vem sendo escrita por lentes hétero; que há muito além da divisão entre masculino e feminino, homem e mulher, apresentando outras (re)invenções e possibilidades das sexualidades não heteronormativas; que a lógica da colonialidade é masculina, hétero e branca. Mas, tudo isso em leituras simultâneas e correlacionadas de tal forma que o *queer* e o decolonial formem um único movimento teórico, expandindo a capacidade de compreensão e percepção.

O desafio é ler os textos *queer* decolonialmente e, da mesma maneira e com a mesma intensidade, queerizar os textos do pensamento decolonial. Se a leitura dos corpos no Sul Global é sempre racializada e generificada, não há como agir contra a máquina da colonialidade olvidando-se da multitude de corpos *queer*. Nessas bandas de cá, a condição de ser *queer* é igualmente ser decolonial, pois se ficasse estagnado em Teoria, sem ser afetado pelas teorias-outras, o *queer* se afastaria do caráter subversivo prometido.

Como já sinalizei em diversos momentos deste texto, para um *queer* decolonial, a teoria não serve para ser aplicada. Antes, a busca é de fustigar a pedagogia que preconiza a simples adesão ao cânone e que afirma que quanto mais o conhecermos e aplicarmos, mais seremos capazes e (para usar um termo muito em moda atualmente) produtivos. O *queer* decolonial desconfia dessa adesão, sinalizando seus pressupostos e seu quadro geopolítico. Propõe reler as teorias do Norte Global, revisá-las, torcê-las, perscrutar seus silêncios e obliterações, e fazê-las falar diferente, como procurei demonstrar na leitura que empreendi de Agamben. Mas busca também inscrever as teorias-outras, deixando que os discursos aparentemente estranhos e inacabados, como os de Cilene, possam afetar a própria textura do pensamento (ver Carvalho, 2001: 140). Penso mesmo que a possibilidade de um *queer* decolonial está atrelada à abertura a essas indagações e a esses mundos.

Entretanto, a questão não é que o *queer* decolonial tenha perguntas de um quadro teórico compartilhado (o *queer* e o decolonial) e que haja uma variedade de respostas e formas de descrever o mundo que devem ser recolhidas, aumentando com isso seu repertório e sua potência. A questão é que abrir-se a teorias-outras, como a de Cilene, coloca a possibilidade de encontro com outras perguntas e outros mundos (outros corpos). Como sublinhado, a política não é só epistemológica, mas ontológica. Seja lá como for, a teoria *queer* e o pensamento decolonial não podem ser moldes para enquadrar essas teorias-outras, essas outras histórias.

O *queer* decolonial seria então movimentos, itinerários em construção, sempre abertos a teorias-outras. Essa abertura coloca a centralidade dos processos

de tradução, com tarefa de revisar as categorias epistemológicas que se universalizam por meio de processos de tradução unidirecionais, desestabilizando noções pré-concebidas. A tradução passa a ser entendida como um processo de transformação da origem e do destino, e dos conceitos que viajam.

Surgiria assim um *queer* decolonial que se aproxima dessas teorias-outras com suas propostas de leituras da história (uma história-outra) e outras elaborações de agência, outras reconstruções de corpos e sexualidades, e indaga as hierarquias naturalizadas do conhecimento, assinalando os silenciamentos e obliterações das teorias do Norte Global, fazendo-as falar de outro modo. Como dizia, trata-se de uma possibilidade, uma busca, nesse encontro de teorias que viajam. Um encontro provisório, instável e perturbador, possibilitado por essas viagens das teorias e dos conceitos (com suas dissonâncias, problemas e potencialidades). Provisório, pois “o “fim de uma viagem”, dizia José Saramago (1997: 387), “é apenas o começo de outra”, afinal, “a viagem não acaba nunca”.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *'Metropolis'*. Seminário ministrado na Universidade Nômade em novembro de 2006. Disponível em: <<http://www.generation-online.org/p/fpagamben4.htm>>. Acesso em: out. 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Quelche resta de Auschwitz: l'arquivio e il testimone*. Turim, Bollati Boringhieri, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo, Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valência, Pretextos, 2005.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. São Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- ARBOLEDA Ríos, Paola. ¿Ser o estar queer en Latinoamérica? El devenir emancipador. ÍCONOS – Revista de Ciencias Sociales. Quito, FLACSO Ecuador v.15, n. 39, 2011, pp. 111-122.
- BALLESTRIN, Luciana. O giro decolonial e a América Latina. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, n. 11, 2013, pp. 95-117.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro, Garamond, 2006.
- BENTO, Berenice. Queer o quê? Ativismo e estudos transviados. *Revista Cult*. São Paulo, 2014, pp. 43-46.

- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. Londres, Nova York, Routledge, 1994.
- BHABHA, Homi K. The Other Question: Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism. In: Houston Baker (Ed.). *Black British Cultural Studies: A Reader*. Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 87-106.
- BOURDIEU, Pierre. Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Paris, Le Seuil, n. 145, 2002, pp. 3-8.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Paidós, 2002 [Versão em espanhol de *Boddies that Matter: On the discursive limits of sex*. Nova York, Routledge, 1998].
- BUTTI, Agustín. ¿Cómo se piensa lo "queer" en América Latina?. In: ÍCONOS – Revista de Ciencias Sociales. Quito, FLACSO Equador, v. 15, n. 39, 2011, pp. 145-158.
- CANFIELD, Liz. *Locating the Queer in Postcolonial/Decolonial Discourse: A Bibliographic Essay*. 2010. Disponível em: <http://ramsites.net/~ercanfield/assets/locatingthequeer_oggel_2009.pdf>. Acesso em: out. 2015.
- CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 7, n. 15, 2001, pp. 107-147.
- CARVALHO, José Jorge de. 2010. Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y Encuentro de Saberes. *Tabula Rasa*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, n. 12, 2010, pp. 229-252.
- CARVALHO, José Jorge de. Los Estudios Culturales como una Innovación en las Humanidades y las Ciencias Sociales de America Latina. *Alter/Nativas, Latin American Cultural Studies Journal*. Columbus, v. 3, 2014, pp. 2014-16.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810). *Nómadas*. Bogotá, n. 26, 2007, pp. 247-250.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and the historical difference*. Nova Jersey, Princeton University Press, 2000.
- COLLING, Leandro. *Que os outros sejam o normal. Tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*. Salvador, Edufba, 2015.
- CONNEL, Raewyn. *Southern Theory. The global dynamics of knowledge in social science*. Cambridge, Polity Press, 2010.
- CÓRDOBA, David et al (Orgs.). *Teoria Queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona, Egales, 2007.
- DANIELSON, Marivel. *Homecoming Queers: Desire and Difference in Chicana Latina Cultural Production*. New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 2009.
- DAS, Veena. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, University of California Press, 2007.

- EAGLESTONE, Robert. On Giorgio Agamben's Holocaust. *Paragraph: Journal of Modern Critical Theory*. Edinburgo, v. 25, n. 2, 2002, pp. 52-67.
- ESCOBAR, Arturo; MIGNOLO, Walter. *Globalization and the decolonial option*. Londres, Nova York, Routledge, 2010.
- ESPOSITO, Roberto; CAMPBELL, Timothy; LUISETTI, Federico. On Contemporary French and Italian Political Philosophy: An Interview with Roberto Esposito. In: *Minnesota Review*. Minnesota, v. 75, 2010, pp. 109-17.
- FALCONÍ, Diego; Castellanos, Santiago; Viteri, María Amelia (Eds.). *Resentir lo queer en América Latina. Diálogos desde/con el Sur*. Barcelona, Egales.
- FERGUSON, Roderick A. *Aberrations in Black: toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis, University of Minnesota, 2004.
- FIELDHOUSE, David Kenneth. *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century*. Nova York, Delacorte Press, 1967.
- GRANDMAISON, Olivier Le Cour. *Coloniser, Exterminer: sur la guerre et l'état colonial*. Paris, Fayard, 2005.
- GROSFUGUEL, Ramón. Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review*. Nova York, v. 25, n. 3, 2002, 203-224.
- GROSFUGUEL, Ramón. From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies: A Preface. *Review*. Nova York, v. 29, n. 2, 2006.
- GROSFUGUEL, Ramón. 2007 - The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political Economy Paradigms. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, 2007, pp. 211-23.
- GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. n. 80, 2008, pp. 115-147.
- GROSFUGUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 2, n. 2, 2012, pp. 337-362.
- GUASCH, Óscar. *La sociedad rosa*. Barcelona, Anagrama, 1998.
- HARAWAY, Donna. Le témoin modeste: diffractations féministes dans l'étude des sciences. In: ALLARD, Laurence; GARDEY, Delphine; MAGNA, Nathalie (Orgs.). *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Féminismes*. Paris, Exils, Essais, 2007, pp. 209-333.
- HAWLEY, John C. (Ed.). *Post-Colonial, Queer: Theoretical Intersections*. Albany, SUNY Press, 2001.
- HUSSAIN, Nasser. *The Jurisprudence of Emergency: Colonialism and the Rule of Law*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.

- JIMÉNEZ, Rafael Mérida. *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona, Icaria, 2002.
- JOHNSON, E. Patrick; Henderson, Mae G. (Eds.). *Black Queer Studies: a Critical Anthology*. Durham, NC, Duke University Press, 2005.
- KALYVAS, Andreas. The Sovereign Weaver: Beyond the Camp. In: NORRIS, A. A. (Ed.). *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Durham, Duke University Press, 2005, pp. 107-34.
- LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 4-23.
- LENTIN, Ronit. Femina sacra: Gendered memory and political violence. *Women's Studies International Forum*. v. 29, n. 5, 2006, pp. 463-73.
- LLAMAS, Ricardo. *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la "homosexualidad"*. Madrid, Siglo XXI, 1998.
- LOURO, Guacira Lopes. Os estudos feministas, os estudos gays e lésbicos e a teoria queer. *Labrys, estudos feministas*. n. 6, ago./dez 2004.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista de Estudos Feministas*. v. 9, n. 2, 2001, pp. 59-90.
- LUGARINHO, Mário C. Como traduzir a teoria queer para a língua portuguesa. *Gênero*. Niterói, v. 1, n. 2, 2001, pp. 33-40.
- LUGONES, María. Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*. v. 22, n. 1, 2007, pp. 186-209.
- LUGONES, María. The Coloniality of Gender. *Worlds & Knowledges Otherwise*. 2008a, pp. 1-16.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, n. 9, 2008b, pp. 73-10.
- LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, v. 6, n. 2, 2011, pp. 105-119.
- LUGONES, María. Queerizando lo decolonial (Conferência magistral). *Coloquio Pensando lo queer en América Latina*, 26 de octubre de 2012, Quito, 2012a.
- LUGONES, María. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. In: *Pensando los feminismos en Bolivia*, Serie Foros 2. La Paz, Conexión Fondo de Emancipación, 2012b, pp.129-140.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial*. Bogotá, Universidad Central, 2007.
- MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*. n. 16, 2001, pp. 202-236.

- MIGNOLO, Walter D. Postoccidentalismo: El argumento desde América Latina. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (Orgs.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, pp. 26-46.
- MIGNOLO, Walter D. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press, 2000a.
- MIGNOLO, Walter D. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad, In: LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Perspectivas Latinoamericanas, CLACSO, 2000b, pp. 34-52.
- MIGNOLO, Walter D. Citizenship, Knowledge, and the Limits of Humanity. *American Literary History*. v. 18, n. 2, 2006, pp. 312-331.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*. Dossiê: Literatura, língua e identidade. n. 34, 2008, pp. 287-324.
- MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. Fora do Sujeito e Fora do Lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis. *Gênero*, v. 7, 2007, pp. 257-267.
- MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*. Porto Alegre, UFRGS, n. 21, 2009, pp. 150-182.
- MISKOLCI, Richard. Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte, Autêntica, 2012.
- MISKOLCI, Richard. Estranhando as Ciências Sociais: notas introdutórias sobre Teoria Queer. *Revista Florestan Fernandes*. Dossiê Teoria Queer. v. 1 n. 2, 2014a, pp. 8-25.
- MISKOLCI, Richard. Queering the Geopolitics of Knowledge. In: LEWIS, Sara Elizabeth; BORBA, Rodrigo; FABRÍCIO, Branca Falabella; PINTO, Diana de Souza (Orgs.). *South-North Dialogues on Queer Epistemologies, Embodiments and Activisms*. Bern, Peter Lang, 2014b, pp. 13-30.
- MOL, Annemarie. "Ontological Politics: A Word and Some Questions." In: LAW, John; HASSARD, John (Eds.). *Actor Network Theory and After*. Londres: Blackwell, 1998, pp. 74-89.
- MÖSER, Cornelia. *Féminismes en traductions: Théories voyageuses et traductions culturelles*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 2013.
- MUÑOZ Jose Esteban. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- MUÑOZ Jose Esteban. Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position. *Signs: Journal of Women and Culture and Society* v. 31, n. 3, 2006, pp. 675-688.

- PASSOS, Thiago Eli de Lima. *Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília, UnB, 2008.
- PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara-pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 2, 2012, pp. 395-418.
- PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Revista Acadêmica Periódicus*, v. 1, n. 1, 2014a, pp. 68-91.
- PELÚCIO, Larissa. Breve história afetiva de uma teoria torcida. *Revista Florestan Fernandes*. Dossiê Queer. v. 2, 2014b, pp. 26-45.
- PELÚCIO, Larissa. Possible Appropriations and Necessary Provocations for a Teoria Cu. In: LEWIS, Elizabeth Sara; BORBA, Rodrigo; FABRÍCIO, Branca Falabella; PINTO, Diana de Souza (Orgs.). *Queering Paradigms IV South-North Dialogues on Queer Epistemologies, Embodiments and Activisms*. Bern: Peter Lang, 2014c, v. 4, pp. 31-52.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Limites, traduções e afetos: profissionais de saúde em contextos indígenas. *Mana*, v. 18, 2012a, pp. 511-538.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. “Queer nos trópicos”. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 2, 2012b, pp. 371-394.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. In and around life: biopolitics in the tropics. *Vibrant*. Florianópolis, v. 10, 2013, pp. 13-37.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *De corpos e travessias. Uma antropologia de corpos e afetos*. São Paulo, Annablume, 2014a.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. When Theories Travel: Queer Theory and Processes of Translation. In: LEWIS, Elizabeth Sara; BORBA, Rodrigo; FABRÍCIO, Branca Falabella; PINTO, Diana de Souza (Orgs.). *Queering Paradigms IV: South-North Dialogues on Queer Epistemologies, Embodiments and Activisms*. Oxford, Bern, Berlin, Bruxelle, Peter Lang, 2014b, pp. 53-66.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes; SANTOS, Elcio Nogueira dos Santos; SOUZA, Martha. A espera: agência, dispositivo e espaço na teoria queer. In: *Desfazendo Gênero*. Natal, Editora da UFRN, 2015.
- PEREZ, Emma. Queering the Borderlands: The Challenges of Excavating the Invisible and Unheard. *Frontiers: A Journal of Women’s Studies*, v. 24, n.2/3, 2003, pp. 122-131.
- PEREZ, Emma. Why Do We Need Decolonial Queer Theories?. Conferência apresentada no encontro annual da American Studies Association, Renaissance Hotel, Washington D.C., 28 nov. 2014. Disponível em: <http://citation.allacademic.com/meta/p314843_index.html>. Acesso em: out. 2015.
- PRECIADO, Beatriz. *Basura y Género, Mear/Cagar. Masculino/Femenino*. Bilbao, Amasté, 2002.

- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 29, 1991, pp. 11-21.
- QUIJANO, Aníbal. La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana. In: BRICEÑO-LEÓN, Roberto; SONNTAG, Heinz R. (Orgs.). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas, Nueva Sociedad, 1998, pp. 139-155.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.). *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas, Clasco, 2000, pp. 201-245.
- RESTREPO, Eduardo. ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- RIVAS, Felipe. Diga “queer” con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latino-americano. In: COORDINADORA Universitaria por la Disidencia Sexual (Ed.). *Por un feminismo sin mujeres: fragmentos de un segundo circuito disidencia sexual*. Territorios Sexuales Ediciones, 2011, pp. 59-75.
- SABSAY, Leticia (2014). Políticas queer, ciudadanía sexual y decolonización. In: FALCONÍ, Diego; CASTELLANOS, Santiago; VITERI, María Amelia (Eds.). *Resentir lo queer en América Latina. Diálogos con/desde el Sur*. Barcelona, Egales, 2014, pp. 45-58.
- SÁEZ, Javier. El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. In: CÓRDOBA, David *et al.* (Orgs.). *Teoría Queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona, Egales, 2007, pp. 67-76.
- SAID, Edward. *Orientalism*. Nova York, Vintage Books, 1979.
- SANCHO, Fernando. Desencuentros con lo queer/cuir. *Cartón Piedra*, n. 127, 2014, pp. 20-23.
- SARAMAGO, José. *Viagem a Portugal*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- SEGATO, Rita Laura. The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation. *Annual Review of Anthropology*, v. 27, 1998, pp. 129-151.
- SEGATO, Rita Laura. Qué es un feminicidio. Notas para un debate emergente. *Mora, Revista del Instituto Interdisciplinar de Estudios de Género*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, v. 12, p. 1, 2006.
- SEGATO, Rita Laura. La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Cd. Juárez. *Debate Feminista*, v. 37, 2008, pp. 78-120.
- SEGATO, Rita Laura. Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana. *Casa de las Américas*, v. 266, 2012a, pp. 43.
- SEGATO, Rita Laura. Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación. *Herramienta*. Buenos Aires, v. 49, 2012b, pp. 1.
- SEGATO, Rita Laura. Género e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, v. 18, 2012c, pp. 106-131.

- SEGATO, Rita Laura. Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder. *Casa de las Américas*, v. 272, 2013, pp. 1-5.
- SEGATO, Rita Laura. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudios Feministas*, v. 22, 2014a, pp. 593-616.
- SEGATO, Rita Laura. La perspectiva de la Colonialidad del Poder y el giro descolonial. In: CORAGGIO, José Luis; LAVILLE, Jean-Louis (Org.). *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un dialogo norte-sur*. Buenos Aires, Biblioteca Clacso, 2014b.
- SEGATO, Rita Laura. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedade e Estado*, UnB, v. 29, 2014c, pp. 341-371.
- SHENHAV, Yehouda. Imperialism, Exceptionalism and the Contemporary World. In: Svirsky, Marcelo; BIGNALL, Simone (Eds.). *Agamben and Colonialism*. Edinburgo, Edinburgo UP, 2012, pp. 17-31.
- SOTO, Sandra K. *Reading Chican@ like a Queer: the De-mastery of Desire*. Austin, University of Texas, 2010.
- SPIVAK, Gayatri. *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York, Routledge, Kegan and Paul, 1988.
- STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham, London, Duke University Press, 1995.
- SUTHERLAND, Juan Pablo. Os efeitos político-culturais da tradução do queer na América Latina. *Periódicus*, v. 1, n. 1, 2014, pp. 5-20.
- SVIRSKY, Marcelo; Bignall, Simone. Introduction: Agamben and Colonialism. In: Svirsky, Marcelo; Bignall, Simone (Eds.). *Agamben and Colonialism*. Edinburgo: Edinburgo UP, 2012, pp. 17-31.
- VEGA Suriaga, Edgar. Comentarios al dossier “¿Cómo se piensa lo ‘queer’ en América Latina?”. *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, n. 40, 2011, pp. 119-127.
- VITERI, María Amelia; Serrano, Fernando; Vidal-Ortiz, Salvador. “¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina?” *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, v. 15, n. 39, 2011, pp. 47-60.
- WALSH, Catherine. Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. *Boletín ICCI-ARY Rímay*, ano 6, n. 60, 2004, pp.1-2.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Eds.). *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007a, 21-70.
- WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nomadas*, v. 26, 2007b, pp. 102-113.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

YARBRO-BEJARANO, Yvonne. Sexuality and Chicana/o Studies: Toward a Theoretical Paradigm for the Twenty-First Century. *Cultural Studies*, v. 13, n. 2, 1999, pp. 335-345.

Recebido em: 09/07/2015

Aprovado em: 20/08/2015

Como citar este artigo:

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *Queer* decolonial: quando as teorias viajam. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 411-437.



Estrategias laborales y clases sociales. Un estudio de caso en un barrio pobre de Gran Córdoba desde la perspectiva de las Estrategias de Reproducción Social

María Laura Freyre¹

Gonzalo Assusa²

Resumen En el presente trabajo analizaremos la articulación colectiva de las estrategias laborales de familias de sectores populares pertenecientes a una localidad pobre de la Provincia de Córdoba³. El objetivo consiste en indagar el peso del capital cultural en las dinámicas de inserción laboral recurrentes y las posibilidades de acceso al mercado de trabajo. Para ello, focalizaremos en la siguiente pregunta: ¿Qué implica pensar las prácticas laborales desde la perspectiva de las Estrategias de Reproducción social? Centrándonos en las nociones

1 Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Córdoba (UNC) - Córdoba Capital - Argentina - laufreyre@gmail.com

2 Instituto de Humanidades - CONICET - Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba (UNC) - Córdoba Capital - Argentina - gon_assusa@hotmail.com

3 La mencionada investigación se realiza en el marco del desarrollo de una tesis de doctorado titulada “Los planes sociales de promoción del empleo y sostenimiento de ingresos en las estrategias de reproducción social de familias pobres: un estudio de caso en una localidad cordobesa”, integrada en el programa de investigación “Dominación y Reproducción Social desde la perspectiva de Bourdieu”, dirigido por la Dra. Alicia B. Gutiérrez y radicado en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

de estrategias laborales, capital cultural, redes sociales, inversiones y articulación de sistemas de prácticas, destacaremos sus aportes como herramientas analíticas.

Palabras clave: Estrategias de reproducción social; estrategias domésticas; familias pobres. mercado de trabajo; sistema de prácticas.

Employment strategies and social classes. A case study in a poor village of Great Cordoba from the perspective of Social Reproduction Strategies.

Abstract *In this paper we analyze the collective articulation of labor strategies of poor families belonging to a poor village in the province of Córdoba. The aim is to emphasize the importance of cultural capital in the dynamics of employment and market access opportunities. To do this, first we will focus on an ordering question: What does work practices involve, thinking from the perspective of Social Reproduction Strategies? Then, focusing on the notions of labor strategies, cultural capital, social networks, investments and joint systems of practices, we highlight their contributions as relevant tools for analytical studies of this type.*

Keywords: *Social Reproduction Strategies; Domestic Strategies; Poor Families; Labor Market; System of practices.*

Introducción

Algunas investigaciones, desde la perspectiva de las estrategias de reproducción social, entienden a las mismas como

(...) la trama de prácticas y representaciones puestas en juego por las unidades domésticas para lograr su reproducción, focalizando especialmente en: las estrategias laborales [entendidas como] mecanismos y comportamientos desarrollados por los miembros de las unidades domésticas con el fin de obtener ingresos monetarios para la reproducción, mediante la inserción formal o informal en el mercado de trabajo (Eguía y Ortale, 2007: 24).

Siguiendo la línea de este abordaje, comprendemos a las *estrategias laborales* como todo aquel sistema de prácticas llevadas a cabo por los agentes o las familias para la consecución de capital económico, ya sea monetario o en especies, ya sea por la venta de la fuerza de trabajo (en relación de dependencia laboral o autónoma) o por otras formas (reciprocidad política, trabajo familiar no remunerado, etc.).

Los estudios sobre inserción, trayectorias y prácticas laborales presentan una serie de supuestos problemáticos: por un lado, casi siempre tienen como agente privilegiado de la acción al individuo (el desempleado, el joven, la mujer, etc.); por otro, cuando no asumen un enfoque que privilegia las decisiones y motivaciones de los actores, establecen vinculaciones unívocas entre estas prácticas y una dimensión o variable fundamental del análisis (el nivel de instrucción, el origen socioeconómico, su condición de pobre o no-pobre, etc.). El objetivo de este artículo es mostrar las limitaciones que estos supuestos presentan para el análisis a partir de sostener, primero teóricamente, y luego desde las primeras interpretaciones de nuestro material empírico (el estudio de caso en un barrio pobre del Gran Córdoba) que: 1) la unidad de análisis para el abordaje de las prácticas laborales debe ser la unidad doméstica y el sistema de estrategias de reproducción en el cual las mismas se insertan; y 2) que en este marco, estas prácticas se definen por el interjuego dialéctico de una multiplicidad de recursos y por el sistema de relaciones que los mismos implican, y no sólo por uno de ellos o por una síntesis (índice) jerarquizada de los recursos.

Para dar cuenta de este objetivo, comenzaremos relevando la dinámica actual del mercado laboral en Argentina, en orden a establecer las condiciones estructurales en las cuales se insertarán las prácticas laborales que analizamos. Luego, estableceremos las principales líneas teórico-metodológicas para pensar las prácticas laborales en el marco de las estrategias de reproducción social y las clases sociales desde la perspectiva relacional fundada en la teoría de Pierre Bourdieu. Por último, presentaremos los primeros resultados exploratorios a partir de una técnica de ordenamiento de datos (el Análisis de Correspondencias Múltiples) a partir de la cual identificamos tres clases sociales que nos permiten establecer algunas diferencias teóricamente explicables en torno a las prácticas laborales de los integrantes de las unidades domésticas que analizamos.

En este sentido, en el marco del análisis de las prácticas laborales, se ponen en juego dinámicas de exclusión, diferenciación y heterogeneización. Por esto, haremos hincapié en las prácticas laborales de los hogares analizados, mostrando la articulación colectiva de las mismas y su anclaje en el sistema de prácticas familiares. A raíz de esto, en las conclusiones retomaremos la potencialidad de construir líneas de indagación en este sentido para el aporte de análisis críticas desde la perspectiva relacional para la formulación de políticas públicas.

El mercado de trabajo argentino e inserciones laborales de familias pobres

Los procesos de desindustrialización y privatización que afectaron la situación del mercado laboral en Argentina durante la década de 1990, más el viraje

en el eje de valorización del capital hacia un régimen con hegemonía del componente financiero, generaron la pérdida masiva de puestos de trabajo, que tuvo como consecuencia la elevación de la desocupación a 22 puntos porcentuales en el año 2002.

Los procesos mencionados tienen consecuencias adyacentes vinculadas a las protecciones sociales, que contribuyen a definir contextualmente un marco para pensar las condiciones estructurales en las que se insertan las prácticas laborales de los miembros pertenecientes a familias de sectores populares⁴.

Según Weller (2008), la tasa de ocupación entre 2003 y 2008 para jóvenes aumentó 2,3 puntos porcentuales. Por otra parte, estudios más focalizados⁵ muestran que, más allá de las diferencias en las tasas por edades, existen fuertes desigualdades en cuanto a las posibilidades de valorización de las credenciales educativas. Jacinto y Millenaar (2012) sostienen que mientras que jóvenes provenientes de familias no pobres con el título secundario acceden en un 33% a empleos no registrados, la cifra asciende a 81% entre los jóvenes de familias pobres con el mismo nivel de instrucción (muy similar al porcentaje de aquellos jóvenes de familias pobres que no terminaron el secundario, con 89% de empleos no registrados).

Estrategias laborales y clases sociales: algunos elementos teóricos para el análisis

Las prácticas laborales en el marco de las estrategias de reproducción social

Para diferenciar la construcción teórico-metodológica desde la que partimos, de otras formas en las que se ha estudiado este fenómeno, expondremos algunos puntos básicos en torno a la siguiente pregunta ordenadora: ¿Qué implica pensar las estrategias laborales desde la perspectiva de las Estrategias de Reproducción Social?

- a) En primer lugar, implica pensar las prácticas y trayectorias laborales como condicionadas, pero también habilitadas, por una estructura de recursos

4 Si bien el período en el que nuestro estudio se sitúa implicó una reactivación económica y un consecuente mejoramiento de los indicadores de empleo, la mutilación de atributos productivos de la fuerza de trabajo de sectores populares que definió el proceso de la década de 1990 constituye rugosidades históricas que no tienen la capacidad de reactivarse con la misma rapidez que la demanda laboral y el nivel de actividad económica.

5 Hacemos referencia al estudio de Jacinto y Millenaar (2010) de 106 casos realizado entre jóvenes de 19 a 29 años, donde se analizan distintos programas de formación para el trabajo (formación profesional, orientación al mundo del trabajo, mejora de la empleabilidad, pasantías, etc.). Se incluyeron programas de distintos niveles gubernamentales, como así también aquellos sostenidos por organizaciones de la sociedad civil.

múltiples y diversos. Desde esta perspectiva hablaremos de «capitales» para hacer referencia a esta diversidad de bienes, materiales y simbólicos, que se invierten, acumulan y ponen en juego en las distintas luchas y estrategias llevadas adelante por los agentes (Gutiérrez, 2012: 44). Lejos de funcionar como “cosas” tangibles y pasibles de ser tomadas y usadas, la noción de capital (de raigambre marxista) se entiende como un *nudo de relaciones sociales* (cristalizadas) que a la vez funciona (conceptualmente) *de manera relacional* (respecto de los campos específicos a los que define, y respecto de habitus que habilitan su reconocimiento y posibilidad de apropiación, etc.).

- b) Implica también pensar la autonomía relativa de las estrategias laborales, sin perder de vista su inserción en el marco de un sistema de estrategias.
- c) Asimismo, pensar en términos de estrategias implica suponer una lógica subyacente a las acciones, es decir, trabajar con el presupuesto de una *razonabilidad* de las prácticas sociales. Mientras otros paradigmas encuentran “trabajo racional”, “elecciones” y “margen de acción” al pensar las biografías laborales (Machado Pais, 2007), desde esta perspectiva analítica se construye el objeto de estudio considerando las disposiciones a actuar que median la relación entre posiciones estructurales ocupadas por los agentes y las prácticas laborales resultantes (Bourdieu, 2010: 95).

[Sin la noción de habitus] nos vemos imposibilitados de comprender la lógica específica de todas las acciones que son razonables sin ser producto de un designio razonado o, con tanta mayor razón, de un cálculo racional; acciones habitadas por una suerte de finalidad objetiva sin estar conscientemente organizadas con relación a un fin explícitamente constituido; inteligibles y coherentes sin haber surgido de una intención inteligente y de una decisión deliberada; ajustadas al futuro sin ser producto de un proyecto o un plan (Bourdieu, 2011a: 77).

- d) Aunque estas estrategias pueden asociarse a individuos de carne y hueso, se sostiene que la manera en la que los sistemas de las estrategias se articulan obliga a considerar a la *unidad doméstica* como unidad de análisis.

Uno de los contextos en los que se definen las estrategias de reproducción social es, en primer lugar, la *familia*, considerada como *unidad doméstica*, y entendida como un tipo de organización social cuya base está socialmente definida como “familiar” y que tiene como función específica “la realización de actividades ligadas al mantenimiento cotidiano y la reproducción

generacional de la población” (Jelin, 1984:14), lo que incluye “su reproducción biológica, la preservación de su vida; el cumplimiento de todas aquellas prácticas, económicas y no económicas, indispensables para la optimización de sus condiciones materiales y no materiales de existencia” (Torrado, 1982: 8) (...) por otra parte, las funciones de la unidad doméstica no se limitan evidentemente a la esfera privada sino que deben ser analizadas “en relación con las demás instituciones y esferas de la sociedad” (Jelin, 1980: 14) (Gutiérrez, 2005: 57).

Por otra parte, es menester considerar que, al hablar de unidades domésticas correspondientes a determinada posición de clase en el espacio social, estas posiciones pasan a funcionar como el principio de definición del agente, ya no en tanto individuo *empírico*, sino como individuo *epistémico*, construido teóricamente y no coincidente (necesariamente) con un grupo real movilizado políticamente.

El *individuo epistémico* delimita un espacio de posibles; con ello ayuda a visibilizar que los individuos concretos tienen posibilidades similares de pasar por un conjunto de experiencias determinadas. Pero un espacio de posibles no es un conjunto de determinaciones absolutas. (...) Un *individuo epistémico* es el resultado de la definición de un conjunto de variables relevantes específicas. Un *individuo epistémico* o «construido» es un conjunto finito de propiedades actuantes en un campo: un agente (Bourdieu, 1984: 37). Como todo constructo teórico, la delimitación de un individuo epistémico presenta de manera objetivada ciertas propiedades sociales que el individuo empírico transporta consigo de manera embrollada y no reflexiva. (...) El individuo epistémico es un punto en el espacio social (Moreno Pestaña, 2004: 20).

- e) A partir de lo anterior, al analizar las estrategias laborales de jóvenes pobres, debemos tener en cuenta no sólo el máximo nivel educativo formal alcanzado por ellos, sino fundamentalmente, el capital cultural de la unidad doméstica de origen en todas sus formas: objetivado, institucionalizado e incorporado (Bourdieu, 2011b). Estos últimos dos estados del capital cultural resultan ser los más importantes para el análisis de las estrategias laborales de los jóvenes.

De este modo, daríamos cuenta no sólo de los recursos invertidos en las estrategias laborales (capitales), sino también del *horizonte de posibilidades* que habilita la posición de clase de la unidad doméstica, su historia en esa

posición y por lo tanto, la articulación a largo plazo, de estrategias laborales, educativas, políticas⁶, etc.

- f) Por otra parte, desde la perspectiva de las Estrategias de Reproducción Social, el *relato biográfico* como tal, no es considerado como dato explicativo⁷ sino, antes bien, como una práctica de reconstrucción del propio agente (la *ilusión biográfica* de la vida como proyecto) que debe ser explicada por el investigador.
- g) En este enfoque, la «trayectoria» se comprende como una sucesión de *posiciones* ocupadas por un agente; mientras que el «sentido vivido» de la biografía se comprenderá en relación a esta serie de posiciones, así como también, al *habitus* formado a partir de un particular proceso de incorporación de esas posiciones.

Principio generador de *estrategias objetivas*, como secuencias prácticas estructuradas que están orientadas por referencia a funciones objetivas, el *habitus* encierra la solución a las paradojas del sentido objetivo sin intención subjetiva, entre otras razones porque – el término lo dice – plantea explícitamente la cuestión de su propia génesis colectiva e individual. Si cada uno de los momentos de la serie de acciones ordenadas y orientadas que constituyen las estrategias objetivas puede parecer determinado por la anticipación del porvenir y, en particular, de *sus propias consecuencias* (lo que justifica el empleo del concepto de estrategia), es porque las prácticas que engendra el *habitus* y que están comandadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio generador, están adaptadas de antemano a las condiciones objetivas, todas las veces que las condiciones en las cuales el *habitus* funciona, permanecen idénticas (o semejantes) a las condiciones en las cuales se ha constituido. En efecto, el ajuste a las condiciones objetivas es perfecta e inmediatamente exitoso, y la ilusión de la finalidad o, lo que viene a ser lo mismo, del mecanismo auto-regulado, es *completa en el caso y en el caso solamente* en que las condiciones de producción y las condiciones de efectuación coinciden perfectamente.” (Bourdieu, 2011a: 78 - 79).

6 Con Estrategias políticas no nos referimos tanto a articulaciones como a reconversiones de capital social para su utilización específica en el campo político. “La red local de los vecinos ofrece como contra-don *servicios políticos*, fundados en un *capital político colectivo* que los lleva a participar en el proceso electoral institucional (manifestaciones, reuniones políticas, votos) y en actos políticos-simbólicos fundamentales, capital político que encuentra su origen en un capital social colectivo, acumulación de relaciones de parentesco, vecindad y amistad que se había producido en las dos “villas miseria” de origen de los pobladores” (Gutiérrez, 2004: 272).

7 Esta sería la visión que adoptan algunos estudios que se enmarcan en las perspectivas de “Carreras laborales”, “Cursos de vida” o “Enfoque biográfico” (Muñiz Terra, 2012).

- h) De este modo, a diferencia de lo que las autodenominadas *perspectivas cualitativas* declaran como una articulación entre la mirada *estructural* y la *subjetiva*, y que la mayoría de las veces aparece como una mera superposición de elementos *macro* y *micro*, desde esta perspectiva analítica se hace explícita dicha articulación estableciendo la manera específica en la que se construyen históricamente los esquemas de percepción, pensamiento y acción (génesis del «habitus») que tienden a producir determinadas prácticas, a la vez que explicita las razones de la efectividad de estas *estructuras* para imprimirles un carácter reproductivo (dado que el habitus se forma a partir de la incorporación de esas estructuras), es decir, para ser *estructurantes*, sin necesidad de suponer agencias conscientes y manipulaciones desde la cúspide del sistema⁸.
- i) Por último, pensar las prácticas laborales desde las estrategias de reproducción social supone analizar el estado de la *relación de fuerza entre las clases* y el *estado de los instrumentos de reproducción social* como dimensiones que permiten comprender las prácticas laborales articuladas en el conjunto del sistema de estrategias de reproducción social.

Así, por ejemplo, el estado y dinámica de acceso al mercado de trabajo disponible para las diferentes clases o fracciones de clase, el rendimiento diferencial que pueden obtener las clases de las credenciales educativas adquiridas según el estado de la lucha entre las clases y los procesos de devaluación e inflación de las titulaciones académicas, son otros elementos a tener en cuenta a la hora de analizar la problemática laboral. “La comparación de los puestos que ocupan en dos épocas distintas los poseedores de una misma titulación da una idea aproximada de las variaciones en el valor de las titulaciones en el mercado de trabajo” (Bourdieu, 1988: 130) y permite obtener otros elementos contextuales para analizar este tipo de prácticas sociales de manera relacional y articulada con las prácticas sociales desplegadas por otras clases en una consideración de las diferentes posiciones de clase en el espacio social en su conjunto.

Las clases sociales desde una perspectiva relacional

La reflexión y análisis de las clases y la estructura de clases ha sido un tema central abordado por la tradición sociológica. En ésta existen diversas maneras

8 Si bien en un sentido metateórico muy general la idea de articulación y mediación está presente en la noción de habitus, antes que un “puente” entre dimensiones, es una estructura objetiva incorporada por los agentes. En este sentido, lejos de un “bagaje individual” es, antes bien, un punto de vista (es decir, en sentido estructuralista, una *vista* desde un *punto*) vinculado a una posición de clase, siendo los habitus individuales “variantes estructurales” del habitus de clase (Bourdieu, 2010: 98).

de concebir la definición teórica de las clases y sus correspondientes definiciones metodológicas para el análisis empírico de las mismas. En un sentido amplio,

Las clases sociales dan cuenta de colectivos poblacionales que se diferencian entre sí por sus condiciones materiales de vida y poder, sobre la base del control o exclusión de recursos que generan una inserción diferencial en la estructura económica. Las mismas brindan oportunidades desiguales de vida para sus miembros y constituyen campos de interacción social sobre los que se cimientan experiencias comunes, formas de sociabilidad, consumos y gustos que contribuyen a delinear estilos de vida. Asimismo, son bases posibles sobre las que se desarrollan organizaciones y acciones políticas, para influir sobre el direccionamiento del conjunto del orden social (Dalle, 2012: 11).

En el marco de la teoría de las estrategias de reproducción social, la noción de clase se presenta como una herramienta de peso explicativo para analizar las prácticas sociales. Específicamente, desde la perspectiva sociológica de Pierre Bourdieu, retomando el posicionamiento epistemológico de Gascon Bachelard, la clase social es distinta del *objeto real* de investigación: las clases sociales se comprenden como clases en sentido teórico, es decir, clases construidas por el investigador, un *objeto científico*, o, como las denomina el autor, *clases en el papel*. La clase comprendida como un sistema de relaciones, como construcción del investigador, se elabora tomando algunos de los aspectos de la complejidad de la realidad social. Desde el enfoque que hemos asumido, la clase social se define como una *clase objetiva*,

(...) como conjunto de agentes que se encuentran situados en unas condiciones de existencia homogéneas, que imponen unos condicionamientos homogéneos y producen unos sistemas de disposiciones homogéneas, apropiadas para engendrar unas prácticas semejantes, y que poseen un conjunto de propiedades comunes, propiedades *objetivadas*, a veces garantizadas jurídicamente (como la posesión de bienes o de poderes) o *incorporadas*, como los habitus de clase (y, en particular, los sistemas de esquemas clasificadores) (Bourdieu, 1988: 100).

Asimismo, la clase objetiva no debe confundirse con clase *movilizada para la acción política*, no es “una clase actual, en el sentido de grupo y de grupo movilizado para la lucha; en rigor podríamos hablar de clase probable, en tanto conjunto de agentes que opondrá menos obstáculos objetivos

a las empresas de movilización que cualquier otro conjunto de agentes” (Bourdieu, 1990: 284).

Desde una perspectiva relacional, las prácticas sociales son concebidas como *estrategias*⁹. Por ello, para comprender las prácticas laborales de los miembros de las familias de sectores populares es necesario considerar que las mismas se despliegan en el espacio social y a partir de la posición que ocupan en dicho espacio las mencionadas familias, es decir, desde una *posición de clase*. Entonces, ¿Cómo se establece la relación entre la clase social y la práctica social?

Esta relación se establece, en la perspectiva de Pierre Bourdieu, a través de la lógica específica del campo donde se inserta esa práctica, de lo que en él se encuentra en juego, y de la especie de capital que se necesita para jugar. (...) En otras palabras, todas las propiedades incorporadas (en forma de disposiciones duraderas) u objetivadas (bienes económicos, culturales, sociales o simbólicos) que están vinculados a los agentes, constituyen los factores explicativos de las prácticas. Pero al considerar un campo particular, no todas esas propiedades son siempre simultáneamente eficientes (Gutiérrez, 2003: 479).

En palabras de Bourdieu, “la lógica específica de cada campo determina aquéllas que tienen valor en ese mercado, que son pertinentes y eficientes en el juego considerado, que, en la relación con ese campo, funcionan como capital específico y, en consecuencia, como factor explicativo de las prácticas.” (Bourdieu en Gutiérrez, 2003: 480). En este sentido, es importante destacar que el análisis de las prácticas sociales no se realiza a partir de una relación directa y mecánica entre posición de clase y estrategia; la intermediación e historización de la posición en cada campo particular es un elemento central del análisis. Y para poder definir esa posición, desde esta perspectiva se contemplan los recursos, propiedades o capitales que les permitan a los agentes acumular poder en diversas formas.

Las especies de capital, como una buena carta en un juego, son poderes que definen las probabilidades de obtener un beneficio en un campo determinado (de hecho, a cada campo o subcampo le corresponde una especie particular de capital, vigente como poder y como lo que está en juego en ese

9 Las estrategias de reproducción social se definen como un “(...) conjunto de prácticas fenomenalmente muy diferentes, por medio de las cuales los individuos y las familias tienden, de manera consciente o inconsciente, a conservar, o a aumentar su patrimonio, y correlativamente a mantener, o mejorar su posición en la estructura de relaciones de clase.” (Bourdieu, 1988: 122.)

campo) (...) La posición de un agente determinado en el espacio social puede definirse entonces por la posición que ocupa en los diferentes campos, es decir, en la distribución de los poderes que actúan en cada uno de ellos; estos poderes son ante todo el capital económico – en sus diferentes especies –, el capital cultural y el social, así como el capital simbólico, comúnmente llamado prestigio, renombre, etcétera, que es la forma percibida y reconocida como legítima de estas diferentes especies de capital. Se puede así construir un modelo simplificado del campo social en su conjunto, que permita pensar, para cada agente, su posición, en todos los espacios de juego posibles (...) (Bourdieu, 1990: 283).

En el contexto de sociedades capitalistas, el capital económico adquiere cierta jerarquía a la hora de reconstruir la posición de las clases, y luego el capital cultural en sus tres estados (objetivado, incorporado e institucionalizado). Con esto pretendemos reforzar la idea de que este enfoque no le resta importancia a los recursos económicos en la estructuración del espacio social. Todo lo contrario. Tanto el capital económico como el cultural son fundamentales analíticamente para definir la posición de las unidades domésticas en el campo y en el espacio social general, aunque no contempladas como variables autónomas o separadas, sino como una *estructura patrimonial* que opera como *totalidad*. Esto diferencia el carácter relacional de esta propuesta – que entiende a las clases como nudo de relaciones - de aquellos abordajes que anulan el efecto estructural del espacio multidimensional, resumiendo o reduciendo todas las desigualdades a un solo índice o dimensión.

La representación que de este modo se obtiene no sería tan difícil de alcanzar si no supusiera una ruptura con la representación espontánea del mundo social que resume la metáfora de “la escala social” y que evoca todo el lenguaje corriente de la “movilidad”, con sus “ascensiones” y sus “decadencias”; y una ruptura, no menos resuelta, con toda la tradición sociológica que, cuando no se contenta con recuperar tácitamente y por su cuenta la representación unidimensional del espacio social - como hacen por ejemplo las investigaciones sobre “movilidad social” - la somete a una elaboración falsamente científica, reduciendo el universo social a un *continuum* de estratos abstractos (*upper middle class, lower middle class, etc.*), obtenidos mediante la agregación de especies diferente de capital que permite la construcción de índices (instrumentos por excelencia de la destrucción de las estructuras) (Bourdieu, 1988: 121-122).

El Espacio de las clases sociales en Malvinas Argentinas. Aproximaciones exploratorias a partir de un Análisis de Correspondencias Múltiples.

Características metodológicas del relevamiento y análisis de datos

Para el análisis cuantitativo se analizarán los datos empíricos proveniente de una encuesta¹⁰ realizada en la Tercera Sección de la localidad cordobesa de Malvinas Argentinas¹¹, durante los meses de febrero y julio de 2007. El diseño de la encuesta tuvo como objetivo relevar el volumen y estructura de capital de los hogares con la hipótesis de que para comprender las prácticas sociales es necesario posicionar las familias en el espacio social.

Se presentan los resultados preliminares de la etapa de “objetivismo provisorio”, que tomando en un primer momento la *dimensión sincrónica* del análisis, no por ello desconoce la necesidad de considerar la *dimensión diacrónica* y *simbólica* de las representaciones de los sujetos en las etapas siguientes de esta investigación en curso. Desde la perspectiva teórico-epistemológica de Bourdieu, la realidad social existe doblemente, en las *cosas* y en los *cuerpos*, es decir, tanto en las condiciones objetivas como en los agentes socializados, y por ello, los objetos científicos son susceptibles de una doble lectura en la que se impone la primacía lógica del momento objetivista. Se ha planteado la posibilidad de analizar la dimensión diacrónica en una segunda etapa a partir de la realización de entrevistas en profundidad, puesto que ningún intento de comprensión y explicación de las prácticas sociales de cualquier tipo estaría completo sin considerar además de las estructuras objetivas incorporadas que fundan dichas prácticas, el “sentido vivido”, es decir, los significados y representaciones que les atribuyen los sujetos a sus propias prácticas.

Decimos que los datos son representativos del conjunto de familias de la tercera sección del municipio, sin con esto decir *representativos en sentido*

10 Ésta fue realizada por el equipo de investigación dirigido por la Dra. Alicia Gutiérrez en el marco del proyecto: “Redes y Capitales en las estrategias de reproducción social de familias pobres”. La investigación fue realizada con subsidio de SECYT-UNC, año 2006-2008. La encuesta se aplicó sobre un total de 186 casos.

11 El municipio de Malvinas Argentinas se encuentra aproximadamente a 13 km. de la ciudad de Córdoba y forma parte del Gran Córdoba, dado que es colindante con el ejido municipal de esta ciudad, con la que mantiene fluidos intercambios de tipo laboral. Según datos del Censo 2001, el municipio cuenta con una población de 8628 habitantes, un nivel que es un 67% más alto que el del Censo 1991 (5.160 habitantes); al año 2004 contaba con un total de 2.756 viviendas ocupadas, a un promedio de 4,5 personas por vivienda (para la provincia y la nación este promedio alcanza al 3,4 y 3,6, respectivamente); en promedio trabajaban 1,5 personas por hogar, en tanto el ingreso mensual medio por hogar ascendía en 2004 a \$ 514. Del 68% de población (sin NBI) según datos del Censo 2001, se pasa a un 60% en el 2004, como así también del 75% de hogares sin NBI se desciende al 68%, es decir un empeoramiento de las condiciones generales de alrededor de 8 puntos en el breve lapso de tres años.

estadístico, ya que la muestra no es probabilística, no fue realizada siguiendo los requisitos de muestreo que permitiera luego inferir resultados para el universo.

El cuestionario tomado como base para los análisis que aquí se presentan, considera como indicadores a partir de los cuales reconstruir el capital económico de las familias, la propiedad del terreno y de la vivienda, servicios del hogar (luz, agua, gas, teléfono, y baño instalado con agua corriente), equipamiento doméstico, hacinamiento, propiedad de algún vehículo motor, ingresos de los miembros de la familia e información relativa al trabajo u ocupación de los integrantes del hogar (categoría ocupacional, sector de ocupación y trayectoria laboral en el mercado de trabajo). Para el capital cultural se tomaron las variables de máximo nivel educativo formal alcanzado por los miembros de la unidad doméstica e información relativa al aprendizaje de oficios según tipo de tareas, modalidad de aprendizaje o adquisición y transmisión familiar.

El instrumento releva como variable fundamental para el análisis de las prácticas de unidades domésticas el *Ciclo Vital Familiar*: Esta categoría, trabajada originalmente por Forni y Benencia (1988) hace referencia a

(...) los recursos asociados a la cantidad y condiciones físicas (ligadas especialmente a la edad) de los miembros que integran la unidad doméstica; evidentemente, la amplitud de la familia por sí sola no indica necesariamente “recursos”, sino que depende de la edad de sus miembros y, sobre todo, si trabajan o no. El ciclo puede ser de formación, crecimiento, fisión, reemplazo o reemplazo con crianza (Gutiérrez, 2005: 195).

Para este trabajo se tomaron las categorías originales con algunas modificaciones que explicitamos a continuación: *Formación*: Núcleo recientemente constituido, con hasta un niño menor de 3 años y la mujer menor de 50 años. *Crecimiento*: Núcleo completo, con más de un hijo, con madre no mayor de 50 años y sin hijos casados o potencialmente aptos para casarse: varones mayores de 16 años y mujeres mayores de 14 años. *Fisión*: Núcleo completo o incompleto, con madres menores de 50 años, con al menos un hijo casado o potencialmente apto para casarse. *Reemplazo*: Núcleo completo o incompleto, con madre mayor de 50 años en el que todos los hijos se han casado o son potencialmente aptos para casarse. Aquí hemos considerado también a las familias compuestas por un núcleo hombre-mujer de edad avanzada, teniendo en cuenta que probablemente los hijos hayan abandonado el hogar. *Reemplazo Con Crianza*: Núcleo completo o incompleto, con madre mayor de 50 años en el que todos los hijos se han casado o son potencialmente aptos para casarse y nietos u otros menores, varones de menos de 16 años y mujeres de menos de 14. Aquí se consideró

también el caso de los núcleos incompletos, la presencia de abuelos y menores de 16 años (3 generaciones). *Otros*: Comprende unidades domésticas compuestas por hermanos y hogares unipersonales.

En los casos de los tipos de hogares extensos o compuestos (que incluyen más de un núcleo), se decidió considerar el estadio del núcleo más antiguo cuando está completo dicho núcleo. Cuando el núcleo no está completo se decidió clasificar a la familia según el estadio del grupo que corresponde al núcleo completo.

Para la construcción de las clases de familias realizamos un Análisis de Correspondencias Múltiples, tomando para la caracterización de las mismas los diez primeros factores con el 43,77% de inercia acumulada.

Descripción de algunas asociaciones

A partir del análisis de correspondencias múltiples aplicado a una base de 185 hogares residentes en la tercera sección del municipio de Malvinas Argentinas hemos construido clases – en sentido estadístico – como primer abordaje para explorar y construir algunas hipótesis sobre este universo y sobre la relación de los miembros de las unidades domésticas con el mercado laboral.

Así pudimos distinguir tres clases¹²:

- a) La primera clase (Ver Tabla 5 de los anexos) y la de mayor importancia relativa en el universo (concentra el 60% de los casos contemplados) es una clase que agrupa a unidades domésticas o familias caracterizadas por una mayor asociación con hogares de jefatura de tipo masculina¹³ (el 100 por ciento de los casos de esta clase presentan esta característica¹⁴) y en los cuales la mujer del núcleo de la familia no trabaja (77% de los hogares de esta clase). Los hombres del núcleo de la familia están asociados a las categorías ocupacionales¹⁵ de cuenta propia en tareas de tipo manual (57%) y en segundo

12 En el análisis, ante las posibles clasificaciones, decidimos tomar la opción de un corte en 4 clases, aunque excluimos una de ellas por estar mayormente asociada a respuestas perdidas y datos inexistentes, representando menos del 5% del total de la muestra.

13 En todos los casos contemplados en la muestra, un hogar cuya composición familiar estaba integrada por un jefe de hogar y un cónyuge, es decir, en presencia de un núcleo familiar completo, el hombre del núcleo fue indicado como el jefe de hogar. Sólo en los casos de ausencia del hombre del núcleo familiar, fue consignado en las encuestas un tipo de hogar con jefatura femenina. Por estos motivos, a partir de aquí, jefe de hogar refiere al hombre del núcleo y cónyuge a la mujer del núcleo, salvo que se explicita lo contrario.

14 De ahora en adelante los porcentajes mencionados hacen referencia a los casos de la clase que se encuentran definidos por la modalidad (categoría de la variable) nombrada.

15 No fue consignada en la encuesta a partir de la cual fue confeccionada la base de datos la diferencia entre activos e inactivos, es decir, no hay una pregunta para quienes indican que no se encuentran trabajando que especifique si dicha persona está buscando trabajo al momento del relevamiento de los datos. Por estos motivos no podemos hacer la distinción conceptual entre desocupados e inactivos.

lugar como empleados realizando tareas de tipo manual (33%). Considerando el sector de ocupación, los hombres del núcleo de este tipo de familias, se encuentran fundamentalmente asociados a la construcción (24%), a la realización de “changas de diferentes tipos” (17%) y a la inserción en la rama de actividad del transporte (17%). En relación a los recursos económicos de las familias, estas unidades domésticas se encuentran asociadas a la no-propiedad del terreno donde está asentada la vivienda que habitan. Por otra parte, al considerar la dimensión analítica de las prácticas, observamos que el hijo mayor de los hogares presenta una asociación más importante con la modalidad “no trabaja” (72%). En el plano de los saberes o capitales, los hombres del núcleo de estas familias observan una mayor asociación con la adquisición del aprendizaje de un oficio de tipo manual (65%).

- b) La segunda clase en sentido estadístico que hemos construido agrupa el 18% (Ver Tabla 7 de los anexos) de los casos y se caracteriza por asociarse con hogares con jefatura de tipo masculina (100%) y estar atravesando por la etapa de crecimiento en lo relativo al ciclo vital familiar (70%). En relación a la inserción en el mercado de trabajo, los hombres del núcleo principal de estas familias, se ven asociados al desempeño como empleados en tareas de tipo no manual (42%) y en segundo lugar de importancia como patrón o empleador (12%) (según categoría ocupacional). Al considerar el sector de ocupación, observamos que la mayoría realiza tareas laborales en el comercio (18%) y como empleados públicos en diferentes instancias estatales (30%). Las mujeres del núcleo principal de las familias se asocian fundamentalmente al sector de ocupación del comercio (24%) y comercios en el hogar de diferente tipo (27%). En lo referente al volumen de capital cultural institucionalizado de los hogares, observamos que en esta clase de familias se asocian mayormente los hombres y mujeres del núcleo principal con un nivel de escolarización formal de secundario completo (24% y 39% respectivamente), motivo por el cual podemos hablar de hogares más capitalizados en lo relativo a este recurso. Algo similar sucede en relación al capital económico: se caracterizan por un equipamiento doméstico completo y también por mayores servicios instalados en la vivienda (luz, agua corriente y otros, como por ejemplo teléfono de línea fija). También se asocian a la posesión de alguna clase de vehículo, principalmente motocicletas. Finalmente, al considerar la dimensión analítica de las prácticas, observamos que las familias de esta clase se asocian a la no-percepción de asistencia por parte del Estado en materia de políticas sociales. Los hijos de estos hogares mencionan

no haber aprendido ningún oficio en particular, más allá de las adquisiciones en el sistema de escolarización formal (91%).

- c) La tercera clase construida reúne el 18% de los casos considerados para el análisis (Ver Tabla 8 de los anexos). Se caracteriza por asociarse fundamentalmente a jefaturas de hogar de tipo femeninas (82%) y a estar atravesando por una etapa del ciclo vital familiar de tipo reemplazo con crianza (29%). Al analizar la inserción en el mercado de trabajo, observamos que la categoría de ocupación de las mujeres del núcleo que presenta mayor asociación es la de jubiladas o pensionadas (26%) y el trabajo como cuenta propia en tareas de tipo manual (47%). Respecto del sector de ocupación de la mujer del núcleo principal del hogar observamos que las mismas se asocian fundamentalmente al trabajo en el servicio doméstico (26%). En el caso de los hombres del núcleo del hogar observamos como categoría de ocupación asociada, en primer lugar, a jubilados y pensionados (18%). Respecto al volumen de capital cultural institucionalizado observamos que el nivel educativo de la mujer del núcleo principal de la familia con mayor asociación es el primario incompleto como máximo nivel educativo (41%). En lo relativo al capital económico observamos que estos hogares se caracterizan por presentar una mayor asociación con la categoría que indica la posesión de un equipamiento doméstico medio. Por otra parte, al considerar la dimensión analítica de las prácticas, observamos que fundamentalmente los hijos mayores, a diferencia de lo observado para el resto de las clases, presentan una asociación más elevada con las modalidades que indican trabajos en tareas de tipo cuenta propia manual (24%) (como categoría ocupacional) y mayoritariamente asociados con el aprendizaje de alguna clase de oficio a través de la práctica (12%).

Las prácticas laborales en la articulación de los sistemas de estrategias familiares

Este tipo de análisis nos permite comprender las prácticas laborales en el contexto de las familias y del sistema de estrategias de reproducción social que se articulan relacionamente en el conjunto de las estrategias de los hogares. De este modo, luego de haber realizado los primeros análisis exploratorios a partir de los cuales construimos clases de hogares¹⁶ en sentido estadístico, observamos en las

16 El ACM se ubica dentro del conjunto de las técnicas multivariadas de análisis de datos que tienen por objeto resolver problemas de interdependencia de variables. Forma parte de las técnicas de análisis factorial que permiten clasificar unidades de análisis o variables con el fin de crear tipologías, o clases de individuos. Se distingue de otro tipo de técnicas que tienen por objeto resolver problemas de causalidad o asociación entre variables explicativas o independientes y variables dependientes, caracterizadas como métodos de tipo explicativo, predictivos.

Tablas 1 y 2 que existe una mayor asociación entre el tipo de jefatura del hogar (cuando es de tipo femenino), la etapa del ciclo vital familiar (reemplazo con crianza) y la inserción de los hijos mayores de las familias en el mercado de trabajo.

Clases		Tipo de Jefatura		Total
		Masculina	Femenina	
Clase 1/3	Recuento	110,00	0,00	110,00
	% de la Clase	100,00	0,00	100,00
Clase 2/3	Recuento	33,00	0,00	33,00
	% de la Clase	100,00	0,00	100,00
Clase 3/3	Recuento	6,00	28,00	34,00
	% de la Clase	17,65	82,35	100,00

Tabla 1 - Tipo de Jefatura según Clase

Fuente: elaboración propia.

Clases		Ciclo vital familiar						Total
		Formación	Crecimiento	Fisión	Reemplazo	Reemplazo con crianza	Otro	
Clase 1/3	Recuento	8,00	45,00	28,00	18,00	11,00	0,00	110,00
	% de clase	7,27	40,91	25,45	16,36	10,00	0,00	100,00
Clase 2/3	Recuento	2,00	23,00	5,00	3,00	0,00	0,00	33,00
	% de clase	6,06	69,70	15,15	9,09	0,00	0,00	100,00
Clase 3/3	Recuento	0,00	8,00	5,00	8,00	10,00	3,00	34,00
	% de clase	0,00	23,53	14,71	23,53	29,41	8,82	100,00

Tabla 2 - Ciclo vital familiar según Clase

Fuente: elaboración propia.

Así, encontramos que en la primera de las clases de familia, asociada a la jefatura masculina, la mayor asociación en la ocupación de la mujer del núcleo y del hijo mayor fue con la modalidad “no-trabaja” (tal como se observa en las Tablas 1 y 3). Esto sucede a pesar de que no se ubica como la más capitalizada de las clases, ni como la de mayor proporción de capital cultural en su estructura patrimonial (lo cual haría pensar en una estrategia orientada al mercado escolar más que al mercado laboral), es decir, que sus prácticas no se explican a partir de la “ausencia de necesidad” – económica – de inserción de la fuerza de trabajo disponible en la unidad doméstica.

Clases		Categoría ocupacional de la mujer del núcleo						Total
		No trabaja	Cuenta propia/manual	Empleado/manual	Empleado/no manual	Profesional independ	Jubilado/pensionado	
Clase 1/3	Recuento	85,00	21,00	3,00	0,00	1,00	0,00	110,00
	% de clase	77,27	19,09	2,73	0,00	0,91	0,00	100,00
Clase 2/3	Recuento	11,00	13,00	2,00	7,00	0,00	0,00	33,00
	% de clase	33,33	39,39	6,06	21,21	0,00	0,00	100,00
Clase 3/3	Recuento	8,00	16,00	1,00	0,00	0,00	9,00	34,00
	% de clase	23,53	47,06	2,94	0,00	0,00	26,47	100,00

Tabla 3 - Categoría ocupacional de la mujer del núcleo según Clase

Fuente: elaboración propia.

Clases		Ocup.hijo/a mayor categoría ocupacional				Total
		No trabaja	Cuenta propia/manual	Empleado/manual	Empleado/no manual	
Clase 1/3	Recuento	26,00	7,00	9,00	4,00	46,00
	% de clase	56,52	15,22	19,57	8,70	100,00
Clase 2/3	Recuento	3,00	2,00	1,00	2,00	8,00
	% de clase	37,50	25,00	12,50	25,00	100,00
Clase 3/3	Recuento	2,00	8,00	3,00	1,00	14,00
	% de clase	14,29	57,14	21,43	7,14	100,00

Tabla 4 - Categoría ocupacional del hijo mayor del núcleo según Clase

Fuente: elaboración propia.

Mientras tanto, en hogares de jefatura fundamentalmente femenina, como lo son los de la tercera de las clases construidas (Tabla 1), la categoría ocupacional de los hijos con mayor asociación es la de “cuentapropia manual”¹⁷ (Tabla 4). A la luz de lo planteado, entendemos que estas diferencias son más eficazmente explicadas si consideramos la estructura de posiciones en la unidad doméstica (la familia como campo) y las disposiciones que se forman como estructuras subjetivas de percepción y acción de la familia (la familia como cuerpo).

17 Dadas las características del mercado laboral argentino, podríamos concluir que el cuentapropismo manual como categoría de inserción ocupacional es un indicador de una trayectoria laboral desarrollada en un contexto de mayor vulnerabilidad y precarización, sobre todo cuando se asocia a ingresos por debajo de la línea de pobreza.

En torno a esta relación, podemos hipotetizar, antes que por la “necesidad material” inmediata de una y otra clase de familias (que definiría sus prácticas en términos de estrategias de *supervivencia*¹⁸), sobre las diferencias en las disposiciones para la práctica incorporadas y su relación con los *sentidos* de la división *sexual* del trabajo. Mientras que la diferencia en la necesidad de ingresos monetarios no establece desigualdades de peso, es decir, mientras que la capitalización económica de estos hogares no es sustancialmente desigual, la interrelación de todas las dimensiones al mismo tiempo, incluyendo el tipo de jefatura de hogar (y los sentidos asociados el lugar del hombre como proveedor), da lugar a interpretaciones sobre las asociaciones entre el lugar del trabajo, el sexo y la edad en el marco de unidades domésticas que forman hábitos de clase que perduran en el tiempo y que disponen diferencialmente a los agentes a ingresar en el mercado laboral, a permanecer en el mercado escolar o en las tareas del hogar, etc, definiendo horizontes de posibilidades, de lo esperable, posible, pensable, “aquello que es para nosotros”, el sentido del propio lugar¹⁹.

El principio de las diferencias entre los hábitos individuales reside en la singularidad de las *trayectorias sociales* a las cuales corresponden series de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas a las otras: el hábito que, en función de las estructuras producidas por las experiencias anteriores, estructura en cada momento las experiencias nuevas que afectan a esas estructuras en los límites definidos por su poder de selección realiza una integración única, dominada por las primeras experiencias, de las experiencias estáticamente comunes a los miembros de una misma clase (Bourdieu, 2010: 98).

El aprendizaje de oficios según clase²⁰

A partir del análisis de la variable “aprendizaje de oficios del hijo mayor del núcleo”²¹ según las tres clases, observamos como relevante que en la primera

18 Para ampliar el desarrollo conceptual de esta noción ver Lomnitz (1975), Duque y Pastrana (1973).

19 Como ya planteamos, esta técnica (el Análisis de Correspondencias Múltiples) nos sirve para ordenar los datos e identificar líneas explicativas que luego debemos complementar y profundizar con aproximaciones de tipo cualitativa. Dedicamos este texto a la presentación de esta etapa exploratoria. En términos de Bourdieu, el momento de “objetivismo provisorio”.

20 Para este apartado no consideramos las respuestas sobre aprendizaje de oficios correspondientes a los hijos de la segunda clase de familias, dado que el bajo número absoluto de respuestas hace que los porcentajes de las mismas pierdan sentido estadístico.

21 Del total de 186 familias, 71 casos tienen hijos en edad de trabajar (consideramos aquí aquellos hijos del núcleo familiar que tienen 16 años o más, a partir de que la ley establece la edad de 16 años como edad permitida para la participación en contratos de trabajo). Esto representa el 38% del total de las familias, de ese 38%, el 64% de los casos se encuentran en la clase 1.

clase construida el 11% de los hijos mencionan haber aprendido un oficio de tipo manual, mientras que el 24% de los hijos del núcleo pertenecientes a la clase número tres mencionan haber aprendido el mismo tipo de oficio. Esta diferencia resulta significativa si la analizamos en relación con las principales asociaciones descritas vinculadas a la construcción de las características principales de esta última clase, es decir, un tipo de ciclo vital familiar de reemplazo con crianza, el tipo de jefatura de hogar femenina, y la mayor necesidad de insertar la fuerza de trabajo disponible de los hijos mayores del núcleo en el mercado laboral.

Asimismo, si analizamos la situación acerca del modo en que se realizan los aprendizajes, observamos resultados que apuntan en la misma dirección. En la clase construida número uno observamos que el 43% de los hijos mayores del núcleo del hogar menciona haber aprendido algún oficio en cursos en institutos privados y el 29% de los mismos por transmisión familiar; mientras que en la clase número tres, observamos que el 57% menciona que aprendieron algún oficio a través de la práctica y el 29% a través de cursos en institutos privados. En este sentido, estos datos apuntan en la misma dirección que los anteriores y podríamos interpretarlos relacionamente con el comportamiento diferencial que observamos en los jóvenes de estas familias respecto al ingreso en el mercado de trabajo. En la clase número tres se observa una mayor asociación con el trabajo de los hijos mayores como cuenta propia y el aprendizaje de oficios a través de la práctica. Por el contrario, los hijos mayores de las familias de la clase número uno tienden a demorar el ingreso al mercado de trabajo puesto que están asociados con la modalidad “no-trabaja”, pasible de ser leída relacionamente con la apuesta de las unidades domésticas por una mayor formación o capacitación en el ingreso de sus hijos a los saberes impartidos en institutos privados.

Recordemos que si bien ambas clases presentan un bajo volumen de capital cultural institucionalizado en credenciales educativas, los hombres y mujeres del núcleo principal de la familia de la clase número uno presentan un nivel educativo formal relativamente mayor (primario completo), respecto de la situación educativa de los hombres y mujeres del núcleo de la clase número tres (primario incompleto).

Conclusiones

En este artículo, hemos intentado presentar las estrategias laborales como un sistema articulado de prácticas familiares. Para ello, hemos explicado los

supuestos de una analítica de las prácticas sociales desde la perspectiva de las Estrategias de Reproducción Social a partir de los conceptos de capitales, hábitos, posiciones de clase, etc. Luego de definir la noción de clases sociales en la teoría de las prácticas de Pierre Bourdieu, analizamos las prácticas laborales de un grupo de familias de sectores populares.

Al considerar las estrategias de esta manera, hemos tomado distancia de otras perspectivas analíticas que ponen el acento explicativo en el individuo, o bien, en el carácter determinante de una única variable o dimensión “objetiva” como causa de las prácticas sociales investigadas. Hemos explicitado también que desde la perspectiva teórica asumida resulta fundamental comprender a la *unidad doméstica* o familia en su totalidad como *unidad de análisis* de las prácticas sociales de los agentes. De esta manera, se comprende a la práctica como el resultado de la articulación colectiva y del anclaje de la misma en el sistema de relaciones familiares y en su posición social de clase.

Asimismo, hemos presentado las principales características de la dinámica del mercado de trabajo, considerándolo como uno de los principales instrumentos de reproducción social y analizamos las posibilidades de acceso a puestos de trabajo a partir de la acumulación y valorización de credenciales educativas como un elemento más en el análisis del estado de la lucha entre las diferentes clases y fracciones de clase. Consideramos estos factores como marcos estructurales o contextuales fundamentales en el análisis de las prácticas laborales.

Para dar cuenta del objetivo de este análisis, construimos tres clases de familias en sentido estadístico a partir de la técnica de ordenamiento de datos ACM. Las diversas clases presentaron diferentes características en relación a las prácticas laborales de sus miembros. En este sentido, observamos que el tipo de *jefatura de hogar* fue un componente fundamental para diferenciar estas prácticas en el universo de hogares pobres analizados.

En este sentido, las herramientas de la teoría de Bourdieu aportan al reconocimiento de una estructura de relaciones particulares e históricamente situadas (como el barrio de la investigación, en Córdoba, Argentina), y por lo tanto, a la identificación de factores estructurantes de relaciones de desigualdad (como el ciclo vital familiar o el tipo de jefatura de hogar) que se vuelven relevantes a partir de la potencialidad analítica del enfoque relacional. En esta perspectiva existe una manifiesta unidad entre herramientas conceptuales y metodología y técnicas de análisis, puesta en juego en los datos aquí construidos a partir del ACM. Esto implica un plus analítico para el estudio de recursos

y variables que adquieren sentido y valor diferencial en contextos locales como el aquí trabajado.

Así, dado que aquellos hogares menos capitalizados no fueron los que “necesariamente” más cantidad de miembros insertaron en el mercado de trabajo, podemos hipotetizar acerca de la importancia de la composición de los hogares y de los horizontes de posibilidades que la incorporación de estas estructuras (familiares) habilita como elementos centrales en la explicación y comprensión de las estrategias laborales de los miembros de hogares pobres.

Otro componente para el análisis de las prácticas laborales articuladas en sistemas de estrategias familiares es la consideración de disposiciones diferenciales respecto de la formación para el trabajo de los hijos. De esta manera, observamos que en la clase número uno la menor participación de los hijos en el mercado laboral, o bien, la posibilidad de dilatar su ingreso al mundo del trabajo, se asocia con una característica de estos hogares que produce una mayor disposición de los mismos a la formación y capacitación de los hijos, apostando a instancias institucionalizadas extra-escolares, tales como la capacitación en institutos privados. Mientras que, en la clase número tres, se observa un reconocimiento mayor del aprendizaje para el trabajo de los jóvenes asociado a la “práctica”, que presenta cierta coherencia con un ingreso más significativo o temprano de los hijos mayores al mercado laboral, así como con un desplazamiento de las instancias formativas institucionalizadas como espacios de inversión de recursos para la reproducción.

Estas interpretaciones exploratorias respecto de las prácticas laborales en contextos de pobreza nos permiten señalar algunas líneas de indagación potencialmente estratégicas para la formulación de políticas públicas: desde un enfoque relacional, los ámbitos de lo *familiar* (asociado tradicionalmente a la cuestión de género, de la reproducción biológica, de infancia o de niñez) y lo *laboral* (asociado al individuo como sujeto soporte de la acción) presentan diversas vinculaciones en términos de condiciones y horizontes de posibilidades, definiendo las prácticas laborales como resultado de articulaciones complejas. Ninguna intervención sobre la problemática del empleo puede resultar eficaz y profunda sin considerar las múltiples dimensiones de este fenómeno, algunas de las cuales han sido exploradas a lo largo de este texto.

Anexos

Caracterización de las clases y sus principales asociaciones

Variables	Modalidades Características	% de la clase en la modalidad	% de la modalidad en la clase	% global de la modalidad	Valor-test
Jefatura de hogar	Masculina	79,06	100,00	84,41	7,33
Trabajo de la mujer del núcleo cat. ocupacional	No trabaja	80,95	77,27	56,45	6,85
Trabajo del hombre del núcleo cat. ocupacional	Cuentapropia/manual	86,30	57,27	39,25	6,14
Sector de ocupación del hombre del núcleo	Construcción	100,00	23,64	13,98	4,99
Sector de ocupación mujer del núcleo	Otros	79,49	78,18	65,59	4,19
Aprendizaje oficio (Hombre)	Sí (manual)	73,20	64,55	52,15	3,95
Sector de ocupación del hombre del núcleo	Transporte	95,00	17,27	10,75	3,51
Nivel educativo formal Hombre del núcleo	Primario completo	79,17	34,55	25,81	3,19
Trabajo del hombre del núcleo cat. ocupacional	Empleado/manual	78,72	33,64	25,27	3,06
Sector de ocupación del hombre del núcleo	Changas varias	86,36	17,27	11,83	2,66
Ocup. hijo/a mayor categoría ocupacional	No trabaja	66,39	71,82	63,98	2,52
Nivel educativo formal Mujer del núcleo	Primario completo	72,88	39,09	31,72	2,47
Prop. terrero y vivienda	No propietario	78,79	23,64	17,74	2,40

Tabla 5 - Clase 1 / 4 (Efectivos: 110 - Porcentaje: 59.14)

Variables	Modalidades Características	% de la clase en la modalidad	% de la modalidad en la clase	% global de la modalidad	Valor-test
trabajo de la mujer del núcleo cat. ocupacional	ns/nc	100,00	88,89	4,30	7,20
Nivel educativo formal Mujer del núcleo	ns/nc	60,00	100,00	8,06	6,73
Ciclo vital familiar	Otro	66,67	66,67	4,84	5,15
Occup. Hijo/a mayor categoría ocupacional	Respuesta no correspondiente	22,22	66,67	14,52	3,40
Aprendizaje oficio (Hijos)	Respuesta no correspondiente	20,69	66,67	15,59	3,27

Tabla 6 - Clase 2 / 4 (Efectivos: 9 - Porcentaje: 4.84)

Variables	Modalidades Características	% de la clase en la modalidad	% de la modalidad en la clase	% global de la modalidad	Valor-test
Trabajo del hombre del núcleo cat. ocupacional	Empleado/no manual	93,33	42,42	8,06	6,56
Sector de ocupación del hombre del núcleo	Empleo público	90,91	30,30	5,91	5,23
Nivel educativo formal Mujer del núcleo	Secundario completo	68,42	39,39	10,22	5,04
Sector de ocupación del hombre del núcleo	Comercio	100,00	24,24	4,30	4,91
Trabajo de la mujer del núcleo cat. ocupacional	Empleado/no manual	100,00	21,21	3,76	4,52
Equipamiento doméstico	Completo (heladera+c	28,43	87,88	54,84	4,22
Servicios de la vivienda	Luz + agua+ otro (te	28,43	87,88	54,84	4,22
Ciclo vital familiar	Crecimiento	30,26	69,70	40,86	3,50

(continua)

(continuação)

Trabajo del hombre del núcleo cat. ocupacional	Patrón o empleador/d	100,00	12,12	2,15	3,14
Sector de ocupación mujer del núcleo	Comercio	66,67	18,18	4,84	3,05
Sector de ocupación mujer del núcleo	Comercio en el hogar	47,37	27,27	10,22	2,95
Nivel educativo formal Hombre del núcleo	Secundario completo	50,00	24,24	8,60	2,88
Jefatura de hogar	Masculina	21,02	100,00	84,41	2,87
Vehículo (auto o moto)	Moto	45,00	27,27	10,75	2,81
Aprendizaje oficio (Hijos)	No	22,39	90,91	72,04	2,61
Hacinamiento	No	21,19	96,97	81,18	2,56
Bolsón de Alimentos	No	22,06	90,91	73,12	2,47

Tabla 7 - Clase 3 / 4 (Efectivos: 33 - Porcentaje: 17,74)

Variables	Modalidades Características	% de la clase en la modalidad	% de la modalidad en la clase	% global de la modalidad	Valor-test
Jefatura de hogar	Femenina	100,00	82,35	15,05	10,85
Sector de ocupación del hombre del núcleo	Respuesta no correspondiente	72,34	100,00	25,27	10,67
Trabajo del hombre del núcleo cat. ocupacional	Respuesta no correspondiente	96,55	82,35	15,59	10,54
Nivel educativo formal Hombre del núcleo	ns/nc	87,50	82,35	17,20	9,86
Aprendizaje oficio (Hombre)	Respuesta no correspondiente	87,50	82,35	17,20	9,86
Trabajo de la mujer del núcleo cat. ocupacional	Jubilado/pensionado	100,00	26,47	4,84	5,23

(continua)

(<i>continuação</i>)									
Equipamiento doméstico	Medio (heladera+ coc	34,43	61,76	32,80	3,67				
Vehículo (auto o moto)	Ninguno	27,45	82,35	54,84	3,49				
Cómo aprendió oficio Hombre	Respuesta no correspondiente	24,60	91,18	67,74	3,26				
Sector de ocupación mujer del núcleo	Servicio doméstico	52,94	26,47	9,14	3,19				
Ciclo vital familiar	Reemplazo con crianz	45,45	29,41	11,83	2,95				
Código cómo aprendieron Hij	Práctica	80,00	11,76	2,69	2,64				
Trabajo de la mujer del núcleo cat. ocupacional	Cuentapropia/manual	32,00	47,06	26,88	2,63				
Nivel educativo formal Mujer del núcleo	Primario incompleto	32,56	41,18	23,12	2,44				
Ocup. Hijo/a mayor categoría ocupacional	Cuentapropia/manual	42,11	23,53	10,22	2,35				
Trabajo del hombre del núcleo cat. ocupacional	Jubilado/pensionado	50,00	17,65	6,45	2,33				

Tabla 8. Clase 4 / 4 (Efectivos: 34 - Porcentaje: 18,28)

Referencias

- BOURDIEU, Pierre. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. Espacio social y génesis de las clases. In: BOURDIEU, Pierre. *Sociología y Cultura*. México, Grijalbo, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. Porvenir de clase y causalidad de lo probable. In: BOURDIEU, Pierre. *Las estrategias de reproducción social*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011a.
- BOURDIEU, Pierre. Los tres estados del capital cultural. In: *Las estrategias de reproducción social*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011b.
- CAPPELLETTI, B.; BYK, E. Juventud y trabajo en la Argentina: diagnóstico y visión de los actores. *Revista del Trabajo. Nueva época*. Año 4, n. 6, 2008.
- DALLE, Pablo. Clases sociales, estratificación y movilidad en las sociedades latinoamericanas del siglo XXI. El cambio social en cuestión. *Entramados y perspectivas. Revista de la carrera de sociología*. V. 2, n. 2, enero-junio, 2012.
- DUQUE, J.; PASTRANA, E. Las estrategias de Supervivencia Económica de las Unidades Familiares del Sector Popular Urbano: Una investigación Exploratoria. *Programa ELAS/CELADE*, Santiago del Estero, 1973.
- EGUÍA, Amalia; ORTALE, Susana. Introducción. In: EGUÍA, Amalia y ORTALE, Susana (coord.). *Los significados de la pobreza*. Buenos Aires, Editorial Biblós, 2007.
- FORNI, Floreal; BENENCIA, Roberto. Asalariados y campesinos pobres: el recurso familiar y la producción de mano de obra. Estudios de casos en la provincia de Santiago del Estero. *Desarrollo Económico*. Buenos Aires, v. 28, n. 110, 1988.
- GUTIÉRREZ, Alicia. *Las prácticas sociales. Una introducción a Pierre Bourdieu*. Villa María, EDUVIM, 2012.
- GUTIÉRREZ, Alicia. *Pobre, como siempre... Estrategias de reproducción social en la pobreza*. Córdoba, Ferreyra Editor, 2005.
- GUTIÉRREZ, Alicia. Con Marx y contra Marx. El materialismo histórico en la perspectiva de Bourdieu. *Revista Complutense de Educación*. Madrid, v. 14, n. 2, Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- JACINTO, Cintia; MILLENAAR, V. Los nuevos saberes para la inserción laboral. Formación para el trabajo con jóvenes vulnerables en Argentina. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. México DF, v. 17, n. 52, 2012.
- JELIN, Elisabeth. *Familia y unidad doméstica: mundo público y vida privada*. Buenos Aires, Estudios CEDES, 1984.
- LOMNITZ, Larisa. *Como sobreviven los marginados*. México DF, Siglo XXI, 1975.

- MACHADO PAIS, J. *Cholos, chapuzas y changas. Jóvenes, trabajo precario y futuro*. Barcelona, Antrhopos, 2007.
- MORENO PESTAÑA, José Luis. Cuerpo, género y clase en Pierre Bourdieu. In: ALONSO, L. E., MARTÍN CRIADO, Enrique; MORENO PESTAÑA, José Luis (Eds.). *Pierre Bourdieu: las herramientas del sociólogo*. Madrid, Fundamentos, 2004.
- MUÑIZ TERRA, L. Carreras y trayectorias laborales: una revisión crítica de las principales aproximaciones teórico-metodológicas para su abordaje. *ReLMCS*. V. 2, n. 1, primer semestre, 2012.
- NARODOWSKI, P.; PANIGO, D.; DVOSKIN, N. Aspectos teóricos relevantes para el análisis empírico de la informalidad en la Argentina. In: NEFFA, J. C., PANIGO, D. y PÉREZ, P. E. *Transformaciones del empleo en Argentina. Estructura, dinámica e instituciones*. Buenos Aires, CICCUS, 2010.
- NEFFA, Juan C.; OLIVERI, María L.; PERSIA, Juliana. Transformaciones del mercado de trabajo en la Argentina: 1974-2009. In: NEFFA, J. C., PANIGO, D. y PÉREZ, P. E. *Transformaciones del empleo en Argentina. Estructura, dinámica e instituciones*. Buenos Aires, CICCUS, 2010.
- SALVIA, A., FRAGULIA, L.; METLIKA, U. ¿Disipación del desempleo o espejismos de la Argentina post devaluación? *Laboratorio*. Buenos Aires, Año 8, n. 9, otoño-invierno, 2006.
- TOKMAN, Víctor. Inserción laboral, mercados de trabajo y protección social. *Serie Financiamiento del desarrollo 170. Documento de proyecto*. Santiago de Chile, CEPAL, 2006.
- TORRADO, Susana. El enfoque de las estrategias familiares de vida en América Latina: Orientaciones teórico-metodológicas. *Cuadernos del CEUR*. Buenos Aires, n. 2, EUDEBA, 1982.
- WELLER, J. Oportunidades y obstáculos. Las características de la inserción laboral juvenil en economías en expansión. *Revista del Trabajo - Nueva época*. Op. cit., 2008.

Recibido em: 06/11/2014

Aprovado em: 23/01/2015

Como citar este artigo:

ASSUSA, Gonzalo; FREYRE, María Laura. Estrategias laborales y clases sociales. Un estudio de caso en un barrio pobre de Gran Córdoba desde la perspectiva de las Estrategias de Reproducción Social. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 439-466.

O Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro e a autenticidade na Música Brasileira (1960-1970)

Dmitri Cerboncini Fernandes¹

Resumo Neste artigo analiso um dos modos possíveis pelo qual a música popular brasileira passou a ser dotada de uma história determinada, de uma delimitação formal e de um panteão próprio, processos postos em marcha sobretudo nos anos de 1960-1970 no seio de uma instituição então recém-fundada: o Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro (MIS-RJ). Busco compreender a ação de personagens-chave abrigados no MIS-RJ para a exitosa “rotinização” de certa estética “autêntica” nas artes populares brasileiras, casos de Hermínio Bello de Carvalho, Sérgio Cabral, José Ramos Tinhorão e Ricardo Cravo Albin.

Palavras-chave: sociologia da arte; música popular; intelectuais; cultura brasileira.

The Image and Sound Museum of Rio de Janeiro and the authenticity in Brazilian Music (1960-1970s)

Abstract *In this article I analyze one of the possible ways by which Brazilian Popular Music came to be endowed with a determined history, a formal definition and its own pantheon, processes set in motion mainly in the 1960-1970s within a newly established institution at the time: the Image and Sound Museum of Rio de*

1 Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) - Juiz de Fora – Brasil
- dmitri.fernandes@ufjf.edu.br

Janeiro (MIS-RJ, in portuguese). My purpose is to understand the action of some key characters housed in MIS-RJ in order to establish the successful “routinization” of a particular aesthetical “authenticity” in Brazilian popular arts, which are the cases of Hermínio Bello de Carvalho, Sérgio Cabral, José Ramos Tinhorão and Ricardo Cravo Albin.

Keywords: *sociology of art; popular music; intellectuals; Brazilian culture.*

Sinal aberto

Modificações institucionais, econômicas e políticas configuraram uma espécie de revolução em variados âmbitos sociais, com amplas reverberações no artístico, na década de 1960. Missão quase impossível seria a de esquadrihar, em meio à selva de “fatos” eleitos pela bibliografia como relevantes, um mapeamento geral das referências externas que mais teriam interferido na moldagem de um quadro geral da música no Brasil. Decerto esses inúmeros fatores concorreram para que um contexto de intenso debate estético-ideológico, jamais visto na história das manifestações populares, emergisse, trazendo de roldão questões subjacentes em diversos níveis. Modernidade *versus* tradição, engajamento *versus* alienação, universalismo *versus* localismo, ruptura *versus* continuísmo; gravitavam de forma homóloga em torno desses binômios tanto os projetos e rumos da arte como os da política nacional.

Ocorria nesse ínterim, paralelamente, a maturação das asserções que alçavam o samba e o choro ao rol de representações máximas do ideário artístico nacional-popular, o que entusiasmava grande parte do espectro esquerdista arredio ao imperialismo norte-americano, reputado como o grande inimigo na esfera político-cultural (Fernandes, 2010; Stroud, 2008). A modelagem das identidades desses gêneros como os mais populares e “autênticos” ajustava-se ao ideário de época do PCB e demais partidos e grupos de esquerda, cujos intelectuais buscavam na classe inferior da sociedade, na “autêntica”, as “verdadeiras” expressões de um elemento “imaculado”. Prenúncio da radicalização em que a arte popular, pela primeira vez na história, ocupava posição central nas variadas transformações pretendidas por aqueles vinculados aos movimentos estudantis e demais organizações no acirramento das tensões sociais que desembocaram no golpe militar de 1964 (Napolitano, 2007).

E era sobretudo fazendo uso das imagens coladas ao samba e ao choro nessa conjuntura, quer dizer, de símbolos de uma conexão direta com as raízes profundas de nossa cultura, que movimentos recém-fundados, propugnadores de uma inédita vanguarda musical popular, englobavam-nos em suas experiências

formais – caso da Bossa Nova, ao final da década de 1950, da Tropicália, já na de 1960, e do amálgama de artistas e estilos que se convencionou denominar MPB. O estatuto intelectual de tal afinidade, no entanto, costuma ser interpretado pela bibliografia especializada como “apropriação”, isto é, como uma via de mão única que dá clara preferência ao ponto de vista dos vanguardistas. Segundo tal chave, o choro, o samba, os sambistas e os chorões “autênticos” teriam entrado na arena enquanto meros figurantes, aproveitados ora por um plano qualquer, guiado por um manifesto de época, ora por outro, como se jamais tivessem existido intelectuais próprios a essas manifestações populares urbanas incumbidos de elaborações ideais preñhes de consistência teórica e vigor nem instituições devotadas ao abrigo daqueles que se propunham a demarcar claramente uma posição nesse campo de batalha. Ignora-se assim que, se a função de âncoras ante os sólidos gêneros, estilos, artistas e movimentos que se desmanchavam no ar do irrompimento de vanguardas, das forças da indústria cultural e dos impasses que se avolumavam nos (des)acertos ocorridos entre os programas e as suas execuções práticas seguia sendo cumprida pelos velhos e seguros samba e choro, alguém atuava de algum lugar para que isso sucedesse. Essa é a hipótese central a ser sustentada neste artigo.

Procuo equacionar o mencionado desequilíbrio por meio da análise do papel desempenhado por alguns dos personagens centrais devotados a elaborações, práticas, sistematizações institucionais e políticas de fomento, defesa e normatização simbólica do samba e do choro naquela década crucial em termos de redefinição das posições ocupadas pelos gêneros musicais no espaço social. Proponho-me a examinar algumas experiências em termos de representações e ações (Chartier, 1990: 17) que dotaram os gêneros em pauta de uma história determinada e de delimitações formal e grupal. Legítimas ou ilegítimas, nacionais ou regionais, boas ou más, feias ou belas, alienadas ou autênticas, entreguistas ou populares; classificações qualitativas que passaram sorrateiramente a circundar a música brasileira como um todo e que se rotinizaram por meio da ação de alguns “faz-tudo” no âmbito artístico. Trata-se de visualizar as contribuições que, sem embargo e sem alarde, ditaram o rumo da produção de obras e da crítica ao longo do tempo.

Para tanto, lanço mão de uma empreitada analítica inspirada teoricamente em uma sociologia reflexiva de caráter processual (Elias, 2006), que busca visualizar tanto a emergência quanto a função cumprida pelos conceitos nomeadores do mundo social em meio à figuração histórica em tela. Tendo em mente que tais conceitos nada mais são do que produtos de agentes situados em condições de dizer algo pertinente em uma conjuntura determinada, Max Weber, em sua vasta sociologia da religião (Weber, 1999) deu o que talvez seja considerado

o pontapé inicial dentre as abordagens que situam a centralidade dos intelectuais na organização da cultura. Em sua tipologia ideal, que compreendia as disputas e movimentações dos personagens centrais no mercado do sagrado, isto é, os profetas, sacerdotes e leigos, Weber deixou claro que aquele que tencionasse alcançar o sucesso da imposição de um modo de visão de mundo deveria desempenhar o papel de *träger*, ou seja, de portador de alguma mensagem que tocasse e representasse determinada camada social em um dado contexto. Os intelectuais, assim, seriam os portadores de verdades capazes de traduzir em termos simbólicos demandas implícitas, preexistentes, de grupos sociais sedentos por nomearem de maneira imediata seu próprio mundo.

Nos últimos tempos, importantes autores aprofundaram os estudos de Weber, como Pierre Bourdieu, que ressaltou com maior denodo no âmbito artístico o protagonismo do trabalho dos intelectuais na imposição de modos de visão e do alvorecer de novas percepções. O francês chega mesmo a afirmar que “(...) será necessário tornar-se cego para não enxergar que o discurso sobre a obra não é um simples acompanhamento, destinado a favorecer sua apreensão e apreciação, mas um momento da produção da obra, de seu sentido e de seu valor” (Bourdieu, 2004: 96). Os especialistas na arte de dissertar sobre as obras de arte merecem destarte tanta atenção analítica quanto as obras ou seus produtores; ignorar suas existências e o desempenho de seus papéis, tanto em termos dos conceitos que emanam, quanto das construções institucionais que logram realizar e da estrutura permanente resultante de suas ações, significa incorrer em considerável equívoco metodológico em relação a todos aqueles que desejem compreender de fato o jogo que se joga neste terreno, quer dizer, os meandros dos processos de criação de sentido, de valorização das obras, a complexidade que envolve a relação entre a recepção e a produção, a importância e a função de instituições que abrigam esses personagens, os artistas e as obras e suas diferenciações etc.

Na esteira dessas abordagens, autores recentes (Fernandes, 2010 e 2012; Stroud, 2008; McCann, 2004; Napolitano, 2007; Wasserman, 2002; Frota, 2003) vêm desenvolvendo empreitadas que levam em consideração a peculiaridade do trabalho de determinados intelectuais na constituição do que poderíamos denominar de cultura popular brasileira, sobretudo, no caso dos supracitados, das manifestações musicais conhecidas como samba e choro. Ao contrário de estudiosos da década de 1980 (Wisnik & Squeff, 1983; Canclini, 1983), para quem ora uma espécie de espontaneísmo, ora uma espécie de dirigismo dava cabo da estruturação das manifestações populares, pesquisas mais recentes costumam enfatizar que, à maneira dos demais universos artísticos, o desse tipo de arte também merece uma apreensão analiticamente acurada, dado que possui seus

organizadores e suas instituições, logo, sua história social relativamente autônoma, que deve ser compreendida em seus próprios termos, não por meio de uma força fantasmagórica exterior qualquer que confira um sentido *a priori* às obras. Penetrando essa vereda, novos conceitos, como o de intelectuais êmicos (Fernandes, 2012), são de muita valia para se estabelecer uma mediação entre a estrutura em que os personagens se posicionavam e os sentidos e a efetividade de suas ações, quer dizer, suas tomadas de posição e o tipo de inserção que possuíam e costuravam de acordo com suas possibilidades e cabedais nas figurações em tela. Para o autor mencionado, intelectuais êmicos seriam:

Aqueles que de fato deram concretude aos gêneros musicais populares urbanos, os que permitiram que seus limites encontrassem-se semiacabados e seus artistas e representantes “legítimos” parcialmente definidos no instante em que o primeiro ciclo de assentamento das instituições comerciais especializadas em dar vazão aos produtos musicais viu-se terminado. (Fernandes, 2012: 292).

Neste trabalho trataremos de uma possível geração posterior do mesmo tipo de intelectuais identificado por Fernandes, cuja “(...) efetividade de suas ações solidificou-se tão somente no instante em que as instituições que os acolhiam demonstravam certa madureza, a ponto de os sustentarem econômica e espiritualmente” (Fernandes, 2012: 293). Tais intelectuais puderam abrigar-se em instituições que eles próprios arquitetaram, conforme demonstrarei por meio do estudo de caso de uma das mais significativas: o Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro (MIS-RJ). Verdadeiro ponto de encontro que suscitou a projeção e consecução de projetos desses agentes, bem como a solidificação de uma forma exclusiva e exclusivista de manifestações artísticas populares, o MIS-RJ consiste em um caso exemplar, inexplicavelmente ignorado pela bibliografia, que serviu tanto de *bunker* para a criação e defesa de um ideário específico de época – armado contra outras formas artísticas populares, conforme mencionado acima –, quanto de ações práticas as mais variadas. Por meio da análise prosopográfica de quatro trajetórias de ativistas que auxiliaram de diferentes maneiras a construção dessa instituição, busco elucidar um dos caminhos mais importantes que fomentou o assentamento do que denominamos na atualidade de música popular brasileira “autêntica”. José Ramos Tinhorão – por meio da elaboração intelectual que justificava as tomadas de posição de seus pares –; Ricardo Cravo Albin – pela direção político-institucional impressa ao MIS-RJ –; Hermínio Bello de Carvalho – com o incansável direcionamento artístico e a busca por uma estética cara ao movimento – e Sérgio Cabral – enfiado na divulgação, em operações jornalísticas, comerciais e também de seleção de

artistas – fornecem os elementos a serem escrutinados analiticamente. Tomadas em conjunto, essas figuras conformam um grupo coeso, cujas atividades pretéritas ressonam até os nossos dias a cada acorde que escutamos.

Intelectuais de classe

Detentoras de lucros estratosféricos entre os anos de 1966 e 1976, com crescimento bruto de 444% no período (Napolitano, 2007: 90), grandes gravadoras, como WEA, CBS, Chantecler, Odeon, Phillips, RCA-Victor, Continental e Elenco, investiam na composição de um elenco de artistas nacionais e respeitados que escapassem à pura lógica comercial, ao mesmo tempo que davam azo à busca por artistas vendáveis. Era o que se denominava, à época, a montagem de duas espécies de catálogos de artistas: o “cultural” e o “comercial”. O polo de artistas considerados comerciais rendia horrores, porém rapidamente, enquanto o de artistas considerados culturais rendia ganhos a longo prazo e, de modo geral, crescente, pois quanto mais antigos e “raros” se tornassem, mais requisitados por um público seletos tornavam-se suas produções. Departamentos específicos de *marketing*, a instalação de grandes plantas industriais, a realização de pesquisas de mercado, a sedimentação estrutural de dois grupos de especialistas para lidar com ambos os catálogos, o lançamento de sondagens da aceitação de determinados artistas com os chamados “compactos” e demais ações visando ao lucro financeiro e à maior competitividade foram instituídos em quase todas as *majors* a partir da segunda metade da década de 1960 (Napolitano, 2004). Observe-se, por conseguinte, que tanto o samba quanto o choro “autênticos” terminaram abraçados pelo polo de investimento “cultural” das gravadoras – fator aproximativo desses gêneros com os especialistas no comércio do “bom gosto” popular arvorados na atividade fonográfica. Sérgio Cabral, personagem cuja trajetória vincula-se ao samba e ao choro “autênticos”, relata seu *modus operandi* na instituição em que trabalhou:

(...) Dentro da Warner, criei meu nicho só de samba, onde tinham vez Dona Ivone Lara, Paulinho da Viola, Xangô da Mangueira e o Ataúlfo Alves Filho. (...) Essa gente vendia disco, mais ou menos. Dona Ivone, uns 40 mil, Ataúlfinho, o filho, uns 30 mil, Paulinho era, disparado, o que vendia mais. (*Apud* Lisboa, 2003: 101).

Os artistas filiados à “autenticidade” enquadravam-se no espaço industrial autorizado a arriscar tanto em “descobertas” mais ousadas e vanguardistas, quanto em “redescobertas autênticas”, distantes das grandes promoções e vendas

espetaculares; comércio um tanto mais benevolente em termos de venda relativa, pois as produções desses baluartes e seus seguidores já não envelheciam, antes tornavam-se antigas. Essa estrutura dual erigida no âmbito do aparato de comercialização musical, no entanto, não tomava corpo apenas nos escritórios e chãos de fábrica de gravadoras. De forma geral, os críticos forjados sob o império da MPB – penso aqui em Ana Maria Bahiana (1950-), Lena Frias (1944-2004), Tárík de Souza (1946-), Maurício Kubrusly (1945-) e tantos outros oriundos das fileiras dos cadernos culturais de jornalões e revistas semanais que não hesitavam em dissertar sobre artistas internacionais, sobretudo os filiados ao *rock*, e a posicioná-los em pé de igualdade com os “gênios” da música popular brasileira – viam com bons olhos não só a “autenticidade” das formas musicais contemporâneas de sua predileção, como também a que habitava o samba e o choro “autênticos”, enquanto aos gêneros “comerciais” eram canalizados seus azedumes.² A cristalização da fratura entre uma representação de “autenticidade” mais alargada e de uma “inautenticidade” contornava toda a esfera cultural brasileira, em suma.

Diversos dos críticos mencionados foram chamados a exercer atividades nas grandes empresas fonográficas e em redes de televisão em determinado momento, como, por exemplo, na produção de discos de “qualidade” e de programas de “bom gosto”, posto que as indústrias demandavam pessoal cada vez mais especializado nesse ramo musical. Havia, de outro lado, figuras de uma geração anterior inseridas no restrito universo das formas musicais populares urbanas “autênticas”. Estes aproveitavam com mestria as possibilidades abertas em um dos polos da relatada estrutura dual com o fito de saldar a “dívida” que toda a indústria cultural possuía, em seus julgamentos, com parcela dos senhores que passaram suas vidas distantes do fulcro da reprodução econômica e simbólica. Esse processo veio a se cumprir, de acordo com o ideário desses estabelecedores de certa ideia de tradição, por meio das missões a que se autoarrogavam: a arte de delimitar, discutir, promover e defender as manifestações populares “autênticas” nos interstícios facultados pelas grandes instituições comerciais que fincavam pé na cena cultural.

A combatividade e a ação prática desses personagens ultrapassavam o âmbito da crítica musical e se estendiam a esferas outrora inimagináveis. O estreito contato com os meios comerciais de reprodução musical tornava-os mais ressonantes e abrangentes, em relação a tempos pretéritos, em razão do crescimento e da diversificação alcançados pelos veículos em questão – leiam-se televisão

2 Na abertura de um livro no qual reúne algumas de suas críticas dos anos 1970, Ana Maria Bahiana, por exemplo, desculpa-se com Cartola, dizendo que “tem fama de roqueira”. A crítica posiciona, no entanto, os três primeiros capítulos como odes a sambistas e ao samba “autêntico”. Cartola, as escolas de samba e os discos *Rosa de Ouro* e *Gente da antiga* são o alvo de louvores (Bahiana, 1980: 15-30).

e gravadoras – nas décadas de 1960-70. Para tanto, ocupavam não só postos em importantes meios de comunicação, mas ainda logravam obter a direção de instituições governamentais criadas especificamente para dar vazão a planos derivados do ideário formulado até aquele momento. Eles deram vigor renovado nos anos vindouros à chama penosamente cultivada por pares do passado, como Almirante e Lúcio Rangel, por exemplo, mantenedores artesanais de espaços voltados ao cultivo da “autenticidade” musical popular em estações de rádio, jornais e revistas nas décadas de 1940-50, os denominados intelectuais êmicos pioneiros (Fernandes, 2010, 2012; Stroud, 2008).

Não há um só evento musical de sucesso dentre os que passaram a proliferar a partir da década de 1960 envolvendo o samba e o choro “autênticos” que não tenha contado com o “toque de Midas” de Hermínio Bello de Carvalho (1935-), Sérgio Cabral (1937-), Ricardo Cravo Albin (1940-) e José Ramos Tinhorão (1928-). Da mesma forma, dificilmente se poderia afirmar que exista algum dentre os artistas “redescobertos”, ou mesmo em meio aos mais festejados “descobertos” do polo “autêntico”, que não lhes deva parcela de suas glórias, tardias ou não. Esses senhores, que hoje beiram os 80-90 anos de idade, carregam o galardão do decanato da crítica musical popular brasileira com irrestrita legitimidade. Alguns possuem biografias escritas sobre suas vidas, outros, beneméritos institutos culturais e até mesmo coleções de documentos em museus que ostentam seus nomes. Todos, com efeito, constituem-se alvos de inúmeras homenagens e comendas por parte de instituições governamentais e semioficiais, como a rede Sesc, a TV Cultura, a Rádio MEC e o próprio Governo Federal, por meio de seu Ministério da Cultura e governos de Estado, indicadores que expressam a importância social amealhada pelos seus feitos. Intelectuais sem formação intelectual propriamente dita, são relegados ao papel de dominados no mundo intelectual e de dominantes no universo não intelectual e/ou aderente aos valores intelectuais. Prestam reverência e reconhecem ao longe as insígnias dos intelectuais e artistas maiores consagrados, recebendo em troca, no mais das vezes, a aprovação por suas belas tarefas “desinteressadas” desenvolvidas no âmbito da cultura popular. Fomentam ainda o colecionismo, o arquivismo, o fetichismo pela posse de objetos que pertenceram aos “deuses” cultuados da música e algumas vezes (re) descobertos por eles próprios. Apesar da abrangência de suas atividades, cada um tornou-se celebrizado em razão do trabalho desenvolvido junto a, sobretudo, um ramo específico, posto que a própria divisão do trabalho demandada pela vastidão alcançada pelas instituições culturais a partir dos anos 1960 obrigou-os a selecionar um ou outro caminho que mais se coadunasse com suas disposições. Ressalte-se, ainda, que quase todos os citados ou nasceram no Rio de Janeiro, ou

muito cedo se mudaram para lá – casos de José Ramos Tinhorão e Ricardo Cravo Albin, nascidos em Santos e Salvador, respectivamente.

O intelectualmente mais relevante deles é José Ramos Tinhorão. Em 1953, o bacharel em direito e jornalismo de origem social humilde, que não possuía maiores lastros no nobiliárquico universo jurídico, lançou-se à carreira na imprensa realizando reportagens diversas – como muitos de seus colegas àquela altura –, vindo a se sobressair no jornal *Última Hora* na composição de *leadings*, isto é, de frases chamativas que exprimissem no menor espaço possível o conteúdo completo da matéria jornalística – inovação recém-adotada pela imprensa brasileira, que mais e mais se profissionalizava, acompanhando os padrões norte-americanos³. O jovem promissor logo foi contratado pelo *Jornal do Brasil*, em 1959, iniciando, a partir de então e com certa relevância no meio jornalístico, a feitura de reportagens para o “Caderno B”, suplemento cultural em que a crítica da música popular brasileira e de seus personagens compunha a pauta central. Participou na década de 1960 da formulação inicial do *Festival Internacional da Canção*, além de ter labutado entre os anos de 1960-80 em veículos diversos, como as TVs Excelsior, Globo e Rio, na qualidade de produtor de programas musicais e até mesmo de apresentador. Tinhorão manteve por diversos anos colunas sobre música popular em revistas semanais como *Veja* e *Senhor*. Mas o que de fato alavancou a carreira desse jornalista erudito foram as polêmicas em que ele se envolveu na década de 1960, justamente por proceder à defesa do que ele considerava as formas “puras” e “autênticas” das manifestações musicais brasileiras: desentendeu-se de maneira áspera com muitos dos artistas ascendentes, sobretudo com Caetano Veloso, no ano de 1966, na *Revista Civilização Brasileira*, fato que deu margem ao jornalista para sistematizar o conjunto dos argumentos sustentados em sua prolífica carreira.

Tendo iniciado um combate sem concessões contra todo tipo de manifestação musical que viesse a considerar “alienada” ou “entreguista”, casos dos movimentos Tropicália e Jovem Guarda – em sua visão, rebentos da não menos “alienada” ou “entreguista” Bossa Nova –, o contendor Tinhorão, declaradamente um seguidor de uma cartilha nacional-marxista muito próxima à esposada pelo PCB àquela altura, criou uma espécie de escola de análise histórica que ditou os rumos do debate musical. Em relação mais especificamente à Bossa Nova, tornavam-se notórias suas matérias ridicularizadoras do movimento já em 1962, quando publicou no *Jornal do Brasil* que “(...) filha de aventuras secretas de

3 LORENZOTTI, Elizabeth. Tinhorão, o legendário. *Revista do Brasil*, n. 32, fev. 2009. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/32/tinhorao-o-legendario/view>>. Acesso em: 13 fev. 2009.

apartamento com a música norte-americana – que é, inegavelmente, sua mãe –, a Bossa Nova vive até hoje o mesmo drama de tantas crianças de Copacabana: não sabe quem é o pai”⁴, analogia de fundo humorístico motivada pelo fato de vários artistas que frequentavam o apartamento de Nara Leão – um dos locais eleitos como berço da Bossa Nova –, como Vinicius de Moraes, Carlos Lyra e Baden Powell, reivindicarem o *status* de “pai”.

Sem citar os inúmeros enfrentamentos de Tinhorão com os demais artistas filiados a outros domínios distantes do samba e do choro “autênticos”, nem mesmo Paulinho da Viola, jovem que se consagrava junto aos cultores do samba e do choro “puro”, escapou à toxicidade de seus comentários “corretivos”. Paulinho foi acusado por conta de uma declaração proferida em 1965, na qual afirmava que “(...) cultura e aprendizado não tiram a autenticidade do compositor e não é autêntico só quem faz música de morro” (*Apud* Tinhorão, 2004: 319). Tinhorão diria sobre isso que Paulinho, apesar de provir das “camadas populares”, preocupava-se nesse instante em “(...) justificar suas posições junto à classe média universitária, para não ser julgado inculto ou ultrapassado” (Tinhorão, 2004: 319). O jornalista ainda ressaltava que, “(...) sete anos depois dessa declaração, o mesmo músico deformaria um samba do compositor do povo Nelson Cavaquinho ao gravá-lo com arranjo calcado em experiências do músico de *jazz* Miles Davis” (Tinhorão, 2004: 319), fato que, ao olhar de Tinhorão, representava um acinte.

O samba e o choro “autênticos”, nesse sentido, expressam o ideal de arte popular urbana a ser atingida, pois são provenientes da classe inferior, dos negros, mestiços e pobres – os “legítimos” produtores culturais, aqueles que não sofreram as “influências deletérias” do internacionalismo burguês que assolava a classe média e suas expressões artísticas. Interessante ressaltar o enfrentamento consciente de Tinhorão com toda uma crítica arvorada em torno da postulação de experiências vanguardistas. Sua contribuição conferiu um nível de sofisticação intelectual elevado, acompanhando a complexidade dos dilemas que se colocavam em questão naquela figuração. As classes sociais, verdadeiros entes, realidades explicativas de toda e qualquer expressão no âmbito artístico, direcionavam os rumos possíveis a se seguir no terreno da música popular; bastava saber a que deus, ou melhor, a que classe se servia a fim de avaliar a autenticidade inerente a uma produção. Decerto, a adoção de um radicalismo como esse só se torna possível à medida que se ignore o fato de que a realização da “autenticidade” passa obrigatoriamente pela mediação dos meios comerciais – portanto

4 LORENZOTTI, Elizabeth. Tinhorão, o legendário. *Revista do Brasil*, n. 32, fev. 2009. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/32/tinhorao-o-legendario/view>>. Acesso em: 13 fev. 2009.

“capitalistas” – de reprodução, objeção levantada por Caetano Veloso em suas réplicas. Importava a Tinhorão, no entanto, distinguir a “verdade” das formas musicais populares das “falsidades” importadas e, nesse ponto, a teoria adotada por ele se mostrava de uma coerência irrepreensível, ao menos no que tange aos propósitos daqueles a quem essa construção argumentativa servia.

Apesar de extremamente contestado por parte dos musicistas, críticos especializados em MPB e jornalistas em geral⁵, sua obra constitui a primeira tentativa de apreensão de fôlego do conjunto de transformações de longo prazo ocorrido na música popular brasileira. O traçado de seu esquema sócio-histórico fomentou as condições teóricas para que o samba e o choro “autênticos” permanecessem “deitados eternamente em berço esplêndido” de representantes daquilo que de mais verdadeiramente nacional e tradicional o país produziu em termos culturais. Na areia movediça das décadas de 1960-70, onde a inexorável racionalização capitalista, as vanguardas e as ondas comerciais tomavam conta do universo musical, desmanchando no ar grande parte dos gêneros e seus artistas aparentemente sólidos, eis que o samba e o choro ficaram petrificados, e ainda mais: saíram desse processo fortalecidos, reafirmados como norteadores de produções musicais que aspirassem a conter a qualificação de *autenticamente nacionais*.

MIS, o Conselho Superior de Música Popular e o Zicartola

Paralelamente ao estabelecimento dos parâmetros estético-teóricos de Tinhorão, mais três importantes figuras lançavam-se em defesa da preservação desses gêneros. Um deles teceu novas formas de laços institucionais entre as manifestações musicais populares urbanas e o Estado. A Ricardo Cravo Albin, filho de um abastado fazendeiro baiano pertencente a uma família tradicional nordestina, foi conferida a relevante tarefa. Os tumultuados anos de 1964-65, momento da iniciação do também bacharel em direito Cravo Albin nas instituições culturais, assistiram à queda do governo democrático de João Goulart e à posterior *débâcle* política dos apoiadores civis do golpe militar, dentre os quais Carlos Lacerda (1914-1977), governador do estado da Guanabara entre os anos de 1961-65 e aspirante à Presidência da República.⁶ O amante do samba “autênti-

5 O crítico Pedro Alexandre Sanches asseverou em 2004, por exemplo, que Tinhorão “perdera” o debate para a Bossa Nova e compositores como Chico Buarque de Hollanda e Caetano Veloso nos anos 1960, reproduzindo um senso comum presente entre os críticos de uma geração mais nova, a vinculada à MPB. Ver a entrevista de Tinhorão nas páginas 4-6 do “Caderno MAIS!”, suplemento dominical da *Folha de S.Paulo*, de 29 ago. 2004.

6 A partir desse ponto, muitas informações utilizadas em relação ao período de Lacerda foram retiradas de Dias (2000).

co” Carlos Lacerda planejava havia anos a criação de uma instituição voltada ao abrigo de coleções de discos, fotos e demais materiais que viessem a representar as “verdadeiras” cultura e história do Rio de Janeiro. Tal projeto se concretizou com o Museu da Imagem e do Som (MIS), instituição voltada de início a receber na seção de música o arquivo de documentos, partituras e discos de Almirante (Cabral, 2005: 288).⁷ A expressão “som” em relação à música popular, componente do próprio nome do museu, se identificava de modo imediato com o que personagens como Almirante e Lúcio Rangel, amigos íntimos do governador, puderam amearhar em termos de partituras, discos e documentação, conforme suas escolhas e possibilidades. Em outras palavras, o Estado oficializava o legado de filhos pródigos da cultura carioca-nacional-popular “autêntica” como seu próprio acervo. À frente, outra coleção de arquivos veio a se somar aos de Almirante e Lúcio Rangel: a de Jacob do Bandolim, musicista, compositor e colecionador ortodoxo na defesa da autenticidade popular. Uma espécie de universalismo carioca-nacional-popular ganhava corpo doravante por meio dessa parceria entre arte popular “autêntica” e Estado.

Em agosto de 1965, sob os auspícios agonizantes de Carlos Lacerda, já indisposto com o presidente Castello Branco e no término de seu mandato, foi inaugurado, por fim, o MIS. Lacerda percorreu o trajeto até a chegada ao museu em seu veículo oficial ao lado do então secretário de turismo, Enaldo Cravo Peixoto, responsável pelos festejos do IV Centenário do Rio de Janeiro, dos quais fazia parte a inauguração do MIS-RJ, e do jovem primo deste último, Ricardo Cravo Albin, entusiasta da cultura popular (Dias, 2000: 153). Após uma série de entreveros entre o governo Lacerda e o regime militar, o primeiro diretor executivo do MIS-RJ, Maurício Quadrio, percebendo as inúmeras dificuldades que teria de atravessar, deixou o cargo. O nome indicado para diretor da nova instituição foi, assim, o jovem Ricardo Cravo Albin, tanto por conta de suas credenciais de radialista e diretor do *Clube do Jazz e da Bossa*, que reunia importantes personalidades do Rio de Janeiro, quanto pela provável, porém não verificada documental ou verbalmente, intercessão de seu primo-irmão. O recém-empossado diretor executivo Ricardo Cravo Albin permaneceu à frente do MIS, apesar da troca de governo em 1966, de vez que seu cargo não detinha grande importância. Gozando de relativa liberdade de ação e poucos recursos

7 Complementando o acervo do museu estariam ainda a coleção de fotos de Augusto Malta (1864-1957), fotógrafo carioca do início do século, as gravações de músicas, vozes e discursos de Maurício Quadrio (1920-2003), documentarista e radialista italiano radicado no Rio de Janeiro que muito auxiliaria na empreitada de Lacerda, as estereoscópias de Guilherme dos Santos (1871-1966) e, um pouco à frente, os discos de Lúcio Rangel (Dias, 2000: 50).

financeiros, Ricardo Albin teve como um de seus primeiros atos trazer o amigo Ary Vasconcelos, experiente jornalista que o auxiliou a criar e a organizar os Conselhos Superiores, órgãos colegiados que decidiram pelas políticas da instituição. Conforme seu próprio relato:

(...) o museu não tinha, absolutamente, verbas alocadas pra ele, nem gordas, nem magras, praticamente nenhum dinheiro chegava. Então, o museu tinha que fazer dinheiro por si próprio, pelo esforço, pela criatividade que eu imprimi entre 1965 até 1972. (...) Eu criei os conselhos para um dos sete setores a que o museu se dedicava no sentido de fazer os depoimentos para a posteridade. Primeiro música popular, depois música erudita, cinema, literatura, esporte, teatro e artes plásticas. Isso fazia com que um grupo extraordinário de 250 intelectuais espalhados em tudo quanto é jornal pelo Brasil pudesse decidir solidariamente quem fazia os depoimentos para a posteridade, como arrecadar recursos para o museu. Foi uma experiência única na época. Então, tudo isso causava um mínimo de respeito ao museu. Era um ganho que fez com que o museu parisse para a opinião pública credibilidade. (Ricardo Cravo Albin, em depoimento ao autor em 14 jul. 2009).

Uma solução razoável foi de pronto encontrada por Cravo Albin em meio à delicada situação descrita, que consistia em convocar “notáveis” em cada área abrangida pelo MIS a fim de que todas as decisões específicas no rearranjo da instituição fossem compartilhadas entre nomes de peso. Na realidade, o iniciante Cravo Albin se arranjou muito bem com essa saída, levando-se em consideração que se tratava de um quase desconhecido na cena cultural, portanto incapaz de imprimir modificações ou rumos mirabolantes ao MIS. Além de conquistar a amizade e a simpatia de prestigiosas personalidades, Cravo Albin ainda dividiu a responsabilidade pelos eventuais fracassos e amealhou pessoalmente os sucessos advindos da empreitada.⁸

8 As declarações de Ricardo Cravo Albin, no entanto, sofrem forte desqualificação vinda da parte de alguns de seus ex-colegas do MIS-RJ. Hermínio Bello de Carvalho, em texto recente, pôs em xeque o peso da participação de Ricardo Cravo Albin na formulação de diversas políticas no âmbito do MIS. Em carta a Ary Vasconcelos, afirmou mesmo que Ricardo Cravo Albin: “(...) Quase nos faz acreditar ter sido ele o idealizador e construtor daquele Museu, de cuja história agora se apropria para adulterá-la. (...) Temo que em breve o MIS possa vir a chamar-se Cravo Albin, já que se exhibe como uma espécie de Presidente Vitalício. (...)” (Disponível em: <http://www.samba-choro.com.br/debates/1004435668/index_html>. Acesso em: 21 ago. 2009). Cabe registrar tais desavenças em torno dessa história recente, objeto de forte disputa entre seus artífices, sendo temerário reter algum depoimento como “a” verdade. Antes, deve-se analisar o sentido geral no qual essas disputas se inscrevem a fim de perceber o que está em jogo.

O primeiro de todos os conselhos a se formar, conforme a vocação do museu, inaugurado quase tão somente com o “Arquivo de Almirante”, teria de ser, logicamente, o de Música Popular. Ricardo Cravo Albin, em colaboração com Ary Vasconcelos e Almirante, ambos funcionários recém-contratados pelo MIS, selecionaram os 40 notáveis integrantes. O pomposo “Conselho Superior de Música Popular” veio a ser instituído por meio de portaria de março de 1966 (Dias, 2000: 160). A composição do Conselho arranjada pelo trio de amigos era emblemática:

Membros fundadores do Conselho Superior de Música Popular⁹

Alberto Rego (19??-)	José Ramos Tinhorão (1928-)	Juvenal Portela (19??-)	Paulo Medeiros e Albuquerque (19??-)
Almirante (1908-1980)	José Lino Grünewald (1931-1999)	Lúcio Rangel (1914-1979)	Paulo Roberto (1903-1973)
Aluísio de Alencar Pinto (1912-2007)	Jacy Pacheco (1910-1989)	Maria Helena Dutra (1938-2008)	Paulo Tapajós (1913-1990)
Ary Vasconcelos (1926-2003)	Jacob [do Bandolim] Bittencourt (1918-1969)	Mário Greenhalg Cabral (19??-)	Renato Almeida (1895-1981)
Baptista Siqueira (1906-1992)	Ilmar Gastão de Carvalho (19??-)	Marisa Lira (1889-1971)	Ricardo Cravo Albin (1940-)
Brício de Abreu (1903-1970)	Herminio Bello de Carvalho (1935-)	Marques Rebelo (1907-1973)	Sérgio Cabral (1938-)
Cruz Cordeiro (1905-1984)	Haroldo Costa (1930-)	Mauro Ivan (19??-)	Sérgio (1923-1968)
Dulce Lamas (19??-)	Flávio Eduardo de Macedo Soares (19??-)	Mozart de Araújo (1904-1988)	Sílvio Túlio Cardoso (1924-1967)
Edigard Alencar (19??-)	Eneida de Moraes (1904-1971)	Nelson Lins Barros (1920-1966)	Vasco Mariz (1921-)
Édison Carneiro (1912-1972)	Jota Efegê (1902-1987)	Nestor de Holanda (1921-1970)	Vinicius de Moraes (1913-1980)

LEGENDA DE FUNÇÕES PRIORITÁRIAS DESEMPENHADAS PELOS CONSELHEIROS

 Jornalista	 Acadêmico/musicólogo	 Folclorista
 Produtor	 Músico/cantor/compositor	 Não se enquadra

Mais da metade dos conselheiros – 23 membros – era de jornalistas profissionais, muitos deles velhos conhecidos. Havia ainda poucos musicistas/compositores de origem, sem contar as figuras com trajetórias diferenciadas, como Almirante, o compositor e violonista Paulo Tapajós – que se tornaram

9 REVISTA PHONO-ARTE. O conselheiro. *Revista Phono-Arte*, 1966. Disponível em: <<http://www.revista-phonoarte.com/pagina12.htm>>. Acesso em: 21 ago. 2008. (Tabela elaborada pelo autor.)

radialistas –, e o poeta diplomata tornado compositor Vinicius de Moraes. Destaque-se ainda a presença de Nelson Lins e Barros, talvez o único personagem apegado aos movimentos musicais contemporâneos que desaguarão na sigla MPB. Nelson era um dos defensores da aproximação da Bossa Nova com artistas “tradicionais” e “autênticos” do samba. De resto, jornalistas procedentes dos cadernos culturais da imprensa, casos de Tinhorão, Alberto Rego, Maria Helena Dutra, alguns musicólogos biógrafos de personagens da cena musical, como Batista Siqueira, Jacy Pacheco, Vasco Mariz, críticos mais ou menos especializados em música popular, e radialistas completavam o time de conselheiros.

Há de se mencionar ainda que o estado-maior do folclorismo marcava presença com Édison Carneiro, Mozart de Araújo, Marisa Lira e Renato Almeida. Esses intelectuais foram convocados em um momento de desagregação da Campanha do Folclore, indigitada pelo governo militar sob a escusa do teor “comunista” que a assolava (Vilhena, 1997). Outro fator propiciador da ligação entre os intelectuais aí presentes se prendia às posições políticas de seus membros. Diversos conselheiros sustentavam bandeiras de esquerda. Tinhorão, Sérgio Cabral, Édison Carneiro e Eneida eram ou tinham sido filiados ao PCB. Nelson Lins e Barros, Hermínio Bello de Carvalho, Marisa Lira, Jota Efegê simpatizavam com as frentes oposicionistas que estavam surgindo. Decerto outros eram indiferentes ou resistentes à “causa”, como os conservadores Jacob do Bandolim e Almirante. Os mais jovens, contudo, aliados a alguns comunistas históricos, transformaram o Conselho em “casa de resistência” do nacional-popular com ares de luta missionária, onde o que estava em jogo era a preservação de uma arte supostamente “intocada” pelas garras do imperialismo cultural. O engate entre as razões políticas e musicais no que tange aos subgêneros samba e choro “autênticos” se viu, por fim, complementado e abrigado no seio do Estado. Só por essa razão, a bibliografia deveria enxergar mais do que uma voz isolada clamando no deserto ao analisar o papel de um Tinhorão no debate com Caetano Veloso, iniciado o ano de 1966. Porta-voz informal do Conselho na mencionada querela político-lítero-musical, Tinhorão escorava-se não mais na mera profissão de jornalista, mas na autoridade de pertencer a esse quadro oficial.

A existência do Conselho, seu significado e seus efeitos, aliás, foram até hoje ignorados por quase todos os trabalhos acadêmicos que lidaram com o período.¹⁰ Importante, portanto, ressaltar o ineditismo dessa instituição em prol da

10 Com a honrosa exceção para a dissertação de Dias (2000), que, a despeito de seu ineditismo e dos diversos dados relevantes amealhados, recai em uma glorificação cientificamente desnecessária da instituição e da “cultura carioca” que ela representaria.

perpetuação da memória do que se pretendia universalizar como a música popular brasileira. Tendo na presidência Eneida de Moraes, comunista histórica e cronista carnavalesca, autora da primeira *História do carnaval carioca* (1958), e como secretário executivo Jacob do Bandolim, o ortodoxo cultor do “purismo” e da “autenticidade”, o Conselho defendeu uma política cultural assentada nos parâmetros e na excelência dos personagens há muito identificados à “verdadeira” história da música popular. De sua alçada faziam parte, além da promoção da pesquisa,

(...) o estudo e a defesa da autenticidade da música popular brasileira, através da instituição de prêmios e concursos, realização de festivais, cursos, conferências, edição de livros e gravação de discos, e coligar, através de documentos e gravações fonográficas, dados para a história da música popular brasileira, bem como para o levantamento da vida e obra dos compositores e intérpretes de projeção histórica (Dias, 2000: 161).

Além da escolha dos entrevistados e da realização e direcionamento das entrevistas, os conselheiros elegiam as personalidades merecedoras dos prêmios *Golfinho de Ouro* e *Estácio de Sá*, comendas de caráter oficial diversas vezes outorgadas aos próprios conselheiros.¹¹

Entrevistados vinculados à música popular na gestão de Cravo Albin¹²

Ano	Entrevistados
1966	Ataúlfo Alves (1909-1969), Bororó (1898-1986), Braguinha (1907-2006), Capiba (1904-1997), Chico Buarque (1944-), Dorival Caymmi (1914-2008), Heitor dos Prazeres (1898-1966), João da Baiana (1887-1974), Joubert de Carvalho (1900-1977), Luís Peixoto (1889-1973), Patrício Teixeira (1893-1972), Pixinguinha (1897-1973).
1967	Alberto Ribeiro (1902-1971), Almirante (1908-1980), Antônio Carlos Jobim (1927-1994), Aracy Cortes (1904-1985), Amigos de Ary Barroso, Aurora Miranda (1915-2005), Cartola (1908-1980), Clementina de Jesus (1901-1987), David Nasser (1917-1980), Edu da Gaita (1916-1982), Eneida (1904-1971), Jacob do Bandolim (1917-1969), Amigos de Lamartine Babo, Marília Batista (1918-1990), Moreira da Silva (1902-2000), Nelson Cavaquinho (1911-1986), Amigos de Noel Rosa, Paulo Tapajós (1913-1990), Vicente Celestino (1894-1968), Vinicius de Moraes (1913-1980), Waldir Azevedo (1923-1980), Zé Keti (1921-1999).
1968	Alcebíades Barcelos (1902-1975), Antônio Nássara (1910-1996), Cristóvão de Alencar (1910-1983), Herivelto Martins (1912-1992), Humberto Teixeira (1915-1979), Jararaca (1896-1977) e Ratinho (1896-1972), Luiz Gonzaga (1912-1989), Lupicínio Rodrigues (1914-1974), Orlando Silva (1915-1978), Sílvio Caldas (1908-1998).

(continua)

11 O conselheiro Sérgio Cabral relata que em uma das reuniões ele teria proposto que a circularidade dos prêmios entre os próprios integrantes do Conselho fosse evitada. Ver Cabral (1997) e Dias (2000: 174).

12 Acervo do MIS-RJ. Disponível em: <http://www.mis.rj.gov.br/acervo_dp_dp.asp>. Acesso em: 28 abr. 2009. (Tabela elaborada pelo autor.)

(continuação)

1969	Bené Nunes (1920-1997), Donga (1890-1974), Ismael Silva (1905-1978), Renato de Almeida (1895-1981).
1970	Aniceto Menezes (1912-1993), Cyro Monteiro (1913-1973), Dalva de Oliveira (1917-1972), Elizeth Cardoso (1920-1990), Gastão Formenti (1894-1974), Linda Batista (1919-1988), Renato Murce (1900-1987).
1971	Alcyr Pires Vermelho (1906-1994), Carlos Galhardo (1913-1985), Dick Farney (1921-1987), Jorge Veiga (1910-1979), Marlene (1924), Nuno Roland (1913-1975), Zé Trindade (1915-1990).
1972	Ademar Casé (1902-1993), Carmen Costa (1920-2007), Jamelão (1913-2008), Natal da Portela (1905-1975), Newton Teixeira (1916-1972), Sérgio Ricardo (1932-).

Observando os entrevistados no período de 1966-1972, confirmam-se os parâmetros assinalados. O panteão acolhia a maioria dos “pioneiros” do samba e do choro, inseridos no universo da música popular na década de 1930 ou mesmo antes, a despeito de quaisquer distinções, por conta do *glamour* da antiguidade, emblema de “autenticidade” nesse âmbito.

Relíquias museológicas, os “depoimentos para a posteridade” não apenas serviam para informar os rumos da música popular, como também se prestavam à apreciação fetichista. Assim, os injustamente “esquecidos” ganhavam a força de uma dupla autoridade: testemunhas oculares daquilo que desejavam dar a conhecer e ungidos por um conselho “isento” para figurar no panteão de personagens “incontornáveis”. Essa instância de recolhimento de materiais subsidiários à feitura da história da música popular não entrevistou, em seus primeiros anos de atividade, os compositores vinculados a experimentos formais na música popular: parte dos congregados em torno da sigla MPB e os oriundos exclusivamente das indústrias fonográficas e/ou da televisão e do rádio.¹³ Se os intérpretes da MPB contavam com a inserção nas TVs, nos polos culturais das gravadoras e na imprensa de viés intelectualizado, os mais “comerciais” podiam valer-se de promoções e vendas de seus produtos e espetáculos, cabendo ao MIS e ao Conselho a preservação dos artistas filiados aos gêneros musicais “tradicionalistas”.¹⁴

Além do mais, qualquer iniciativa de um conselheiro contava com uma rede exclusiva de produtores, estudiosos e divulgadores das manifestações musicais populares “autênticas”. Por exemplo, se um Hermínio Bello de Carvalho “redescobrisse” uma Clementina de Jesus e, logo em seguida, produzisse um espetáculo e um LP com a sambista, o exército de jornalistas e críticos do Conselho

13 Com as exceções de Tom Jobim e Vinicius de Moraes.

14 No que tange às políticas de difusão por escrito desse material, no entanto, muitos foram chamados a figurar no panteão, mas poucos os escolhidos para merecer publicações em livro. O MIS tinha o plano de lançar todo o acervo de entrevistas, o que acabou não ocorrendo por falta de verbas.

dava a conhecer ao público a originalidade da cantora, seus atributos, o tónus incomparável de brasilidade e de autenticidade. Os críticos mais requisitados escreveriam resenhas favoráveis e textos na contracapa do LP, podendo tal artista ser ainda objeto de algum livro dos intelectuais conselheiros. Em outros casos, talvez fosse preciso acionar opiniões balizadas capazes de fazer frente aos prosélitos da vanguarda na música popular: aqui eram designados intelectuais e especialistas em condições de sustentar tal defesa, como José Ramos Tinhorão e, vez ou outra, outros folcloristas e musicólogos no grupo.

Apesar da notória relevância do Conselho, ele se esvaziou em 1972 com a intervenção dos militares, que o consideravam um “antro de comunistas” (Dias, 2000: 175). Ricardo Cravo Albin também deixou o cargo. Não seria de todo errôneo afirmar que o Conselho Superior da Música Popular pôde exercer dupla função nessa conjuntura, a de baliza na conformação de uma realidade e de uma visão a seu respeito, coroando alianças que havia muito se gestavam. De fato, a liga entre diferentes gerações de sentinelas da tradição já vinha ocorrendo antes mesmo da reunião deles nesse espaço de salvaguarda. Os jovens integrantes do Conselho, que à época beiravam 30 anos de idade, encontravam-se na ativa havia algum tempo, com uma produtividade ímpar em diversos ramos de atuação, quais sejam a preservação, a seleção, a elevação e a manutenção de certa espécie de música popular, universalizada como “a” música popular urbana brasileira “autêntica”. Bem o demonstram os exemplos de Sérgio Cabral e Hermínio Bello de Carvalho, personagens que se esmeram em ostentar a láurea da tradição. De origem social humilde e com uma pretensão de reconhecimento externo bem menos ostensiva do que a de Cravo Albin, a dupla atuou como cabeça de quase todos os eventos envolvendo o samba e o choro tidos como marcos de resistência a partir da década de 1960. Hermínio e Sérgio Cabral se tornaram, respectivamente, produtor e biógrafo insignes, fazendo-se presentes em todas as atividades nesse circuito.

Desprovidos de padrinhos no mundo artístico e de títulos de bacharel ou cursos superiores, desde jovens se viram instados a criar vínculos para lograr acesso à música popular. Motivado pela adoração às estrelas-cantoras da rádio, Hermínio Bello de Carvalho, com apenas 15 anos, passou a frequentar os programas de auditório para vê-las ao vivo. Por meio de contatos então firmados, o garoto estudioso e esforçado teve uma chance ímpar, a de escrever mexericos sobre o mundo radiofônico em uma das revistas especializada no ramo. O repórter novato tornou-se amigo de algumas cantoras, encantado pelo novo mundo que se lhe abria: “(...) Eu era um fã que conseguiu entrevistá-las e consegui conviver um pouquinho com elas” (Carvalho, 1995). À frente, Hermínio, que

havia frequentado uma escola técnica contábil no secundário, largou as aventuras na rádio e arranjou emprego fixo de contador. Nesse trabalho conheceu um violonista, que lhe ensinou os primeiros acordes e o levou a participar da recém-formada Associação Brasileira de Violão (ABV). O pouco habilidoso instrumentista Hermínio passou a se ocupar com a organização de arquivos e eventos, sendo logo promovido a diretor e vice-presidente. Nessa condição, Hermínio se aproximou de um artista plástico: Walter Wendhausen, quinze anos mais velho, comunista, amante da arte moderna e da “boa” música popular, que transmitiu ao garoto inquieto rudimentos de teoria estética, o fascínio pela poesia de Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Federico García Lorca, e a reverência absoluta por Mário de Andrade. Hermínio e o colega violonista, empolgados com o universo poético recém-descortinado por Wendhausen, passaram a se exhibir em uma rádio estatal, onde recitavam poemas acompanhados por violão. Aqui se iniciou a carreira radiofônica de Hermínio, que acabou se firmando por meio de uma coluna assinada em uma revista de variedades, *Cangaceiro*. Aos 19 anos, Hermínio já esposava as apreciações sobre música popular de toda a vida, conforme evidencia sua estreia na *Cangaceiro*:

(...) Rádio é coisa tão séria que pode transformar um país. Rádio é fonte de cultura, de ensinamentos. Não no Brasil. Aqui o rádio, pode-se dizer, anda praticando a autodestruição. (...) O mau diretor é aquele que se curva à vontade do anunciante. O mau artista é aquele que faz reverências a um auditorzinho, esquecendo-se de um público mil vezes maior que está por detrás do dial (*Apud* Pavan, 2006: 45).

O precoce combatente pela imposição de parâmetros estético-pedagógicos no rádio atacava a comercialização reinante e a rendição de artistas a personagens alheios ao mundo musical atuantes nos meios de comunicação. Hermínio, assim, dava sinais de que as “aulas” de Wendhausen de fato surtiram efeito, o que veio a transparecer desde que manifestou o desejo de contribuir na apreciada *Revista da Música Popular (RMP)*, ícone do posicionamento nacionalista-popular em defesa da “autenticidade” da década de 1950. Ao dar de cara na revista com um texto a respeito do repertório para violão e das características desse instrumento, escrito por um de seus ídolos – o poeta modernista elevado às alturas por Wendhausen, Manuel Bandeira –, Hermínio tomou coragem para redarguir algumas asserções que lhe pareceram impertinentes, já que imaginava dominar o assunto “violão” melhor do que o poeta. Redigiu uma carta excessivamente respeitosa e bajuladora, onde expunha suas razões e discordâncias em relação a Bandeira. Hermínio procurou Lúcio Rangel, o editor da *RMP*, para lhe mostrar a missiva endereçada

a Bandeira. Rangel o apresentou então ao amigo Manuel Bandeira, em pessoa. Após ler a carta de Hermínio, Bandeira disse a Lúcio Rangel para publicá-la, visto o jovem ter comentado satisfatoriamente seu artigo. O exultante Hermínio, aos 19, tinha um artigo de quatro páginas com foto destacados na última edição da *RMP*. Nada mal para quem acabava de se iniciar no terreno da crítica. As portas dos sentinelas da tradição se abriam à passagem do mais jovem postulante.

A conversão de Sérgio Cabral a esse universo apresentou elementos semelhantes aos de Hermínio (Cabral, 1997). Residente humilde de Cavalcante, subúrbio norte do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral seguiu um curso técnico de eletricidade, vivendo de empregos temporários em diversos ramos de atividade. Desempregado e sem grandes perspectivas aos 20 anos, certo dia Sérgio Cabral avistou um jornalista do *Diário da Noite* preparando uma matéria em seu longínquo bairro. O jovem não perdeu tempo e se dirigiu a ele: “Ubiratan, eu moro aqui e queria ser jornalista. Estou fazendo pré-vestibular, como eu faço?” (*Apud* Lisboa, 2003: 52). O repórter lhe forneceu o endereço do jornal para que Sérgio lá se apresentasse no dia seguinte. Após um teste, foi contratado e iniciou a carreira cobrindo assuntos diversos para, em seguida, em 1959, transferir-se para o jornal glamoroso da época, o *Jornal do Brasil*. O jornalista novato, contumaz frequentador das escolas de samba Portela e Império Serrano, vizinhas de onde residia, foi escalado para a cobertura dos desfiles carnavalescos justamente por conta da familiaridade com o assunto e seus personagens. Passou a assinar uma coluna própria, na qual pequenas biografias retratavam a trajetória das escolas de samba da capital. Logo alcançou o reconhecimento dos colegas de redação, e mesmo de sambistas:

E uma coisa que me chamou a atenção foi o tipo de elogio que recebi na redação do *JB*. As pessoas lá me diziam assim: “O Sérgio Cabral é o primeiro cara a colocar crioulo no *Jornal do Brasil*”. Eu abria aquelas fotos imensas daqueles negros sambistas, como Mano Décio da Viola e Candeia, num jornal de elite, classe A, e isso me deixava muito feliz (*Apud* Lisboa, 2003: 14).

Tendo coligido vinte e seis trajetórias das escolas de samba publicadas no *JB*, Sérgio Cabral lançou aos 24 anos o primeiro livro, o *Escolas de samba do Rio de Janeiro*, que lhe garantiu convites para palestrar em universidades e clubes. Para tanto, Sérgio Cabral cercava-se de um célebre *entourage* da “velha guarda” das escolas de samba. Cartola, Ismael Silva, Nelson Cavaquinho e Zé Ketí, representantes das pioneiras Mangueira, Portela e Estácio de Sá, eram apresentados a um público universitário ávido por informações sobre aquele tesouro cultural à época praticamente desconhecido. Após o relativo sucesso do livro e das palestras, o jornalista passou a assinar uma coluna semanal no *JB*, na qual discorria

sobre música popular, espaço muitas vezes dividido com José Ramos Tinhorão, coautor em inúmeros textos.

Em outra esfera de atuação, Hermínio dava continuidade às atividades administrativas e organizacionais na ABV, além de se lançar em livro como poeta em 1959, aos 24 anos.¹⁵ Em 1962, por intermédio de um amigo em comum, o “pioneiro” do samba Ismael Silva, Hermínio conheceu Sérgio Cabral. Após o encontro mágico do poeta/produtor com o jornalista, as raízes da música autêntica cresceram como nunca havia ocorrido. Em 1963, a nova dupla, pela primeira vez, reuniu-se para a montagem de um marco central na retomada do musical “autêntico”, com pitadas comunistas e nacionalistas em meio ao regime militar. O sambista do morro da Mangueira, Cartola, em companhia da nova esposa, Zica, trocaram a favela por um teto gratuito no centro do Rio de Janeiro, benesse concedida por políticos e jornalistas, seus admiradores.¹⁶ Nesse casarão passaram a se reunir os patronos do casal – Sérgio Cabral e Sérgio Porto –, jornalistas, intelectuais, artistas – como Carlos Lyra – e estudantes animados com os saraus promovidos pelo anfitrião com os amigos Zé Ketí e Nelson Cavaquinho (Silva; Oliveira Filho, 2003: 175-204). Um dos frequentadores, um estudante abonado, propôs a Cartola e Zica sociedade em um bar-restaurant. Nascia aí o afamado Zicartola. Hermínio, em contato com Cartola desde uma matéria redigida para uma revista em 1962, imprimiu rumo artístico ao estabelecimento. A função de mestre de cerimônias era dividida com Sérgio Cabral e Albino Pinheiro, procurador do Estado entusiasta da “boa” música. O sambista Zé Ketí organizava a programação ancorada nos artistas da casa – Nelson Cavaquinho, João do Vale, Geraldo das Neves, o próprio Zé Ketí, Ismael Silva, Padeirinho, velhos personagens até então relegados à desgraça econômica e agora brindados com a glória. Cartola encerrava os *shows*, animados por um regional típico. A presença ilustre da nata de jornalistas arregimentados por Sérgio Cabral – dentre eles os maiores da crítica da música popular, Lúcio Rangel e a turma da extinta *RMP*, intelectuais ligados ao Centro Popular de Cultura (CPC), os teatrólogos Vianinha e Armando Costa, o cineasta Cacá Diegues, o poeta Ferreira Gullar – garantiu à iniciativa imensa publicidade junto aos apreciadores da “autenticidade”. Figuras de proa do cenário musical foram homenageadas com o prêmio “A Cartola de Ouro”, insígnia criada por Hermínio Bello de Carvalho com o fito de trazer artistas conhecidos ao palco sem ter de lhes pagar cachê. Cyro Monteiro, Linda Batista, Elizeth Cardoso, Aracy de Almeida, Haroldo Lobo, Lindaura Rosa (viú-

15 Trata-se de *Chove azul em teus cabelos*.

16 Mais detalhes sobre a vida de Cartola em Silva & Oliveira Filho (2003). Sobre o Zicartola, ver Castro (2004).

va de Noel), entre outros, puderam ser condecorados com o “Oscar” da tradição e a foto nas paredes do recinto.

Pela primeira vez na história, o estado-maior cultural da esquerda reuniu-se em um só ambiente. Teatrólogos, jornalistas, músicos, cineastas, atores, intelectuais etc. congregavam-se em meio aos encontros promovidos pela trupe de Hermínio e Cabral. O reputado negócio de Zica e Cartola não durou, no entanto, mais do que poucos anos. O caráter artesanal e desprendido pôs em risco a lucratividade; empreendimento antieconômico fadado ao fracasso temporal e à glória eterna, teve um significado decisivo na vida dos especialistas no cultivo da memória que deu feições ao local enquanto esteve aberto, de 1963 a 1965. Espécie de reunião informal do que veio a ser a ala nacionalista de esquerda do Conselho Superior da Música Popular, esse templo da autenticidade popular deu ainda cobertura à descoberta e chancela dos novos. Paulinho da Viola (1942-), por exemplo, foi o principal beneficiário do Zicartola. O sambista debutou no mundo artístico no local; levado ao estabelecimento por Hermínio Bello de Carvalho, logo se integrou aos espetáculos da casa com o apelido de Paulinho da Viola, criado por Sérgio Cabral e Zé Ketí, alcunha da qual nunca mais se livrou na vida.

Contudo, não só por conta de razões “sambísticas”, ou seja, pela redescoberta e descoberta de velhos e novos sambistas, o Zicartola se eternizou na memória jornalística. Diversas iniciativas culturais inspiradas no elemento nacional-popular buscaram reter a “magia” corporificada naquele recinto. O festejado espetáculo teatral *Opinião*, por exemplo, talvez a primeira peça politicamente engajada contra o recém-instaurado regime militar, de autoria de Vianinha, Armando Costa e Paulo Pontes – *habitués* do Zicartola –, apresentada em 1964 sob a direção de Augusto Boal, foi idealizada por lá. Vianinha se valeu de artistas prata da casa, como João do Vale e o experiente Zé Ketí, sambista-ator que estrelara dois filmes na década de 1950, no intento de modelar os personagens do roteiro que criou. O emigrante nordestino João do Vale e o malandro carioca Zé Ketí contracenaram com a moça da zona sul carioca Nara Leão, entoando canções de Cartola e Hermínio Bello de Carvalho. Já autor de três livros de poesia, Hermínio lançava-se desta feita como letrista em parcerias com os “deuses” Cartola, Paulinho da Viola e Pixinguinha. A programática aproximação ao “povo” buscada pelos intelectuais do CPC dava assim continuidade à casa de Cartola, cujos sambistas traziam na veia o elemento artístico “autêntico” em estado bruto, que poderia e deveria ser de imediato revertido ao sentido de engajamento na raiz da conscientização política suscitada pelo teatro, a mais pedagógica das sete artes.

Outro espetáculo cujas bases remontam ao Zicartola, concebido a partir de uma linha criativa em voga desde o *Opinião*, foi o *Rosa de Ouro*, de autoria de

Hermínio Bello de Carvalho.¹⁷ Se comparado à montagem anterior, o teor do engajamento se dava pela louvação da música brasileira “autêntica”, em lugar da proposta de uma manifestação artística como signo de resistência política. Experiente na organização de espetáculos mesmo com apenas 29 anos de idade, o jovem poeta e produtor, agora também realizador, escritor e roteirista, adotou o mote de homenagem a um dos mais famosos cordões carnavalescos de outrora, o *Rosa de Ouro*. A peça mesclava números musicais a depoimentos de abalizados sambistas e chorões. As imagens dos depoentes ocupavam o centro do palco por meio de *slides*, avivando um clima de reverência propício à leitura de um texto encomiástico preparado por Hermínio para cada um deles.¹⁸ O acompanhamento musical aproveitava os novos valores do Zicartola – Paulinho da Viola no violão e cavaquinho, Elton Medeiros (1930-) na percussão geral, Jair do Cavaquinho (1922-2006) no cavaquinho, Anescarzinho do Salgueiro (1929-2000) na percussão geral e Nelson Sargento (1924-) no violão. Na parte vocal revezavam-se as cantoras Aracy Cortes (1904-1985), porta-voz de todos os atributos da glória em termos de “autenticidade”, e Clementina de Jesus (1901-1987). Os depoentes honrados por Hermínio em companhia dos musicistas e cantores emblemáticos da história da música popular “autêntica” foram Almirante, Mário Cabral, Lúcio Rangel, Sérgio Cabral, Ismael Silva, Elizeth Cardoso, Pixinguinha, Donga, Sérgio Porto, Carlos Cachaca, Jota Efegê e Cartola, todos eles integrantes do quadro de honra em defesa da tradição na música popular urbana.

A partir de 1965, conforme visto, Hermínio e Sérgio Cabral foram guindados à posição de conselheiros superiores da música popular do MIS. Após aceitarem a institucionalização oficial de bom grado, outros empreendimentos se seguiram, em comunhão com os demais conselheiros. Enquanto no universo da MPB o processo de unificação e legitimação dos estilos musicais e dos artistas tinha se valido enormemente das engrenagens movidas pelo rádio, pelo disco e pela televisão, dando lugar a um espaço simbólico associado ao “bom gosto”, a certo refinamento estético e ao engajamento, o samba e o choro “autênticos”, pelas mãos de seus cultores, encontraram seu melhor abrigo em uma travessa em que o público e o privado se retroalimentavam: a casa de Cartola e Zica, o teatro engajado, o MIS-RJ e, na década seguinte, a Funarte, continuadora e aprofundadora em nível nacional do mesmo ideário (Stroud, 2008; Fernandes, 2010).

17 Marcos Napolitano lista pelo menos a realização de quinze peças de teor semelhante entre os anos de 1964-66 no eixo Rio-São Paulo (Napolitano, 2004: 51).

18 21 Ver uma boa descrição da peça em Pavan (2006: 11-21).

O outro lado da moeda

O espaço reservado ao culto do popular de alto nível propugnado pelos agentes acima vistos excluía, por conseguinte, os artistas maculados, identificados com a música de “mau gosto”, “baixo nível”, “comercial” etc. O mal-estar causado certa feita por Hermínio ter de produzir um espetáculo de Agnaldo Timóteo, cantor de alta vendagem de discos que gravava e compunha prioritariamente canções românticas e versões internacionais, torna-se claro na seguinte declaração, sobre como teria procedido e os preconceitos que ele próprio teve de enfrentar:

Desse laboratório extraí que, diante de Agnaldo, eu era o diretor e produtor “classe A”, enquanto ele fora codificado como “classe C” – eu da “elite”, ele da “ralé”. (...) Deixei bem claro que eu mesmo lutava contra essas distinções. Colocaram-me adesivos à testa que carregou até hoje. E daí? (*Apud* Pavan, 2006: 174).

Agnaldo, por sua vez, não ficou mais à vontade do que Hermínio na empreitada conjunta. Ambos se estranhavam bastante: “Porque sempre comprei a imagem que me venderam dele: a do intelectual, do poeta engajado mais com o pessoal da ‘classe A’, e isso me deixou um pouco aturdido e arredio” (*Apud* Pavan, 2006: 174).

“Classe A”, “classe C”; eis na linguagem nativa os locais em que cada qual se posicionava no cenário artístico. Contatos esporádicos de cooperação entre a nobreza e os plebeus do popular causavam estranhamentos mútuos; no mais das vezes, havia o conflito latente a ser deflagrado nas situações de maior proximidade. O historiador Paulo César Araújo, embora posicionado ao lado da causa dos “malditos esquecidos” das décadas de 1960-70, percebe com certa acuidade que “(...) fora da ‘tradição’ ou da ‘modernidade’, não há salvação” (Araújo, 2005: 344). Em outras palavras, aqueles que não se filiassem, de um modo ou de outro, às erigidas, demarcadas e defendidas fileiras da “autenticidade” musical popular, fosse à vinculada ao samba ou ao choro “autênticos”, fosse à chamada MPB de “bom gosto” e/ou de vanguarda experimentalista, ver-se-iam fatalmente excluídos do panteão da música nacional. Tanto a lamúria do esquecimento indevido que habita as declarações dos intérpretes “comerciais”, quanto o despeito por venderem mais em relação aos “autênticos”, justificam-se a partir do instante em que eles se enxergassem limados dos eventos e projetos oficiais levados a termo no MIS-RJ, na Funarte ou em outra arena voltada à “qualidade”.

Considerados “sem valor artístico”, tendo pares que declaravam abertamente que pretendiam “sugar a mama da vaca”, “ganhar dinheiro e usufruir” (Araújo, 2005: 277) por meio da atividade musical, esses artistas “malditos”

não encontravam alternativa a não ser se jogar de cabeça nas malhas do alto rendimento econômico e das concessões que reforçavam os estigmas que os acompanhavam – “bregas”, “cafonas”, “exagerados”, “incultos”, “aproveitadores”, “deturpadores”, “americanizados” etc. Agnaldo Timóteo, Benito di Paula, Luiz Ayrão, Wando, Waldick Soriano e outros “malditos”, no entanto, diziam de boca cheia que não eram “fracassados” que não vendem discos, pois fazem músicas para o “povo”. Todos, afinal, punham-se em busca do povo brasileiro; a ironia é a de que, de uma maneira ou de outra, ambos os lados o encontrarão. Um em termos simbólicos, servindo-se de elaborações tecidas pelos intelectuais próprios, que trataram de atar as formas artísticas de suas predileções à ideia de povo ou nação. O mecenato oficial protegeu a memória e a reprodução da manifestação musical “distinta”, o que lhe emprestou um caráter oficialesco. O outro se baseava na avaliação do sucesso econômico, das vendas de LPs, espetáculos e de execução de canções em estações radiofônicas “bregas” e programações de cunho popularesco. Viam-se excluídos, por conseguinte, do beneplácito dos jornalistas coligados à “tradição” ou à “modernidade”. Nem antigos nem modernos – descartáveis; ideal e temporalmente se postavam fora de lugar, dado que viviam o ordinário “hoje”, não o eterno “ontem” glamoroso das memórias do passado ou o intrépido “amanhã”, o devir das ousadias formais.

O eterno recomeço

Por meio das trajetórias vislumbradas e da decorrente inteligibilidade das realizações dos protagonistas selecionados em termos de crítica, laços tecidos com organizações estatais, jornalísticas e comerciais, da seleção estética operada, da produção de espetáculos, da constituição institucional e grupal efetuada, da rotinização e padronização artísticas impressas etc., espero ter deixado claros alguns fatores outrora obscuros na bibliografia especializada: 1) O samba e o choro “autênticos”, ao contrário do que subjaz em argumentos de estudiosos de movimentos de vanguarda da música popular brasileira, possuíam seus artífices, figuras que dotaram esses gêneros de limites institucionais, estéticos e grupais, organizando uma cosmologia que antecede até mesmo à dos demais movimentos musicais populares. 2) A estruturação efetivada por esses personagens tornou esses gêneros musicais deveras sedimentados em uma época de modificações extremas, verdadeiros gêneros de “retaguarda” cuja função precípua passava a ser a de garantidores de um vínculo imediato com as pretensas “autenticidades” nacionais, elo com o pretérito intocado das “origens”, o que pode ser verificado por meio da tentativa de operar com uma sacralidade a envolver esses produtos

e seus produtores e com um movimento de um eterno recomeço, onde o passado idealizado e encarnado em “épocas de ouro” é tomado como norte a se cultivar e seguir. 3) A cisão entre uma arte popular “boa” e uma “má”, uma “autêntica” e outra “inautêntica” tomou corpo não só no nível dos discursos dos agentes em tela, mas também se concretizou em instituições estatais, como o MIS-RJ e outras diversas, cujo sentido da existência passou a ser o da salvaguarda de um repertório determinado, de um grupo específico de produtores, de um modelo local de música popular que se universalizou como “a única” música popular desejável e possível para alguns grupos. 4) Esse modelo dicotômico forjou um polo da “autenticidade”, que se escorou em empreendimentos artísticos e antieconômicos fadados ao fracasso temporal e à glória eterna. Foi assim fundamentado, em contrapartida, um nicho de defesa e de luta que perpassava diversas esferas contra as manifestações que consideravam flertar com o comercialismo, o internacionalismo, a banalização, o empobrecimento, o desenraizamento, elementos estes representados pelos artistas detentores de rápido sucesso econômico e grande inserção nas malhas do comércio musical, sobretudo. 5) O MIS-RJ, nesse sentido, representou a primeira experiência exitosa de um importante grupo da cultura brasileira em diversos aspectos, a que logrou movimentar variadas esferas de ação para fins conjugados e entrelaçados. Cada intelectual que lá se arvorava partilhava de um modo de visão, de apoio incontestado em redes de proteção formal e informal, de reverberação de suas tomadas de posição, enfim, de um aparato completo para sistematizar e rotinizar aquela que acabaria sendo a forma mais lídima e nacional da música popular: a “autêntica”, representada, sobretudo, pelo samba e o choro “autênticos” e seus panteões.

Outras conclusões podem ser retiradas do artigo; chamo a atenção, no entanto, de que as ressaltadas acima ainda não haviam sido percebidas pela bibliografia disponível. Fartos materiais, aliás, estão à espera de intérpretes que lhes devolvam à vida e forneçam, ao mesmo tempo, um novo sopro à análise da música popular brasileira, conjugando o manejo de teorias contemporâneas e conceituações da sociologia com a nossa história. A operacionalização de novas pesquisas nesse molde, nesse sentido, não é só bem-vinda, como também necessária, dado o atual estágio de acanhada autocompreensão acadêmica de nossa própria cultura popular.

Referências

- ALMEIDA, G. S. B. *Projeto Pixinguinha: 30 anos de música e estrada*. Dissertação de Mestrado, Bens Culturais e Projetos Sociais, CPDOC/FGV-RJ, 2009.

- ARAÚJO, Paulo César. *Eu não sou cachorro não: música popular cafona e ditadura militar*. Rio de Janeiro, Record, 2005.
- BAHIANA, Ana Maria. *Nada será como antes: MPB nos anos 70*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- BERNARDO, Marco Antonio. *Waldir Azevedo: um cavaquinho na história*. São Paulo: Irmãos Vitale, 2004.
- CABRAL, Sérgio. *Sérgio Cabral: depoimento para a posteridade de Sérgio Cabral ao Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Acervo do MIS-RJ, 1997. Registro em fita cassete.
- CABRAL, Sérgio. *No tempo de Almirante: uma história do rádio e da MPB*. 2. ed. Rio de Janeiro, Lumiar, 2005.
- CANCLINI, Nestor García. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- CARVALHO, Hermínio Bello de. *Hermínio Bello de Carvalho: depoimento para a posteridade de Hermínio Bello de Carvalho ao Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Acervo do MIS-RJ, 1995. Registro em fita cassete.
- CARVALHO, Hermínio Bello de. Depoimento de Hermínio Bello de Carvalho. *Agenda do samba & choro*, 30 out. 2001. Disponível em: <http://www.samba-choro.com.br/debates/1004435668/index_html>. Acesso em: 21 ago. 2009.
- CASTRO, Maurício B. de. *Zicartola: política e samba na casa de Cartola e Dona Zica*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, 2004.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa, Difel, 1990.
- DIAS, Cláudia. *Um museu para a Guanabara: um estudo sobre a criação do Museu da Imagem e do Som e a identidade carioca (1960-1965)*. Tese de Doutorado, História, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.
- ELIAS, Norbert. *Escritos e ensaios: estado, processo, opinião pública*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006. v. 1.
- FERNANDES, Dmitri Cerboncini. *A inteligência da música popular: a “autenticidade” no samba e no choro*. Tese de Doutorado, Sociologia, FFLCH/USP, 2010.
- FERNANDES, Dmitri Cerboncini. *Os maestros do verbo: a constituição da legalidade interna da música popular urbana brasileira*. *Sociologias*. Porto Alegre, ano 14, n. 31, set./dez. 2012, pp. 270-299.
- FROTA, Wander Nunes. *Auxílio luxuoso: samba símbolo nacional, geração Noel Rosa e indústria cultural*. São Paulo, Annablume, 2003.
- LISBOA, Luís Carlos (Org.). *Sérgio Cabral*. Rio de Janeiro: Rio, 2000.
- LORENZOTTI, Elizabeth. Tinhorão, o legendário. *Revista do Brasil*, n. 32, fev. 2009. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/32/tinhorao-o-legendario/view>>. Acesso em: 13 fev. 2009.

- MCCANN, Bryan. *Hello, Hello Brazil: Popular Music in the Making of Modern Brazil*. Durham, Duke University Press, 2004.
- MUSEU DA IMAGEM E DO SOM DO RIO DE JANEIRO. Acervo. Disponível em: <http://www.mis.rj.gov.br/acervo_dp_dp.asp>. Acesso em: 28 abr. 2009.
- NAPOLITANO, Marcos. *A síncope das ideias: a questão da tradição na música popular brasileira*. São Paulo, Perseu Abramo, 2007.
- NAPOLITANO, Marcos. *Cultura brasileira: utopia e massificação (1950-1980)*. São Paulo, Contexto, 2004.
- PAVAN, Alexandre. *Timoneiro: perfil biográfico de Hermínio Bello de Carvalho*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2006.
- PAZ, Evelina. *Jacob do Bandolim*. Rio de Janeiro, Funarte, 1997.
- REVISTA PHONO-ARTE. O conselheiro. *Revista Phono-Arte*, 1966. Disponível em: <<http://www.revistaphonoarte.com/pagina12.htm>> . Acesso em: 21 ago. 2008.
- SANCHES, Pedro Alexandre. Era uma vez uma canção. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 29 ago. 2004, Caderno MAIS!, pp. 4-6.
- SILVA, Marília Trindade Barboza; OLIVEIRA FILHO, Arthur de. *Cartola: os tempos idos*. 2. ed. Rio de Janeiro, Gryphus, 2003.
- STROUD, Sean. *The Defence of Tradition in Brazilian Popular Music*. London, Ashgate, 2008.
- TINHORÃO, José Ramos. *História social da música popular brasileira*. São Paulo, Editora 34, 2004.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro*. Rio de Janeiro FGV/Funarte, 1997.
- WASSERMAN, Maria Clara. *Abre a cortina do passado: a revista da música popular e o pensamento folclorista (Rio de Janeiro: 1954-1956)*. Dissertação de Mestrado, História, UFPR, Curitiba, 2002.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília, Editora da UnB, 1999. v. 1.
- WISNIK, José Miguel; SQUEFF, Enio. *Música: o nacional e o popular na cultura brasileira*. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1983.

Recebido em: 30/05/2014

Aprovado em: 15/05/2015

Como citar este artigo:

FERNANDES, Dmitri Cerboncini. O museu da imagem e do som do Rio de Janeiro e a autenticidade na música brasileira (1960-1970). *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 467-494.

“Artevismo” Alimentar

Elaine de Azevedo¹

Yiftah Peled²

Resumo Discussões sobre arte social e ativismo político, cultural e alimentar são a base deste estudo, que objetiva explorar o “artevismo alimentar”, definido como práticas artísticas, críticas e/ou dialógicas que incorporam o ativismo alimentar inspirado por questões políticas ou socioambientais. Para cumprir esse objetivo, o presente artigo menciona autores que discutem arte social, estudos sobre o ativismo alimentar e projetos de artistas contemporâneos que usam a alimentação e o ativismo alimentar em suas poéticas. A ideia é explorar métodos criativos de abordar questões socioambientais, bem como enfatizar a possibilidade de deslocar problemas que aparentemente pertencem a uma disciplina específica para um espaço de ambiguidade.

Palavras-chave: arte social; sociologia; metodologia; ativismo alimentar.

FOOD ART-VISM

Abstract *Discussions on social art and cultural, political and food activism are the basis of this study. This article aims to explore the food art-vism, defined here as critical and/or dialogical artistic practices that incorporate food activism or feeding inspired by political or socio-environmental issues. To achieve that goal, this*

1 Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) – Vitória – Brasil - elainepeled@gmail.com

2 Departamento de Artes Visuais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) – Vitória – Brasil - wyiftahpeled64@gmail.com

article refers to authors involved in the discussion on community-based artistic projects, relational and dialogical art, as well as studies on food activism and contemporary artists that incorporate that theme in their projects. Our idea is to bring up more fluid and creative methods to approach social and environmental matters and to emphasize the possibility of moving problems that apparently belong to specific subjects to an space of ambiguity.

Keywords: *social art; sociology; methodology; food activism.*

Introdução

Com um pé na arte e outro no mundo do ativismo político (...).
(Felshin, 1996: 9)

O ativismo político ganhou espaço na década de 1960, como uma perspectiva porosa e criativa de fazer política, na qual todos os espaços – comunitários, públicos, cotidianos e íntimos – foram legitimados como cabines eleitorais e campos de ação política. As diferentes formas de mobilização e contestação social dessa época – protestos antiguerras, a favor da liberdade de expressão e de apoio a movimentos ambientais e sociais das minorias étnicas, raciais e sexuais –, utilizando os emergentes meios de comunicação em massa, questionavam as formas de autoridade, valores e instituições do *establishment*. Valores utópicos modernistas, principalmente aqueles que padronizavam tendências sob uma perspectiva universal ocidental, foram questionados, e pode-se dizer que os espaços das grandes projeções futuristas aliados à racionalização dos espaços públicos foram sendo gradual e paralelamente tomados por ações políticas do cotidiano, cultivando as possibilidades e ações relacionadas ao local e ao presente.

Simultaneamente, foram despontando teorias sobre a cultura política contemporânea, permitindo assim o surgimento de novas abordagens para o estudo das ciências sociais. Ulrich Beck (1997) propõe a “subpolítica”, um desdobramento não institucional do político, que leva a um compartilhamento de poder estabelecido entre esferas políticas formais e informais, entre o governo e a sociedade. Anthony Giddens (2002) define como “política-vida” – ou políticas emancipatórias – as ações que se referem a formas de ativismo por meio das quais o âmbito pessoal torna-se político. Edgar Morin (2002) fala em uma “antropolítica”, que remete a uma prática política civilizatória colocada sob o domínio da humanidade a serviço do planeta. Por último, mas não menos importante, o discurso das “micropolíticas” dos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996) desloca o poder para as mãos dos indivíduos, grupos e organizações.

Essas teorias apontam atores individuais e coletivos que exercem influência e fomentam o fortalecimento da cidadania dentro de microestruturas decisórias e descentralizadas, essenciais para promover mudanças sociais. São atores externos às arenas formalmente designadas como políticas e executadas por agentes tradicionalmente legitimados, como os partidos políticos, os sindicatos e o parlamento. Beck (1997: 29) enfatiza que, se os “relógios da política” pararem nessas arenas políticas formais, “o político, como um todo, para de funcionar”. O político contemporâneo, para além daquele indivíduo que participa ativamente de políticas partidárias, assume o papel daquele que influencia a opinião de um grupo em favor de uma ideia, construindo conjuntamente a opinião pública e propondo intervenções dialógicas.

A arte social e o ativismo cultural – formatos híbridos de ativismo político desdobrados em práticas interdisciplinares e estratégias artísticas – inscreveram a arte nessa história e em contextos sociais e políticos específicos como uma forma de estetizar a política e a ação social.

Para além do ativismo cultural, em Felshin (1996), outras propostas artísticas serão mobilizadas neste artigo para ajudar a compreender o que se pode chamar de “arte social”, como: a estética relacional, em Nicolas Bourriaud (2009a); a estética social, em Lars Bang Larsen (2000); o contexto dialógico da arte, em Kester (2004); a “*new genre public art*”, em Suzanne Lacy (1995); a “*littoral art*”, em Bruce Barber (2013); a “*art in the public interest*”, em Miwon Kwon (2002); além de outras propostas como “*community-engaged art*”, “*community (based) art*”, “*social justice art*”, “*social practices*”, “*experimental dialogic art*”, “*participatory, interventionist, research-based e collaborative art*”.

O artevismo alimentar, uma tentativa de discutir conjuntamente arte social e comida, é definido neste artigo como práticas artísticas participativas e dialógicas que incorporam a alimentação e algumas manifestações de ativismo alimentar. Para cumprir esse objetivo, foram mobilizados, além dos autores acima, estudos que se debruçam sobre o ativismo alimentar e projetos de artistas contemporâneos que utilizam tais práticas em suas poéticas.

Arte com engajamento social

Artistas não só criam, mas também criam mudanças importantes.
(Nato Thompson, 2012: 34)

É crescente o número de artistas que se propõe a mobilizar assuntos atuais em suas ações e projetos, fugindo do âmbito das galerias e espaços de arte para a esfera pública, onde buscam essencialmente problematizar relações sociais (e

não necessariamente encontrar resoluções para problemas sociais), assim como fazem os sociólogos.

Em 1974, os artistas e estudiosos de sociologia Hervé Fischer, Fred Forest e Jean-Paul Thénot decidiram constituir um coletivo de arte sociológica, uma estrutura de ligação entre a arte e a sociedade para acolher o fato sociológico como tema fundamental de pesquisa e prática artística, com a proposta de elaborar uma teoria sociológica da arte. O coletivo pretendia recorrer à teoria e aos métodos de estudos sociais e, ao mesmo tempo, criar um campo de investigação e de experiência para a teoria sociológica. A arte foi apresentada em um contexto sociológico e havia um anseio de atrair a atenção dos canais de comunicação e difusão – uma nova perspectiva na história da arte –, o que implicaria uma nova prática artística. A proposta desse coletivo de arte sociológica era distinguir-se da sociologia da arte e pôr em discussão as superestruturas ideológicas, o sistema de valores, as atitudes e mentalidades condicionadas pela massificação da sociedade³. Entretanto, o foco do coletivo acabou se restringindo a ações de críticas ao mercado e ao circuito institucional da arte.

Em 1977, o Artist Placement Group promoveu uma arena de discussão entre artistas e os ministérios da Saúde, Juventude e Bem-Estar, do Interior e da Educação e Ciência, na Alemanha. Os artistas propunham que o governo alemão adotasse artistas em seus departamentos como consultores e observadores das atividades diárias dessas instituições públicas. O argumento era de que tais instituições eram dominadas pelos interesses de curto prazo da indústria e do governo (Kester, 2004). Assim, para além de ações vinculadas ao progresso e bem-estar monetário, os artistas proporiam processos e ideias imaginativas de longo prazo, chamadas por Latham (*apud* Kester, 2004: 62) de “*art of implementation*”.

Movimentos e práticas artísticas precursores iniciados na década de 1990 – como o Dadaísmo; o Fluxus; a escultura social de Joseph Beuys; os *happenings* de Allan Kaprow; as intervenções de Gordon Matta-Clark; o movimento Tropicália, de Lygia Clark e Hélio Oiticica; o *community based public art*, de artistas como Suzanne Lacy, Mierle Laderman Ukeles e Rick Lowe – contribuíram para expandir as formas de atuação dos artistas e suas poéticas (Pastenak, 2012).

3 Conforme os *Manifestos da Arte Sociológica*, publicados entre 1974 e 1977 por Hervé Fischer, Fred Forest e Jean-Paul Thénot. Disponível em: <http://webnetmuseum.org/html/en/expo-retr-fredforest/textes_critiques/textes_divers/2manifeste_art_socio_en.htm#text>. Acesso em: 7 maio 2014.

Essas práticas de ativismo cultural mescladas com o movimento de contracultura dos anos 1960, e posteriormente institucionalizadas, foram essenciais para diluir as fronteiras entre política, cultura, arte e vida. O contexto em si – a crise da aids, a violência contra mulheres, o sexismo, a imigração ilegal, o racismo e os impactos ambientais, os movimentos em favor dos direitos civis – evidenciava as metodologias, estratégias e objetivos ativistas como uma urgência democrática que possibilitou voz e visibilidade aos marginalizados. Um público mais heterogêneo e amplo ganhou novas oportunidades de se conectar com a arte (Felshin, 1996). Os artistas ampliaram suas formas de atuar, sendo necessária a redefinição do espectador da arte e também das fronteiras das poéticas artísticas, como se pode ver nos exemplos de intervenções artísticas/ativistas descritos a seguir.

Em 2008, o artista Pedro Reyes coletou 1.527 armas doadas por residentes de Culiacán, uma cidade mexicana conhecida pelo alto índice de homicídios relacionados ao tráfico de drogas. Em troca das armas, o artista ofereceu cupons para a obtenção de eletrodomésticos em lojas locais. As armas, derretidas, foram transformadas em pás e distribuídas a uma série de instituições de arte e escolas públicas, onde adultos e crianças assumiram a tarefa de plantar 1.527 árvores em espaços públicos da cidade (Thompson, 2012).

Um barco registrado na Holanda, onde a prática de aborto é legalizada, navegou em águas internacionais de países que não aprovam a prática, oferecendo serviço de aborto assistido por profissionais da saúde. A intervenção ganhou o nome de Atelier Van Lieshout e foi realizada pela organização Women on Waves, fundada em 2001 pela médica Rebecca Gomperts (Thompson, 2012).

Kester (2004) descreve outro projeto, o *Intervention to Aid Drug-Addicted Women*, desenvolvido pelo grupo austríaco WochenKlausur, em 1994. O coletivo de artes promoveu vários cruzeiros em um lago na Suíça – com a presença de profissionais do sexo usuárias de drogas, políticos, jornalistas e ativistas – para discutir a política de drogas local e a problemática dessas mulheres que optaram pela prostituição para manter seus vícios e que estavam sem lugar para morar e sendo assediadas por clientes e pela polícia local. A ideia do coletivo foi fomentar um processo criativo para solucionar o problema na forma de uma intervenção concreta e dialógica. Em vez de materiais de arte – mármore, tintas, telas –, foram utilizadas relações sociopolíticas.

O projeto da artista Amal Kenawy, *Silence of the Lambs*, foi uma intervenção pública em uma esquina congestionada no Cairo, Egito, em 2009, onde as pessoas foram convidadas a engatinhar na rua, numa atitude crítica à submissão

da população às regras autocráticas do então presidente Hosni Mubarak. A *performance* foi uma irônica precursora da Primavera Árabe.

O coletivo norte-americano The Yes Men é formado por Andy Bichlbaum e Mike Bonanno, dois interventores culturais que, por meio de ações midiáticas, evidenciam diferentes problemas socioambientais. A dupla pratica o que chama de correção de identidade, fazendo-se passar por porta-vozes de organizações proeminentes e indivíduos famosos. Em uma de suas intervenções, Bichlbaum concedeu uma entrevista ao vivo à rede britânica BBC como se fosse representante da Dow Chemical, que havia comprado a Union Carbide, empresa responsável pelo desastre químico em Bhopal, na Índia, em 1984, no qual um vazamento de gás afetou milhares de pessoas. Na entrevista, ele prometeu indenizar todas as famílias atingidas pelo acidente industrial. Em minutos, o valor de mercado da empresa americana caiu 2 bilhões de dólares. O grupo mantém o Yes Lab, um laboratório de ideias e treinamento para ajudar grupos ativistas e organizações a promover ações criativas e justiça social, a partir de seus objetivos específicos e locais⁴.

O projeto *Please Love Austria*, realizado pelo artista Christoph Schlingensief em uma praça no centro de Viena, em 2000, era composto de um contêiner de navio decorado com a frase *Ausländer Raus* (Fora, Estrangeiros), uma provocação ao partido de extrema direita *Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ)*, recém-assumido nas eleições austríacas. A *performance* contava com um grupo de estrangeiros aspirantes ao exílio austríaco provenientes de um centro de detenção local. Acomodados no contêiner, eles podiam ser observados e julgados pelo público numa dinâmica ao estilo Big Brother. Ao longo de seis dias, ao anoitecer, os dois indivíduos menos populares eram enviados de volta ao centro de detenção. O remanescente da sarcástica competição ganharia cidadania austríaca mediante um casamento arranjado. Durante o evento, Schlingensief, usando um alto-falante, provocava o público (grupos neonazistas, estudantes, grupos de partidos de esquerda e partidários do FPÖ), pedia fotos dos estrangeiros, emitia opiniões racistas e afirmava ambigualmente: "*This is a performance; this is the absolute true...*" (Bishop, 2012: 43).

Algumas características dessas propostas artísticas de intervenção na sociedade serão destacadas neste artigo com a contribuição de Felshin (1996), Kester (2004), Bourriaud (2009a), Thompson (2012) e diferentes autores compilados

4 O Yes Lab esteve recentemente no Brasil, oferecendo propostas de intervenção para grupos que se posicionavam contra a Copa do Mundo de 2014. Mais informações no *site* do coletivo: <<http://theyesmen.org>>. Acesso em: 10 jun. 2014.

por eles. Naturalmente, nem todas as características são observadas em todos os projetos de arte social, e nem todas os definem, mas julga-se importante levantar aspectos didáticos que permitam uma maior compreensão dessas iniciativas interdisciplinares ainda em situação de construção conceitual.

Arte como processos, diálogos e encontros

Eu não quero uma arte que aponte algo; eu
quero uma arte que se torne algo.
(Tania Brugera *apud* Thompson, 2014: 21)

Apesar da crescente inserção dessa modalidade de arte em programas acadêmicos, tais práticas são ainda desconhecidas e causam estranheza mesmo entre entusiastas e especialistas da arte. Para Pastenak (2012), por não fazerem parte do circuito formal e comercial da arte, os eventos que abordam a arte social⁵ ainda são poucos e falta a construção de uma linguagem crítica comum, além de uma documentação histórica abrangente sobre a temática.

Os exemplos acima evidenciam que a arte social pode ocorrer em variados lugares, públicos e privados, não necessariamente naqueles legitimados como “espaços de arte”. Museus e galerias de arte, muitas vezes relacionados a colecionadores e negociantes abastados e a arenas que abrigam um tipo de elitismo esnobe, passam a ser questionados em um momento que exige experiências artísticas mais igualitárias e acessíveis. Assim, diversos locais, inclusive museus e galerias, podem ser transformados em um campo fértil de experimentações sociais que escapam à uniformização dos comportamentos e abrem espaço para práticas de sociabilidade.

O processo tende a ser assumido como práticas interventivas com uma temporalidade particular; um tempo presente relacionado a um momento ou lugar específico⁶. As ações podem ocorrer na forma de eventos e *performances* efêmeros ou sob uma perspectiva temporal que transcende a finitude. Nesse caso, Kester (2004: 15) propõe uma redefinição da experiência estética como uma “*durational experience*”, não instantânea. Mesmo assim, muitas dessas formas artísticas susci-

5 Merecem ser mencionadas iniciativas como a Creative Time Summit, uma conferência anual sobre arte e justiça social, realizada desde 2009, que premia projetos de arte social com o Leonore Annenberg Prize for Art and Social Change. O evento assume temáticas como *The Curriculum at la Biennale di Venezia* (2015), *Summit: Stockholm* (2014), *Art, Place, and Dislocation in the 21st Century City* (2013), *Confronting Inequity* (2012), *Living as Form* (2011) e *Revolutions in Public Practice* (2010 e 2009). Mais informações em: <<http://creativetime.org/summit/overview>>. Acesso em: 5 abr. 2014.

6 Assim, abre-se um diálogo com a *site-specific art* ou arte desenvolvida em/para um local específico.

tam encontros casuais e fortuitos, sob o signo de uma aparente indisponibilidade física, ao contrário do que ocorre em espaços como museus e galerias.

Além disso, a arte social utiliza, com frequência, estratégias informais e democratizantes de divulgação que subvertem as intenções e as mídias comerciais. São utilizados com frequência cartazes, filipetas, mídias sociais – chamadas comunitárias –, práticas jornalísticas e redes alternativas de comunicação.

Os projetos artísticos socialmente engajados incorporam múltiplas potencialidades de relações e propostas criativas de colaboração e cooperação entre artistas e coletivos de arte e entre artista(s) e o público, promovendo o que Bourriaud (1998: 16) chama de “*specific sociability*”. Com frequência, o visitante acaba sendo ativado e transformado em um participante/*performer*, sob a perspectiva da “artecipação”, conforme Peled (2013).

Tais práticas artísticas são consideradas um jogo cujas formas, modalidades e funções se ajustam a épocas e contextos sociais específicos. Trata-se de uma forma de fazer arte assumida por artistas que procuram construir seus modelos de ação dentro da realidade e das circunstâncias oferecidas pelo presente. Essa arte toma como referência relacional não mais o ser humano e as divindades/forças invisíveis da natureza ou o indivíduo e o objeto. As manifestações artísticas que interessam a este artigo buscam interações inter-humanas, de modo que as reuniões, encontros, manifestações, jogos, festas e todas as formas de relações humanas passam a se tornar interessantes como objetos estéticos, para além do consumo estético.

Essas práticas podem ser percebidas como processo e não como resultado orientado para um objeto. É recorrente o desejo de expandir as fronteiras estéticas e a ênfase em ideias que vão além da forma física ou da definição e da experiência visuais. Também é comum o uso de materiais baratos, reprodutíveis e impermanentes, e não prevalece a preocupação central de dispor obras de arte ligadas ao sentimento de aquisição de um território ou de resultados pictóricos, esculturais ou estéticos que estreitam o espaço das relações. A arte que enfoca as interações humanas passa a se constituir um interstício social e político, questionando as bases de uma sociedade civil que se desenvolveu a partir da ideia de propriedade e posse de território.

Esses ativistas culturais, ou *ativistas*, se tornam “provedores de contexto” mais do que “provedores de conteúdo”, para utilizar os termos de Kester (2004: 1). Seus trabalhos envolvem uma orquestração criativa de valores simbólicos ligados a experiências particulares e promovem encontros colaborativos que acontecem muito além das paredes confinadas das instituições formais de arte.

Pode ocorrer em diferentes espaços para além dos legitimados espaços comerciais ou formais da arte
As práticas têm uma temporalidade particular
Utiliza estratégias informais e democratizantes de divulgação
As práticas são tipicamente colaborativas
Estimula a participação e a socialização do público
Enfoca o processo e as interações humanas
Utiliza materiais baratos, reprodutíveis e impermanentes
Expande as fronteiras estéticas
Enfatiza ideias que podem ir além do objeto físico e da experiência visual
Demanda a construção de uma linguagem crítica comum e de uma documentação histórica abrangente

Felshin (1996), Kester (2004), Bourriaud (2009a), Thompson (2012)

Quadro 1 - Resumo das características da arte social

O ativismo alimentar

*Food for thought*⁷.

O ativismo alimentar é considerado por Rudy (2012) um dos movimentos sociais mais vibrantes da atualidade, que inclui discussões sobre multiculturalismo, sentimentos pró-imigração e justiça social com base na orientação sexual, identificação e ética animal.

Na realidade, o ativismo é um guarda-chuva que abriga diferentes movimentos que se debruçam sobre discussões de amplo alcance nas sociedades. Um dos motivos dessa inserção é a necessidade biológica de comer, que une fatalmente todos os seres humanos. E também a recente intensificação, ou pelo menos a maior expressividade, da ansiedade relacionada às incertezas e controvérsias em torno do tripé alimentação-saúde-doença. Um volume enorme de notícias sobre o tema da alimentação passou a ganhar espaço na grande mídia e na internet – a que tem acesso o público leigo da sociedade globalizada –, onde a circulação de informação é uma das características centrais. A frágil fronteira entre a categoria de alimentos saudáveis e a de alimentos que apresentam riscos é outra questão que impulsiona o ativismo. Para David e Guivant (2012), a alimentação é um dos meios mais democráticos pelos quais os riscos entram no cotidiano.

7 *Food for thought: Anything that provides mental stimulus for thinking.* Definição disponível em: <<http://www.thefreedictionary.com/food+for+thought>> Acesso em: 7 Out 2015.

Para além dos riscos alimentares contemporâneos, algumas das diversas premissas e lutas que os movimentos da comida como estratégia de mudanças sociais assumem são: o elitismo alimentar e a perspectiva de acesso ao alimento como direito humano em detrimento da condição de mercadoria ou privilégio; a segurança alimentar e nutricional; o desperdício de alimentos; o direito do consumidor/comedor e a qualidade dos alimentos; o conflito entre a conveniência e a qualidade alimentar dos produtos industrializados; as discussões que se debruçam sobre a (in)sustentabilidade e os impactos culturais, políticos e socioambientais do sistema agroalimentar moderno; a ética e o bem-estar animal; e a alimentação como construtora de simbolismo, como bem cultural e como estratégia de socialização. Outros temas transversais a tais temáticas, como a separação entre cultura e natureza e o antropocentrismo; as questões de gênero e o papel da mulher no cuidado com a alimentação; o feminismo e o retorno à culinária caseira (*homemade food*); a ecogastronomia e a gastronomia regional, tornam o ativismo alimentar um *melting pot* cultural. Outra questão que passa o ativismo alimentar remete à valorização do meio rural como local que abriga uma natureza pluridimensional e que pode produzir um senso de pertencimento, solidariedade e comunidade – ou a quebra desse sentido.

Dentro dessas abordagens dialogam variados movimentos e práticas alimentares. Os mais conhecidos são: a agroecologia e a agricultura familiar; a agricultura orgânica e outros sistemas sustentáveis (permacultura e agriculturas biodinâmica, natural, e ecológica); o comércio justo (*fair trade*); o *slow food*; o “locavorismo”; o vegetarianismo. Sob essas égides conceituais, novas qualidades caracterizam o alimento contemporâneo na ótica dos ativistas: ético, local, colonial, sustentável, tradicional, seguro e adequado, “amigo do animal”, só para citar alguns.

Projetos de artistas e ativistas que dialogam com tais abordagens interessam particularmente a este artigo e serão a seguir explorados. Durante o estudo, percebeu-se que outras formas de engajamento e preocupações sociais estão vinculadas a trabalhos e projetos de arte que se utilizam de alimentos e seus significados, apontando um caminho ainda mais poroso do que o projeto inicial dessa pesquisa conceitual previa.

Artevismo alimentar

O pensamento se faz na boca.
(Tristan Tzara, *Manifesto Dadá*, 1916)⁸

8 Referência disponível em: <<http://daliteratura.wordpress.com/2012/04/29/dadaismo-o-mais-radical-dos-movimentos-de-vanguarda>>. Acesso em: 4 jun. 2014.

Neste tópico será abordado um limitado número de práticas artísticas que se propõem a incorporar questões relacionadas ao ativismo alimentar. Naturalmente, não se tem a pretensão de esgotar a temática, mas de fazer um recorte da arte socialmente engajada e apontar um campo de estudos com significados peculiares, além de contribuições para a metodologia em Ciências Sociais quando esta se propõe a abordar questões sociais contemporâneas de maneira criativa e dialógica.

A abordagem de alimentação como construtora de simbolismo e relações e como processo de digestão de crenças e representações coletivas se dá exatamente na dimensão relacional, na comensalidade. As cerimônias sociais implicam quase sempre uma refeição compartilhada com um grupo, sejam eventos religiosos, políticos ou familiares. Essa abordagem remete primeiramente ao artista Gordon Matta-Clark – que em 1971 fundou o restaurante *Food*, em Nova York, onde os próprios artistas preparavam e serviam as refeições, funcionando como espaço de socialização – e ao artista Rirkrit Tiravanija – que organiza refeições em espaços de arte, onde o público é convidado a degustar os pratos preparados. Para Bourriaud (2009b), a proposta de Tiravanija não reside no prato, mas na interação dos comensais visitantes em espaços de sociabilização precários, porém eficazes porque privilegiam o contato humano, a sociabilidade e a efemeridade.

Na mesma perspectiva, no Brasil, o coletivo de artes carioca Opavivará! enfatiza a sociabilidade no ato de comer oferecendo almoços grupais e gratuitos, em espaços como praças públicas. Uma estrutura de cozinha é montada na “praça de alimentação” e os passantes são convidados a preparar e a consumir as refeições coletivamente. A refeição torna-se um momento de agregação social e de uma sociabilidade específica, invertendo a ordem do privado e familiar e da relação entre comida e condição econômica⁹.

No projeto *Banquetes*, um grupo também propõe refeições compartilhadas sobre mesas cuidadosamente colocadas em espaços públicos de Belo Horizonte, expandindo o espaço doméstico para a rua, ampliando arenas de vivência e de convívio das cidades e humanizando o meio urbano. O grupo tem um objetivo espontâneo: o de “tornar a vida melhor, dentro do que a cidade oferece (...)” (Ganz, 2008: 4). A ação favorece a ideia de ocupação de espaços modernistas assépticos e sem vestígios de ocupação; transpõe as fronteiras rígidas entre o público e o privado e faz “uma ruptura com o cotidiano de distanciamentos” (Canuto, 2008: 43).

9 Para aprofundar o trabalho do coletivo, consultar o *site*: <<http://opavivara.com.br>>. Acesso em: 3 maio 2014.

Peggy Diggs desenvolveu, em 1992, seu *The Domestic Violence Milk Carton Project*, que tinha como foco a conscientização sobre a violência doméstica contra mulheres e crianças. Diggs utilizou alertas e números de telefone para denúncia contra violência impressos em embalagens Tetra Pak de leite para conseguir penetrar em ambientes domésticos e “sagrados”, onde mulheres e crianças ficam vulneráveis, sem respeito ou possibilidade de defesa. O projeto teve início após o relato de uma vítima de violência que assassinou o marido em legítima defesa. Ela contou à artista que o único lugar aonde podia ir desacompanhada era o supermercado¹⁰.

Compactuando com Barthes (1979), para quem um item de comida constitui-se em um item de informação, pode-se analisar o projeto do artista italiano Maurizio Cattelan, de 1994. Ratos alimentados com queijo italiano *bel paese* foram vendidos como múltiplos de arte. Esse queijo, desenvolvido pelo italiano Egidio Galbani na primeira metade do século passado, foi inspirado na obra literária *Il Bel Paese* (O belo país), do abade Antonio Stoppani, publicada em 1873, que se dedicava a uma descrição detalhada e fiel da geografia e outras características da Itália. Ou seja, um alimento com um apelo local serve como crítica aos políticos; a entrega de um potencial cultural nas mãos de ratos.

A obra *Cloaca*, do artista belga Wim Delvoye, apresentada em 2000 no Museum of Contemporary Art (MuHKA), na Bélgica, consistia em uma máquina monumental composta de seis frascos de vidro interligados por cabos, tubos e bombas. A estrutura, um processador gigante controlado por unidades mecânicas e eletrônicas, recebia diariamente uma quantidade de comida que, ao passar pelos tubos e frascos, misturava-se a ácidos e enzimas, simulando o sistema gastrointestinal humano. Depois de aproximadamente dois dias, o resultado era uma pasta malcheirosa similar às fezes humanas. A comida era preparada por um renomado *chef* de cozinha, que, duas vezes ao dia, nutria o “bebê mecânico”, conforme descreve Fiers (2000). A obra causou grande consternação ao público, ao expor de forma espetacularizada o ato biológico digestório, até então íntimo e silencioso. O trabalho apelava para a ideia de que a comida de luxo, como qualquer outra, também se transforma em fezes, além de relacionar-se com as promessas da gastronomia contemporânea – inéditas sensações e inusitadas expectativas gustatórias –, expondo também resultados do processo de modernização ao forçar a máquina a se humanizar.

10 Informações disponíveis em: <<http://creativetime.org/projects/the-domestic-violence-milk-carton-project>>. Acesso em: 4 dez. 2013.

No projeto *Restaurant*, de 1993, a artista Georgina Starr montou um texto sobre a angústia de comer só, para ser distribuído a clientes que fazem refeições em restaurantes sem nenhuma companhia. Em *Dining Alone*, do mesmo ano, a artista fez uma refeição sozinha em uma mesa posta às margens do rio Sena, em Paris. O trabalho pretendia levar à reflexão sobre a solidão dos centros urbanos e à descolagem da refeição como ritual social de compartilhamento.

O artista espanhol Fernando García-Dory atualmente concentra sua obra na relação entre arte e agroecologia, uma ciência que tem como foco o desenvolvimento rural sustentável e o fortalecimento das comunidades tradicionais – pequenos agricultores, quilombolas, indígenas, pescadores –, que procuram produzir alimentos autonomamente, sem a dependência tecnológica do sistema agroalimentar moderno. Seu trabalho assume a perspectiva do rural como espaço de promoção de solidariedade, de expressão de culturas, latentes ou expressas. Os traços distintos desse território que se opõe ao urbano estão ligados à origem camponesa, à compreensão da importância dos ciclos ecológicos e do contato com a natureza, à atividade manual, ao caráter artesanal e multidimensional da atividade profissional, à racionalidade familiar e também à opressão e ao desprezo que a classe camponesa e a agricultura familiar têm sofrido ao longo dos séculos (Azevedo; Pelicioni, 2012).

García-Dory (s/d: s/p) discute o pastoralismo, os povos rurais nômades e a dignificação do rural como forma de resistência ao domínio da natureza, uma “*unpossessed thing*” que ainda resiste à categoria de objetos que não se dobram totalmente aos caprichos e desejos do ser humano. Ao artista interessa a “terra suspensa entre natureza e cultura, a espera do ritual transformativo da posse” e como a cultura e a criatividade podem ser estratégias de preservação do meio rural (García-Dory, s/d). Em 2007, o artista organizou uma conferência com 200 representantes de comunidades nômades pastorais de 44 países. O projeto, que a princípio seria uma plataforma para discutir reconhecimento mútuo, resultou na criação do World Alliance of Mobile Indigenous Pastoralists (WAMIP), uma organização global que advoga em favor dessas comunidades em escala global. O artista coordena um grupo chamado Arts & Culture Commission of Rural Platform.

A temática de apoio a sistemas agrícolas sustentáveis mobilizou o projeto do grupo de pesquisa Diálogos entre Sociologia e Arte, da Universidade Federal do Espírito Santo, em sua linha Ativismo Alimentar e Ambiental. Com o objetivo de construir um mercado comprometido com a compra de alimentos locais e orgânicos, o grupo promoveu, durante a Semana dos Alimentos Orgânicos de 2014, em Vitória (ES), um encontro entre *chefs* de cozinha locais, potenciais consumidores desses alimentos, agricultores familiares orgânicos e representantes

de instituições públicas de fomento à agricultura familiar orgânica. A dinâmica dialógica Real(a)ção Ecogastronômica, evento no qual se discutiram formas de incentivo ao consumo de orgânicos em Vitória, foi intermediada por membros do grupo de pesquisa e pela *chef* Neka Menna Barreto. Durante a dinâmica, houve a preparação conjunta de uma sopa e foi oferecido aos participantes um macarrão em forma de pequenas letras para que escrevessem suas expectativas e vivências sobre o assunto. Ao final do evento, esse conjunto de palavras foi acrescentado à sopa consumida coletivamente.

O projeto *ArtBarns* envolveu um grupo de artistas internacionais e foi realizado em 1999 na floresta de Bowland, em Lancashire, no Reino Unido, região onde ainda se pratica uma agricultura tradicional de baixo impacto ambiental e o pastoreio de ovelhas. A proposta foi promover um diálogo com o projeto *Merzbarn*, iniciado pelo artista dadaísta alemão Kurt Schwitters na década de 1940, que o chamou de *lifework*. O artista utilizou materiais encontrados em um celeiro abandonado. Sua obra influenciou muitos artistas contemporâneos com suas experiências antifascistas e como artista imigrante na Inglaterra do pós-guerra. Além de uma homenagem a Schwitters, o *ArtBarns* foi proposto como uma intervenção artística e crítica para pensar problemas referentes à agricultura, com o objetivo de gerar apoio público para as comunidades agrícolas da região. Entre as propostas desenvolvidas, destacam-se: um projeto fotográfico em colaboração com os agricultores locais e o projeto *A Better Life for Rural Women*, desenvolvido pela artista nigeriana Mama Toro Adeniran-Kane e pelo artista inglês Nicky Fry, que aproximou imigrantes africanas que viviam em Manchester e os agricultores da floresta de Bowland. A ideia foi promover diálogos, a compra de alimentos *in natura* que faziam parte da dieta original dessas mulheres antes de emigrarem para a Europa, além de um projeto têxtil para a diversificação do uso de lã de ovelhas¹¹.

O artista Jorge Menna Barreto, interessado em discutir agroecologia e seus desdobramentos na arte *site-specific*, propôs uma oficina no projeto *Bases Temporárias para Instituições Experimentais*, realizado em Curitiba (PR), em 2014, com apoio da Funarte. A oficina incluiu uma vivência de três dias em uma comunidade de agrofloresta e agroecologia vinculada à Cooperafloresta, no município de Barra do Turvo (SP). No local, o artista e os participantes conheceram e discutiram as práticas *site-specific* para além da arte, a partir do sistema de

11 *Artbarns: after Kurt Schwitters. International exhibition in celebration of the Merzbarn project by Kurt Schwitters in England, 1946/47*. Disponível em: <http://www.littoral.org.uk/project_artbarn.htm>. Acesso em: 20 maio 2014.

cultivo agroflorestal. Como resultado dessa oficina, os participantes produziram materiais documentais para integrar o acervo temporário do projeto e propuseram diferentes intervenções ligadas à promoção das práticas de consumo de alimentos provenientes da Cooperafloresta.

A exposição *Vegetation as a Political Agent*, realizada na Itália entre maio e novembro de 2014, com curadoria de Marco Scotini, combinou obras artísticas, cinematográficas e arquitetônicas de catorze artistas internacionais. A mostra teve como objetivo investigar “as implicações históricas e sociais do mundo das plantas à luz do crescente clamor dos “*greens*”, percebido como agente de mudança em relação aos processos neoliberais atuais”¹². A ideia foi inserir as plantas em um contexto histórico, para além da sua constituição biológica, considerando também os fatores sociais e políticos posicionados no cerne das primeiras formas de globalização econômica. As grandes plantações coloniais e o comércio marítimo dos séculos XVII e XVIII deram origem aos primeiros sistemas de controle de espécies e levaram ao surgimento de casos de desapropriação de terras e de exploração na busca de monopolização de especiarias. A exposição procurou lançar luz sobre as várias fases da história em que a vegetação serviu como símbolo de emancipação social. Dentro e fora dos muros do espaço expositivo foram exploradas, entre outras temáticas: a interação entre a agricultura e os movimentos populares; o papel do ativismo ecológico; a defesa de povos tradicionais rurais; os modelos de reciclagem de resíduos; o uso de OGMs e de sementes crioulas e seu impacto sobre a biodiversidade; as formas de colonização inversa (no caso, plantas africanas espalhadas pela Europa).

A artista austríaca Ines Doujak, em seu trabalho *Siegesgärten* (Jardins Victorianos), de 2007, examinou práticas neocolonialistas de biopirataria e seus efeitos destrutivos sobre as comunidades locais. O trabalho consistia em plantas cultivadas em um canteiro, no qual foram dispostos pacotes coloridos de sementes com informações sobre as consequências da exploração global, da dependência dos agricultores locais em relação às grandes corporações que vendem sementes e tecnologia agrícola, da engenharia genética e da monocultura. No verso dos pacotes havia imagens de *performances* praticadas em um cenário surreal que remetia à violência e ao estranhamento de corpos híbridos e modificados.

12 Artistas participantes da mostra: Ayreen Anastas & Rene Gabri, Imre Bukta, Amilcar Cabral, Filipa César, Critical Art Ensemble, Emory Douglas, Fernando García-Dory, Piero Gilardi, Daniel Halter, Adelita Husni-Bey, Bonnie Ora Sherk, Claire Pentecost, Marjetica Potrč, RozO (Philippe Zourgane & Séverine Roussel), Nomedá e Gediminas Urbonas. Disponível em: <<http://www.e-flux.com/announcements/vegetation-as-a-political-agent>>. Acesso em: 2 jun. 2014.

O grupo dinamarquês Superflex iniciou, em 2003, uma colaboração com agricultores cooperados que cultivam guaraná na Amazônia para produzir o refrigerante Guaraná Power, uma nova marca como resposta às atividades das multinacionais que produzem o refrigerante à base de guaraná. Essas empresas formaram um cartel cujo monopólio de compra da matéria-prima fez baixar o preço das sementes de guaraná em 80%, enquanto o custo dos refrigerantes aumentou.¹³ O projeto chamou a atenção para a situação dos agricultores amazônicos na busca de soluções produtivas e sustentáveis e foi mostrado na Bienal de Veneza, de 2003, onde os artistas produziram, engarrafaram e distribuíram o refrigerante ao público. Entretanto, no Brasil, o projeto foi censurado pelo presidente da Bienal Internacional de Arte de São Paulo, de 2006, que vetou sua mostra na exposição (Thompson, 2012).

Para problematizar a temática do direito humano à alimentação, os artistas David Burns, Matias Viegner e Austin Young criaram o projeto *Fallen Fruit*, em 2004. O projeto aborda uma ambígua e desqualificada legislação da cidade de Los Angeles que questiona a posse de árvores frutíferas, especialmente as que crescem em propriedades privadas e também os galhos com frutas que ultrapassam os muros particulares e alcançam as ruas. Quem tem a posse dessas frutas? O passante pode comê-las? Para encorajar o acesso gratuito ao que a natureza oferece, os artistas criaram e distribuíram um mapa com a localização das árvores frutíferas em um bairro da cidade. *Fallen Fruit* encorajou os cidadãos a considerar as implicações dessa lei não aplicada e a explorar o bairro a pé, promovendo a socialização entre os moradores a pretexto de uma busca inusitada e peculiar – de direitos e de frutas. O mesmo grupo de artistas propôs outro projeto, *Public Fruit Jam*, que convida pessoas a levar frutas coletadas em seus quintais ou nas ruas para museus e galerias a fim de fazer geleia. Sem receitas, durante essa peculiar *jam session*, os artistas encorajam o público a trocar ideias de preparo e mistura de frutas coletivamente, promovendo sociabilidades, discutindo as noções de público e privado e fomentando um sistema de trocas e de investigação de novas maneiras de se relacionar com o meio urbano (Thompson, 2012).

No trabalho *El Paso*¹⁴, do artista Yiftah Peled, de 2005, visitantes da galeria, em Austin, Texas, foram incentivados a mastigar pedaços de chocolate e, em seguida, fazer uma doação adocicada de saliva sobre linhas de fronteiras dese-

13 Mais informações em: <http://superflex.net/press/label/guarana_power>. Acesso em: 8 abr. 2014.

14 Imagens e informações em: <<http://www.dobbra.com/terreno.baldio/yiftah/elpaso.htm>>. Acesso em: 8 jan. 2014.

nhadas entre o México e os Estados Unidos, causando uma dissolução/digestão externa e o desmonte da geometria restritiva e excludente das demarcações entre os países. A escolha do alimento também não foi ao acaso. A proveniência do cacau, base do chocolate, é atribuída à América Central. A introdução do chocolate em todo o mundo ocorreu após a expansão colonial na América do Sul. Assim, o alimento tem livre acesso à mesma fronteira que, ironicamente, retém os indesejados imigrantes mexicanos.

O artista Cildo Meireles, em 1970, com suas *Inserções em Circuitos Ideológicos – Projeto Coca-Cola*, gravou informações e opiniões críticas nas embalagens de vidro retornáveis do refrigerante, utilizando o sistema de circulação de bebidas como instrumento de contestação. Em um dos símbolos mais potentes do imperialismo norte-americano, que pode ser questionado como rótulo de alimento, o artista carioca veiculou, durante a ditadura brasileira, a frase “*Yankees go home!*”. Ele utilizou o processo de decalque (*silk screen*) com tinta branca vitrificada, que só aparece quando a garrafa está cheia, pois a inscrição fica visível contra o fundo escuro do líquido¹⁵.

O fotógrafo Peter Menzel propôs, em 2011, uma interessante reflexão sobre a fome e a distribuição desigual de alimentos nas diferentes sociedades. Percorreu diversos países fotografando famílias e registrando sua dieta alimentar, a disponibilidade de alimentos e a despesa com a comida, durante o período de uma semana¹⁶.

Muitas instituições artísticas formais também têm explorado as fronteiras da arte e da alimentação, de forma a estreitar a relação com seu público e produzir encontros e reflexões sobre a cultura contemporânea. Um exemplo foram os *Encontros de Arte e Gastronomia* realizados no Museu de Arte Moderna de São Paulo, em 2012, sob a curadoria de Felipe Chaimovich e do *chef* Laurent Suau-deau. Nesse evento, artistas e *chefs*, em dupla, ofereceram diferentes propostas. Algumas têm relação com a temática proposta neste artigo, como o Coletivo Opavivará!, já mencionado, e a artista Laura Lima, que serviu um banquete para os animais que normalmente são comidos, invertendo a relação entre comensal e comida e chamando a atenção para a perspectiva do vegetarianismo e do cuidado com os animais. Matheus Rocha Pitta realizou uma escultura com roupas recheadas de produtos industrializados que, somados, totalizavam o peso de um corpo, em alusão à origem e à qualidade dos alimentos. Rochelle

15 Mais informações em: <<http://passantes.redezero.org/reportagens/cildo/coca.htm>>. Acesso em: 8 abr. 2014.

16 Ver fotos em: <<http://www.revelandoideias.com.br/fotografia/o-que-as-familias-ao-redor-do-mundo-comem-em-1-semana>>. Acesso em: 24 maio 2014.

Costi fotografou pratos de almoço de diferentes classes de trabalhadores, ampliando-os com a exuberância dos *outdoors* publicitários. A artista expôs, assim, a diferença de acesso aos alimentos por parte das diferentes classes sociais ainda existente na estrutura social brasileira (Chaimovich; Suaudeau, 2012).

Problematização da arte social

A arte confere uma função de sentido e alteridade a um subconjunto do mundo percebido. A obra de arte, para aquele que a usar, é uma atividade de *unframing*, de ruptura de sentido, uma proliferação barroca ou um extremo empobrecimento, o que leva a recriação e a reinvenção do próprio sujeito. (Félix Guattari, 1992: 56)

Algumas das muitas questões que essa temática levanta são: Se tais projetos são analisados como arte socialmente engajada, por que muitas outras organizações sem fins lucrativos que fazem ações sociais não são incluídas como projetos artísticos? Qual o limite para ações formalmente políticas e sociais e aquelas designadas como artísticas?

Nato Thompson (2012) tenta responder a tais perguntas ao afirmar que o espírito participativo e colaborativo, o ativismo comunitário e o desenvolvimento de programações culturais como parte das operações de alguns projetos não formalizados como artísticos têm um *background* que deriva do campo das artes. Em tempos de dissolução de categorias e disciplinas rígidas e de superação da fragmentação do conhecimento almejando a complexidade, tal argumento pode ser considerado, no mínimo, controverso. A melhor resposta para tais questões parece ser na realidade muito simples: é arte quando artistas pensam as ações; assim como seria uma proposta sociológica ou educacional se sociólogos ou educadores a criassem. Ou seja, é preciso considerar a intenção por trás da criação.

Para Kelley (1996), a arte não deve ser vista como arte para ser significativa. Pode ser também vista como uma organização social ou uma proposta relacional. Além disso, é importante legitimar os variados circuitos especialistas que validam o que é considerado arte e que envolvem a documentação do projeto, uma escolha curatorial e dinâmicas performativas do artista, ou seja, sua declaração sobre a obra como arte. Na contemporaneidade, as molduras desse conceito têm se alargado consideravelmente.

Outra questão explorada por Chantal Mouffe (2013) refere-se às concepções de que formas mais tradicionais de arte não podem ser críticas e de que as instituições formais devem ser evitadas por artistas sociais. Para a teórica, o

abandono desses espaços institucionais vinculados à legitimação da burguesia inviabiliza a possibilidade de se construírem embates contra-hegemônicos, capazes de desarticular os elementos constitutivos do neoliberalismo e as molduras da sociedade de consumo. Ignorar e abandonar tais espaços destruiria as tentativas de transformá-los e impediria o reconhecimento da multiplicidade de caminhos abertos para o engajamento político. Para Mouffe (2013: 100), a estratégia é transformar esses espaços em “espaços públicos agonísticos”, ou seja, em terrenos de contestação da ordem hegemônica, como alguns projetos já vêm fazendo. A autora não ignora que os museus pós-modernos abandonaram a função de educar e conscientizar cidadãos a respeito dos problemas relacionados à cultura dominante. Ela reconhece que muitas instituições estão mais interessadas em megaexposições com apelo turístico, que visam ao consumismo e ao rentável retorno financeiro, contribuindo para a comercialização e a despolitização do campo cultural. Entretanto, Mouffe aponta instituições e iniciativas que atuam na contramão da ditadura do mercado de mídia global. Entre 2000 e 2008, o Museu d’Art Contemporani de Barcelona (MACBA), sob a direção do então curador Manuel Borja-Villel, desenvolveu vários projetos baseados na pedagogia crítica, privilegiando jovens artistas e cenas culturais negligenciadas pelos grandes museus, e estabeleceu uma fértil relação entre práticas artísticas e os problemas sociais da cidade. Os projetos *in process Direct Action as one of Fine Arts* e *How do we want to be governed?* abordaram temáticas como desemprego, trabalho precário, imigração, gentrificação e revitalização urbana.

No Brasil, além de iniciativas “gastroartísticas” como as dos Museus de Arte Moderna do Rio e de São Paulo, acima mencionadas, destaca-se também a proposta educativa da 9ª Bienal do Mercosul, realizada em Porto Alegre (RS), em 2013, que promoveu práticas educacionais de natureza dialógica e ética entre artistas, educadores, alunos, cientistas, agricultores, catadores de lixo e carvoeiros, entre outros atores sociais, sob o instigante título *Se o clima for favorável*. A bienal se comprometeu com uma perspectiva socioambiental de

(...) identificar, propor e direcionar mudanças nos sistemas de crenças e avaliações de experiências e inovações (...), articular questões ontológicas e tecnológicas por meio da prática artística (...) e especular sobre as bases que marcaram distinções entre descoberta e invenção, assim como os valores de sustentabilidade e entropia¹⁷.

17 Mais informações disponíveis no site: <<http://www.fundacaobienal.art.br/site/bienais/projeto-curatorial/4>>. Acesso em: 29 set. 2015.

Julga-se oportuno citar neste artigo as críticas endereçadas à arte socialmente engajada em Claire Bishop (2006). Para ela, as referências cristãs moralizantes presentes na arte social acabam banalizando a participação e trazendo uma forma de heteronomia à arte. A crítica de arte mostra simpatia à ambição das práticas artísticas sociais, mas enfatiza que o seu discurso vem se concentrando, principalmente, no processo e nas intenções do artista e nos efeitos sociais e éticos do projeto, em detrimento do impacto estético do trabalho. Bishop (2006: s/p) cita Rancière, para quem “a estética não precisa ser sacrificada no altar da mudança social (...)”. Outro problema que Bishop elabora diz respeito às formas de participação e colaboração com o público, que podem remeter a um tipo de manipulação egocêntrica do artista, que estimula os participantes a realizar um projeto, em vez de permitir que tal colaboração surja pelo consenso. A autora também enfatiza que a participação, como ação política, já foi apropriada pelos mecanismos de reprodução capitalista e pode não oferecer a democratização e o controle social que se esperam dos processos participativos. Claire Bishop finaliza mencionando que as melhores práticas colaborativas são aquelas que abordam uma atração contraditória entre a arte – marcada pela autonomia e pelo descomprometimento – e a intervenção social, proporcionando uma reflexão sobre essa antinomia, tanto na estrutura do trabalho como nas condições de sua recepção. Exemplos dessas práticas estão nos trabalhos do grupo The Yes Man e do artista Christoph Schlingensiefel (*Please Love Austria*), analisados anteriormente. Peled (2013: 34) endossa essa visão ao afirmar que “procuram-se poéticas contemporâneas que consigam trazer à tona as contradições que rondam a condição de autoria/poder num plano de ação que implique algum tipo de reciprocidade”.

A arte relacional em Bourriaud foi objeto de crítica de Friques (2013: 13), para quem “os “domínios de troca mais reforçam e reproduzem a lógica do capitalismo de consumo do que resistem ou propõem alternativas a ela”. O autor aborda especificamente a obra de referência da arte relacional de Titarvanija, que oferece refeições em espaços de galerias, promovendo contatos profissionais e a ideia de comunidade entre membros que já têm algo em comum: o interesse pela arte. A arte de Bourriaud (2009a: 22) se situa como lugar de “produção de uma sociabilidade específica”, porém pré-determinada e previsível, revelando ausência de conflito nas propostas artísticas. Nada mais adequado ao mercado das artes, conforme enfatiza Friques, que parece remeter a uma corrente de sociologia que insiste em resistir à lógica do capitalismo.

Arte social e Sociologia

E como posicionar a arte social em relação à Sociologia? Essa questão foi certamente delineada pelo sociólogo Howard Becker¹⁸, quando procurado por um historiador de arte para opinar sobre o trabalho do artista alemão Hans Haacke¹⁹. Segundo o historiador, no meio artístico, Haacke era considerado um sociólogo e, desse modo, um *verdadeiro parecer sociológico* deveria ser emitido por Becker, que visitou a exposição de Haacke. Segue seu *parecer*:

(...) o trabalho de Hans é sobre a estrutura de poder do mercado de artes (...). Sua obra leva a uma conclusão definitiva para quem a vê: que o Museu de Arte Guggenheim foi construído sobre o suor de trabalhadores do Chile e de Angola e de outros lugares ao redor do mundo. O artista nunca diz isso, mas está lá; todo mundo vê e é claro que ele vê também. Então, isso é uma maneira de fazer as coisas diferentes do modelo científico clássico: “aqui é uma hipótese, aqui está a minha prova; QED”²⁰.

Da mesma forma que muitos artistas se propõem a mobilizar problemáticas socioambientais em seus projetos, deslocando-se do âmbito das galerias e museus para a esfera pública, onde buscam, essencialmente, problematizar relações sociais e romper com a ideia de objeto de arte autônomo (inserindo-lhe dimensões sociais, como participação, colaboração, diálogo, efemeridade e localidade, entre outras), alguns sociólogos contemporâneos buscam dimensões sociais inerentes à obra de arte, que deixa de ser objeto intermediário para tornar-se mediador da ação social ou artística, assumindo-a sob a perspectiva de um *actante*, ou um ator não humano, de acordo com a perspectiva de Latour (2005). A arte é então percebida como uma ação coletiva que envolve atores humanos e não humanos.

Alguns sociólogos da Escola de Frankfurt, como Herbert Marcuse (1978: 117), atribuem à arte a capacidade de promover mudanças de consciência em homens e mulheres, “pressagiar possíveis verdades” e ativar o senso dormente dos indivíduos para a necessidade de mudanças. Segundo Latour (2014), por meio da arte é possível reconstruir a sensibilidade humana para perceber problemas

18 Entrevista concedida por Howard Becker a Hans Ulrich Obrist, em 20 de outubro de 2004. Disponível em: <<http://home.earthlink.net/~hsbecker/articles/obrist.html>>. Acesso em: 5 maio 2014.

19 Hans Haacke não se encaixa no que é considerado arte social, mas muitos de seus trabalhos revelam o funcionamento de estruturas sociais e criticam o contexto sociopolítico no qual a arte é exibida e comercializada.

20 QED: do latim *Quod erat demonstrandum* ou “como se queria demonstrar”.

socioambientais²¹. Apesar desses esforços de atribuir à arte um caráter altruísta, os projetos de artistas sociais apresentados neste artigo parecem menos ambiciosos e acabam por concentrar-se em promover interações face a face e microutopias, talvez como tentativa de evitar as sombras das grandes utopias e narrativas modernas.

A área da Sociologia que mais se aproxima dessa discussão é a Sociologia Visual, que tem por objetivo promover o estudo, a produção e o uso de informações e materiais visualmente orientados no estudo, na pesquisa e nas atividades aplicadas da Sociologia, com foco para a fotografia, o cinema e as imagens eletrônicas²². Ou seja, a Sociologia Visual tem como interesse principal a imagens e outros dispositivos visuais para analisar a sociedade e a cultura. Suas estratégias mais utilizadas enfatizam os aspectos retiniano, composicional e formal como elos de ligação entre arte e sociologia. Nessa “sociedade ocularcêntrica” de Campos (2011: 245), a visão e os seus auxiliares tecnológicos conquistaram uma gradual supremacia, subalternizando os outros canais sensoriais. Essa perspectiva positivista de que a imagem *não mente* é questionada por esse mesmo autor, para quem os registros visuais também podem ser vislumbrados como parciais, incompletos ou ficcionais; ou seja, as fotografias e os filmes expressam tanto os que estão diante da câmara como os que estão por trás dela, em um processo de construção social.

Campos (2011) ressalta também a escassez de referências às metodologias visuais nos manuais de métodos e técnicas de investigação. O autor enfatiza a dificuldade histórica e a resistência que se estabeleceram entre as Ciências Sociais e a imagem, sobretudo porque esta última é uma “entidade extremamente poderosa” capaz de gerar perturbação e violentas reações; por isso são inúmeras as tentativas de domesticação da imagem, e sua docilidade foi sempre “a ambição de regimes e de discursos hegemônicos” (Campos, 2011: 239). Os pesquisadores, amparados pelo aparato teórico-metodológico legitimado pela academia, apontam problemas nos modos mais heterodoxos e experimentais de fazer ciência, que conferem à imagem uma posição centrada em uma índole subjetiva, imprecisa e polissêmica, por isso mesmo renegada pelo aparelho científico. As raízes epistemológicas das Ciências Sociais representadas pelos métodos quantitativo (em Comte e Durkheim) e qualitativo (em Weber) não consideravam a imagem como código

21 Entrevista concedida por Bruno Latour a Felipe Reis, em 9 de setembro de 2014. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/conte-algo-que-nao-sei/bruno-latour-antropologo-escritortemos-que-reconstruir-nossa-sensibilidade-14081447-ixzz3I1pwRMzo>>. Acesso em: 2 nov. 2014.

22 Segundo a International Visual Sociology Association (IVSA). Disponível em: <<http://visualsociology.org/about.html>>. Acesso em: 8 abr. 2014.

discursivo ou dado analítico. Assim, as Ciências Sociais sucumbiram à lógica positivista, que desacreditou a imagem, resgatada por subdisciplinas especializadas, como a Antropologia ou a Sociologia Visuais. Entretanto, no momento atual, a imagem e as plataformas audiovisuais têm despertado cada vez mais o interesse de alunos e jovens pesquisadores sociais, que sentem a necessidade de apelar às tecnologias audiovisuais no trabalho de campo (Campos, 2011).

Campos (2011: 253) enfatiza um momento propício de ruptura entre as “arcaicas fronteiras” construídas entre a imagem e a palavra, considerando a capacidade desta última de ser, como o verbo, também geradora de múltiplos sentidos:

Urge, por isso, longe de atitudes dogmáticas e de proposições arrebatadas de iconofobia ou de iconolatria, reequacionar o papel e o lugar das máquinas e das gramáticas visuais para a examinação e descrição do mundo. É isso que se exige a uma comunidade científica com capacidade reflexiva, perspicaz a monitorizar e reavaliar as suas práticas e doutrinas, suficientemente flexível para saber se adaptar a novos ambientes socioculturais e tecnológicos (Campos, 2011: 257).

Considerações finais

A variedade de estratégias artísticas ligadas à alimentação aponta ironias, críticas e intervenções que demandam participação e revelam microutopias, em diversas formas que se debruçam sobre e com o local presente. O estudo pretendeu mostrar como os artistas estão propondo, por meio de suas poéticas, uma diversificação dos modos de vida existentes – usando, nesse caso, o alimento.

Nos projetos apresentados neste artigo percebe-se uma fértil interação entre a imagem, o conceito – *art/food for thought* – e os elementos participativo e processual. O que interessa centralmente são os recursos artísticos utilizados para compreender as ações humanas. Portanto, o que a arte social oferece à Sociologia é, além de uma metodologia criativa e interativa que objetiva transpassar o elemento visual, uma possibilidade de deslocar problemas que pertenciam a disciplinas específicas para um espaço de ambiguidade. O estudo aponta a tendência contemporânea de dissolução de demarcações disciplinares e permite questionar: Onde está a fronteira entre as ações sociais e políticas formais realizadas por sociólogos e aquelas designadas como práticas de arte socialmente engajada realizada por artistas?

Pensando em um ponto de tensão entre a arte mediada por objetos estéticos e a arte social, pode-se dizer que esta assume maiores riscos, uma vez que

só se efetiva mediante a penetração da obra na vida real, ou seja, se interações propostas acontecem.

Nesse sentido, essa arte é eminentemente sociológica e deve interessar cada vez mais à área de metodologia das Ciências Sociais, além de tornar mais porosos os estudos da Sociologia Visual.

Referências

- AZEVEDO, Elaine de; PELICIONI, Maria Cecília Focesi. Promoção da Saúde, Sustentabilidade e Agroecologia: uma discussão intersetorial. *Saúde e Sociedade*. São Paulo, v. 20, 2012, pp. 715-729.
- BARBER, Bruce; LÉGER, Marc James (Ed.). *Littoral art and communicative action*. Champaign (Illinois, EUA), The Arts in Society, Common Ground Publishing, 2013.
- BARTHES, Roland. Toward a psycho-sociology of contemporary food consumption. In: COUNIHAN, Carole; VAN ESTERIK, Penny (Orgs.). *Food and Culture: A Reader*. New York, Routledge, 2013, pp. 23-30.
- BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott (Orgs.). *Modernização reflexiva*. São Paulo, Editora Unesp, 1997, pp. 11-68.
- BOURRIAUD, Nicolas. *Estética relacional*. São Paulo, Martins Fontes, 2009a.
- BOURRIAUD, Nicolas. *Pós-produção: como a arte reprograma o mundo contemporâneo*. São Paulo, Martins Fontes, 2009b.
- BISHOP, Claire. *The Social Turn: Collaboration and Its Discontents*. Art Forum, 2006.
- DISPONÍVEL em: <http://cam.usf.edu/cam/exhibitions/2008_8_torolab/readings/the_social_turn_cbishop.pdf>. Acesso em: 6 maio 2014.
- BISHOP, Claire. Participation and Spectacle: Where Are We Now? In: THOMPSON, Nato (Org.). *Living as Form: Socially Engaged Art from 1991-2011*. New York, Cambridge, Creative Times Book, MIT Press, 2012, pp. 34-45.
- CAMPOS, Ricardo. Imagem e tecnologias visuais em pesquisa social: tendências e desafios. *Análise Social*, Lisboa, v. XLVI, n. 199, 2011, pp. 237-259.
- CANUTO, Frederico. Sobre fracassos documentais. In: SILVA, Breno; GANZ, Louise (Orgs.). *Banquetes: expansões do doméstico*. Belo Horizonte, ICC, 2008, pp. 42-63.
- CHAIMOVICH, Felipe; SUAUDEAU, Laurent. *Encontros de Arte e Gastronomia*. São Paulo, Museu de Arte Moderna de São Paulo, 2012.
- DAVID, Marília L.; GUIVANT, Julia. S. A gordura trans: entre as controvérsias científicas e as estratégias da indústria alimentar. *Política & Sociedade*. Florianópolis, v. 11, 2012, pp. 49-74.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. São Paulo, Editora 34, 1996

- FELSHIN, Nina (Ed.). *But is it Art?: The Spirit of Art as Activism*. Washington, Bay Press, 1996.
- FIERS, Els. *A Human Master Piece*, 2000. Disponível em: <<http://www.artnet.com/magazine/reviews/fiers/fiers1-9-01.asp>>. Acesso em: 25 nov. 2013.
- FRIQUES, Manoel Silvestre. Troca e relação na estética relacional. *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*. Brasília, v. 16, n. 3, 2013, pp. 1-12.
- GARCÍA-DORY, Fernando. *Arts and Agroecology or How Can Culture and Creativity Be Tools to Preserve a Living Rural World*. Disponível em: <<http://agri-cultur.eu/texts/arts-and-agroecology>>. Acesso em: 25 maio 2014.
- GANZ, Louise. Banquetes. In: SILVA, Breno; GANZ, Louise. (Orgs.). *Banquetes: expansões do doméstico*. Belo Horizonte, ICC, 2008, pp. 3-20.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo, Editora 34, 1992.
- KELLEY, Jeff. The body politics of Suzanne Lacy. In: FELSHIN, Nina (Ed.). *But is it Art?: The Spirit of Art as Activism*. Washington, Bay Press, 1996, pp. 221-249.
- KESTER, Grant H. *Conversation Pieces: Community and Communication in Modern Art*. Berkeley, Los Angeles, California, University of California Press, 2004.
- KWON, Miwon. Public Art and Urban Identities, 2002. Disponível em: <<http://eipcp.net/transversal/0102/kwon/en>>. Acesso em: 6 abr. 2014.
- LACY, Suzanne. *Mapping the Terrain: New Genre Public Art*. New York, Bay Press, 1995.
- LARSEN, Lars Bang. *Social Aesthetics: 11 Examples to Begin with, in the Light of Parallel History*, 2000. Disponível em: <<http://www.afterall.org/journal/issue.1/social.aesthetics.11.examples.begin.light.parallel>>. Acesso em: 8 fev. 2014.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network Theory*. New York, Oxford Press University, 2005.
- MARCUSE, Herbert. *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Boston, Beacon Press, 1978.
- MORIN, Edgar. Por uma globalização plural, *Folha de S.Paulo*, 25 mar. 2002. Tradução de Clara Allain. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft3103200206.htm>>. Acesso em: 5 nov. 2013.
- MOUFFE, Chantal. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London, New York, Verso, 2013.
- PASTENAK, Anne. Foreword. In: THOMPSON, Nato (Org.). *Living as Form: Socially Engaged Art from 1991-2011*. New York, Cambridge, Creative Times Book, MIT Press, 2012.
- PELED, Yiftah. *Dinâmicas e trocas entre estados de performance*. Tese de Doutorado, Artes Visuais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

RELATÓRIO BRUNDTLAND/NOSSO FUTURO COMUM. Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1991.

RUDY, Kathy. Locavores, Feminism, and the Question of Meat. *The Journal of American Culture*, v. 35, n. 1, 2012, pp. 26-36.

THOMPSON, Nato (Org.). *Living as Form: Socially Engaged Art from 1991-2011*. New York, Cambridge, Creative Times Book, MIT Press, 2012.

Recebido em: 09/06/2014

Aprovado em: 20/08/2014

Como citar este artigo:

AZEVEDO, Elaine de; PELED, Yiftah. "Artevismo" alimentar. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 495-520.

Ideologia e Aquicultura: uma das faces da revolução azul

Cristiano Wellington Noberto Ramalho¹

Resumo A aquicultura – cultivo de organismos aquáticos em cativeiro (algas, peixes, moluscos etc.) – ampliou-se no Brasil nas últimas décadas, especialmente na região Nordeste, com a criação empresarial de camarão. Porém, sem a constituição de uma ideologia particular, a aquicultura – de base empresarial – não teria crescido de forma tão vertiginosa desde os anos de 1990. Este artigo analisa a ideologia aquícola empresarial em voga no país, tomando como referência produções bibliográficas, revistas, *sites* e jornais, bem como incursões de campo feitas de 2006 a 2009 em Pernambuco.

Palavras-chave: aquicultura; revolução azul; ideologia aquícola.

IDEOLOGY AND AQUACULTURE: ONE OF THE FACES OF THE BLUE REVOLUTION

Abstract *Aquaculture is the farming of aquatic organisms in captivity (algae, fishes, shellfishes, etc.), which was expanded in Brazil in recent decades, especially in the Northeast, based on shrimp farming business. However, without the formation of a particular ideology, aquaculture – the based business one – could not have grown so fast since the 1990s. This article analyzes the aquaculture business ideology in vogue in that country, considering as references literature production, magazines, websites and newspapers as well as field incursions made from 2006 to 2009 in Pernambuco.*

¹ Departamento de Sociologia (DS) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) – Recife – Brasil - cristiano.ramalho@yahoo.com.br

Keywords: *aquaculture; blue revolution; aquaculture ideology.*

Apresentação

É hora dos feitiços noturnos quando os cemitérios bocejam e o inferno
solta seu sopro pestilencial sobre o mundo!
(William Shakespeare, *Hamlet*)

A expansão do cultivo de organismos aquáticos em cativeiro (moluscos, peixes, crustáceos, algas) no Brasil, especialmente a criação de camarão, decorre da transformação da aquicultura em um negócio rentável, o que proporcionou a articulação de um conjunto poderoso de iniciativas capazes de produzir e desenvolver a revolução azul: grandes investimentos privados; financiamentos governamentais; liberações facilitadas de licenciamentos ambientais pelas agências estaduais de meio ambiente; nova divisão social do trabalho em âmbitos nacional e internacional; alianças com setores das universidades públicas e órgãos de pesquisa; e mudanças técnico-tecnológicas na produção.

Porém, sem a constituição de uma ideologia particular, a aquicultura – de base empresarial – não teria crescido de forma tão vertiginosa desde os anos de 1990. Tal ideologia, ora sutil, ora contundente, elaborou uma visão de mundo sólida e afirmadora de seus supostos bons atributos. Ademais, construiu e fez ressurgir, de maneira mais consistente, um elenco de preconceitos de classe a fim de justificar sua ampliação territorial e desqualificar as práticas societárias dos(as) pescadores(as) artesanais.

Este artigo analisa a ideologia aquícola empresarial em voga no país, tomando como referência produções bibliográficas, revistas, *sites* e jornais, bem como incursões de campo feitas de 2006 a 2009 em Pernambuco.

O apogeu da ideologia aquícola

A conquista da terra, que antes de mais nada significa tomá-la dos que têm a pele de outra cor ou o nariz um pouco mais chato que o nosso, nunca é uma coisa bonita quando examinamos bem de perto. Só o que redime a conquista é a ideia. Uma ideia por trás de tudo; não uma impostura sentimental mas uma ideia; e uma crença altruísta na ideia – uma coisa que possamos pôr no alto, frente à qual possamos nos curvar e oferecer sacrifícios...

(Joseph Conrad, *O coração das trevas*)

Há uma ideologia aquícola no Brasil que possibilitou a expansão do setor nas duas últimas décadas sobre as seculares áreas da pesca artesanal, expulsando seus trabalhadores. Tal ideologia se tornou capaz de referendar processos de acumulação primitiva e a necessária luta de classes que o empresariado desfechou para consolidar-se, como tem sido o caso da carcinicultura (criação de camarão) nos manguezais do Nordeste (ver tabela 1). Assim, “a chamada acumulação primitiva é apenas o processo histórico que dissocia o trabalhador dos meios de produção” (Marx, 1982: 830).

Itens/Anos	1997	2000	2003	2006	2010
Área de viveiros em hectares (ha)	3.458	6.250	14.824	17.000	18.500
Produção em toneladas	3.600	25.000	90.190	65.000	80.000
Produtividade em kg/ha/ano	1.015	4.000	6.084	4.276	4.342

Fonte: ABCC, Censo 2010.

A referida ideologia pode ser considerada uma descendente pródiga do ideário neoliberal e sua ação particularizada mais consistente no mundo da produção sociometabólica pesqueira internacional e brasileira. Sem o apogeu da cultura econômica neoliberal durante a última década do século XX e suas formas de radicalização mercantil do mundo, individualização exacerbada, consumismo em massa e privatização (inclusive da natureza), a aquíicultura não teria surgido com a mesma intensidade e extensão com que apareceu em nossos dias, mesmo existindo há 4.000 anos. Assim, “finalmente dissolve o cultural no econômico – e o econômico no cultural” (Jameson, 2001: 22).

Podemos incluir tal ideário no que Beck (1999: 27) classificou de *globalismo*: “trata-se portanto da ideologia do império do mercado mundial, da ideologia do neoliberalismo. O procedimento é monocausal, restrito ao aspecto econômico, e reduz a pluridimensionalidade da globalização a uma única dimensão – econômica (...)”. Então, “muito frequentemente, o mercado e o Estado atuam contra a humanidade, no que se tornou comumente conhecido como neoliberalismo” (Burawoy, 2009: 23).

2 Em 2004, segundo a Associação Brasileira de Criadores de Camarão (ABCC), de acordo com seu número de associados, o cultivo de camarão ocupava uma área de 16.598 ha em regiões estuarinas, onde o Nordeste contribuía com 15.039 do total frisado (Fonte: ABCC, 2004. In: Ibama, 2005). Contudo, muitos criadores de camarão não são filiados à ABCC nem possuem áreas registradas em órgãos públicos. Assim, é possível, para Diegues (2004), existirem mais de 30.000 hectares de manguezais ocupados com a carcinicultura no Nordeste brasileiro.

Todavia, a ideologia aquícola mostrou ter uma matriz flexível capaz de dialogar com as diversas feições que o processo capitalista de produção assumiu no mundo contemporâneo, pois, mais do que filha do neoliberalismo, é, antes de tudo, filha dos marcos do próprio capitalismo e de suas conformações históricas de acumulação: uma delas foi a neoliberal. Por isso, ela sobreviveu à crise neoliberal, ganhou corpo e se tornou mais plural no Brasil da era neodesenvolvimentista do governo Lula, como ficou evidente – de novo – com o lançamento do plano *Mais Pesca e Aquicultura*, em agosto de 2008 (plano esse que estimula vendas externas e a ampliação do consumo nacional de pescados por meio da crescente participação de produtos da aquicultura).

Em julho de 2009, após a criação do Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA) e de uma nova lei de pesca para o país, um dos mais influentes jornais da região Nordeste publicou editorial sob o título “Mais apoio à pesca”. Embora com esse título, a ênfase do texto incide sobre a expansão da aquicultura, aproveitando a constituição do MPA e da lei, como atesta a seguinte passagem:

A história da pesca que vai ser reescrita a partir de julho de 2009 reserva para o Nordeste uma responsabilidade adicional. Pelo potencial interno e externo de absorção do que for produzido a partir de agora com o incentivo de uma nova lei e um novo Ministério somente para a pesca, temos que trabalhar para chegar perto dos números da produção industrial de pescado, concentrada no Sul e Sudeste. Dentro das novas condições postas pelo governo federal podemos acessar todos os avanços tecnológicos já disponíveis nas regiões desenvolvidas, principalmente pela expansão da aquicultura. As condições estão postas e cabe particularmente a Pernambuco aproveitá-las, até para ocupar uma melhor colocação no quadro nacional de produção de pescado, bem abaixo do Ceará, da Bahia e do Rio Grande do Norte (*Jornal do Commercio*, Recife, 2 jul. 2009: 12).

Somando-se a isso, em 2012, no governo Dilma, foi instituído o *Plano Safra da Pesca e Aquicultura – 2012 a 2014*, com o objetivo de “(...) implantar novos parques aquícolas em lagos e represas de várias regiões do Brasil” (MPA, s/d: 7), atuando como uma força moderna para que o país atinja a meta de “produzir 2 milhões de toneladas anuais de pescado até 2014” (MPA, s/d: 4).

A ideologia aquícola é um sólido projeto societário e parte de um movimento historicamente determinado do capitalismo global, de feição totalizante, que se espalhou por vários países e conseguiu transformar fundamentalmente organismos aquáticos em mercadorias a serem comercializadas no planeta, conectando poderosos centros consumidores (EUA, UE, Japão) às regiões produtoras

de países em desenvolvimento (Brasil, Chile, Índia). Grandes empresas (algumas transnacionais³) e estruturas poderosas de mercado e de produção oferecem suportes necessários ao desenvolvimento do setor no mundo (pesquisa, planejamento, equipamentos tecnológicos, rações, máquinas, insumos químicos, transportes, antibióticos, mão de obra especializada, *design*, propaganda etc.), objetivando grandes lucros e formando o que se pode classificar de um mercado globalizado de alimentos pesqueiros, uma espécie de *aquabusiness*, por meio de um processo pós-fordista de produção e consumo (acumulação flexível) e sua renovada divisão social do trabalho.

A ideologia empresarial aquícola se apresentou e se materializou na Ásia, América do Sul e África. Em praticamente todos os continentes em que se instalou, sua afirmação ideológica esteve associada a muitas questões importantes e de grande capacidade de convencimento para amplos setores da sociedade, fato que ocorre também no Brasil, com base nos seguintes argumentos: (a) segurança alimentar com a oferta de um produto de grande valor proteico para a população; (b) geração de emprego e renda; (c) forma de atenuar e eliminar a superexploração dos recursos pesqueiros (impactos ambientais) por parte da pesca extrativista; (d) condições de ampliar a produção de pescado nacional e gerar lucros consideráveis para o país por meio de exportações.

De fato, são vários os aspectos inestimáveis sempre elencados por seus defensores e a recém-surgida classe social dos fazendeiros das águas, que de modo hábil forjam seu caminho sob a sombra desses argumentos – mesmo que não os cumpra – e na esteira de um discurso escatológico sobre a pesca extrativista: o de que essa atividade esgotou os estoques de pescados nos oceanos, rios e estuários. Basta ler o artigo “Rebuilding Global Fisheries”, produzido por uma série de pesquisadores – em sua maioria de instituições norte-americanas – que postulam a ideia do fim da pesca daqui a poucas décadas (Worm *et al.*, 2009).

Argumentos assim reforçam a expansão do capitalismo aquícola, que se apropria dessas teses e as usa para apresentar a aquicultura como a alternativa mais viável e racional de enfrentamento dos impactos ambientais negativos oriundos do extrativismo pesqueiro (artesanal ou industrial), com a qualidade de geração de alimentos, emprego e renda. De fato, toda nova classe social que quer conquistar seu espaço, de modo hegemônico, vê-se

(...) obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma

3 O *Diário de Pernambuco*, em seu caderno de Economia (B-4), no dia 7 de julho de 2009, publicou a seguinte reportagem: “Netuno se associa a japoneses”. No corpo da matéria está escrito: “A Netuno Alimentos anunciou ontem sua fusão com a empresa japonesa de pescados Nissui – uma das maiores do mundo”.

ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas (Marx; Engels, 2007: 48).

É o caso dos criadores de beijupirá e camarão no litoral brasileiro, e da produção de tilápia realizada pela empresa Netuno no sertão nordestino, uma das controladoras do mercado de pescados no país. No Chile ocorre o mesmo com o cultivo de salmão. Independentemente da região ou tipo de criatório, no lugar em que chegou com características mais capitalistas a ideologia aquícola repetiu suas ideias e teses centrais.

É claro que há diminuição de inúmeras espécies de pescados e várias impossibilidades de aumentar ou manter o atual teor de captura no mundo, e a própria Organização das Nações Unidas, por intermédio da FAO (Food and Drug Administration), tem alertado sobre isso reiteradas vezes nas últimas décadas (FAO, 1989; 2007). Contudo, apesar de inúmeros estudos revelarem (Diegues, 1995; FAO, 2005; Ramalho, 2009; 2012; Rebouças *et al.*, 2006) que esses dilemas (crise dos estoques pesqueiros) devem ser enfrentados com o devido manejo sustentável na captura das espécies, na valorização do saber-fazer dos pescadores(as), na conservação de ecossistemas (marinhos, costeiros e fluviais), no combate à poluição hídrica e ao desmatamento dos mangues e matas ciliares, e na criação de políticas de desenvolvimento que incorporem a gestão democrática e sustentável das regiões costeiras, ribeirinhas e lacustres, onde a aquicultura de base familiar (assentada em espécies de pescados nativos) entre como uma das parceiras – o que ajudaria a recuperar e melhorar o quadro da biodiversidade aquática no planeta –, tais possibilidades têm sido silenciadas pelo poder de convencimento dos grandes empreendimentos agrícolas e pelas alianças que constroem no intuito de atender ao mercado. Para Alier (2007: 131), “a pressão para expandir a cultura do camarão tem origem na demanda dos países ricos e no declínio da pesca marítima do camarão”.

Na realidade, respostas plenas em soluções freariam o ímpeto de crescimento a qualquer custo do *aquabusiness* – e é por isso que o capital sempre cria correlações mecânicas para que seus objetivos prevaleçam e suas alternativas sempre se dirijam em favor de gerar e manter a supremacia de um negócio, e não do desenvolvimento sustentável, ou seja, a ideologia aquícola em prática tende a “legitimar, justificar, defender ou manter a ordem social do mundo” (Löwy, 2008: 14) apenas empresarial.

Mais uma vez, o Brasil expressa bem essa situação. Os criatórios de camarão foram constituídos – há duas décadas – por uma fração mais capitalizada da classe dos produtores, que controla o setor. Os pequenos produtores ficam subordinados a essa fração, da qual precisam comprar pós-larvas (“sementes”)

de pescados, rações e insumos químicos, e à qual vendem sua produção com preços já tabelados, como verificamos em trabalho de campo em várias áreas do litoral pernambucano.

Essa fração de classe dominante nasceu, em larga medida, de classes sociais mais capitalizadas – ou de seus descendentes –, ligadas a outros ramos produtivos (canavieiro, médico, industrial, serviços, imprensa etc.), e de pessoas pertencentes à classe média alta, que, ao vislumbrar possibilidades de lucro rápido, migraram – sem abandonar seus antigos ramos, em vários casos – para o negócio aquícola.

Tudo isso permitiu uma coloração e uma aliança complexa entre as classes dominantes, cheias de força para fazer-se ouvir pela sociedade e pelos poderes públicos, uma vez que o cultivo de organismos aquáticos está para além da própria economia aquícola.

Não é à toa que muitos editoriais⁴ e reportagens de jornais e revistas⁵ de circulação local, regional ou nacional enaltecem os atributos da aquicultura, referendando a chegada de um presente e, mais ainda, de um futuro promissor e repleto de possibilidades de salvação para o mundo da produção pesqueira, com sua crescente ampliação em termos produtivos e, acima de tudo, monetários.

Ações do governo federal – para ficar somente nessa esfera de poder – e pronunciamentos de parlamentares (senadores, deputados federais e estaduais) incorporam-se e são também o exército de frente no convencimento social e, principalmente, na concretização institucional dos sonhos dos aquicultores, assim como foram da Marinha Brasileira e dos empresários da indústria pesqueira no passado (Ramalho, 2014).

No caso do apoio estatal à atividade, em entrevista ao jornal *Tribuna do Norte* (RN), em 24 de maio de 2007, o presidente da Associação Brasileira dos Criadores de Camarão (ABCC) informou que, ao longo desses últimos anos, o setor foi beneficiado com recursos na ordem de R\$ 374 milhões advindos do poder público, dos quais quase 80% (aproximadamente R\$ 300 milhões) saíram dos cofres do Banco do Nordeste do Brasil (BNB)⁶ para financiar, inclusive, grandes empresas.

Se fizermos uma comparação com o Pronaf B – linha que atende boa parte dos pescadores(as) artesanais com, no máximo, R\$ 2 mil por produtor –, veremos que beneficiar 100.000 trabalhadores(as) pesqueiros artesanais custaria R\$ 200 milhões ao mesmo BNB, ou seja, R\$ 100 milhões a menos do que a

4 Os casos do *Jornal do Commercio* e do *Diário de Pernambuco* – já destacados – são alguns dos exemplos disso.

5 A revista *Veja*, n. 2.040, 26 dez. 2007, publicou uma matéria intitulada “Multiplicação dos peixes”, em que se afirmava: “A criação de peixes e frutos do mar em cativeiro, nas chamadas fazendas aquícolas, salvou o mundo da escassez de pescados nos últimos dez anos”.

6 Fonte: <<http://tribunadonorte.com.br/noticia.php?id=42881>>. Acesso em: 5 mar. 2010.

instituição destinou aos carcinicultores até o ano de 2007. Para atingir os aludidos R\$ 300 milhões, o BNB teria de financiar mais 50.000 pescadores(as), o que representaria, no total, 150.000 profissionais da pesca artesanal, o que seria equivalente – segundo dados do Ministério da Pesca e Aquicultura (2010) – a todos(as) os(as) pescadores(as) cadastrados(as) no Governo Federal em seis estados do Nordeste (Ceará, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe), que juntos chegam a 149.202 profissionais do setor (MPA, 2010).

Soma-se a esse conjunto de afago e sujeição dos poderes públicos a liberação realizada por várias agências e secretarias estaduais de meio ambiente no Nordeste (Adema-SE, CPRH-PE, Idema-RN, Semace-CE) para bens públicos, como se os manguezais fossem privatizados por fazendeiros de camarão (mesmo sem relatórios de impacto ambiental e/ou consultas públicas), desrespeitando uma legislação vigente que define os mangues como áreas de preservação permanente, fato similar ao que aconteceu com a privatização de parte do mar (160 ha) para o cultivo do peixe beijupirá, inclusive por meio de uma relação, segundo os movimentos sociais de pescadores(as), não transparente entre a empresa e a Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca (Seap) do governo federal, em 2008 (Ramalho; Negreiros, 2009).

A Seap – atual Ministério da Pesca e Aquicultura (MAP) – é hoje a instância articuladora no âmbito nacional das ações de fomento à pesca, com especial atenção para a aquicultura. Segundo Valencio e Mendonça (2008), de modo geral,

A política de pesca que vem sendo pensada e implementada a partir da Seap tem seu êxito assentado na utilização de recursos tecnológicos e científicos e uma prática produtiva de alta escala para o mercado global e nacional, e sua formulação e operacionalização se dão por meio do uso do poder institucional por elites empresariais do setor (*Idem*: 111).

Por conta desse largo apoio, muitas vezes ocultado ou minimizado, os empresários aquícolas divulgam os êxitos de seus negócios na área (balança comercial favorável, crescentes vendas etc.) e a necessidade (sempre renovada) de ajuda do poder público, quando também em crise (o atual quadro do camarão)⁷, para que a atividade cresça “em benefício da sociedade como um todo”.

Para ofertar maior legitimidade à ideologia aquícola, unindo-a de uma suposta neutralidade nascida do saber científico, setores da comunidade acadêmica exaltam a importância de apoiar a atividade e a apontam como um processo de evolução natural da pesca, como seu desdobramento em direção ao progresso.

7 Por exemplo, para enfrentarem a crise que atingiu há alguns anos o setor, criadores cearenses de camarão (industriais e produtores) foram agraciados com R\$ 6 milhões do governo do estado do Ceará. (Fonte: <<http://opovo.uol.com.br/opovo/colunas/verticalsa/756514.html>>. Acesso em: 2 abr. 2010.)

Inegavelmente, a pesca é uma atividade extrativista, onde o homem atua apenas na coleta da produção natural. Sendo assim, é a natureza que determina os limites para a exploração dos seus recursos. A ultrapassagem desses limites, de forma continuada, somente será possível com o estabelecimento dos cultivos, a etapa superior da exploração dos recursos vivos aquáticos. *A aquicultura é o caminho da evolução da própria pesca* (Paiva, 2004: 1; grifos nossos).

Ademais, em 1998, a Comissão Nacional Independente sobre os Oceanos (CNIO), formada por estudiosos da área pesqueira, técnicos governamentais e alguns empresários – nenhum representante dos pescadores(as) artesanais participou – produziu um relatório intitulado *O Brasil e o mar no século XXI: relatório aos tomadores de decisão no país*, que continha uma “imparcial” conclusão:

O Brasil, com 7.048 km de costas marítimas, cerca de 15% da água potável do planeta e grandes extensões de terras subaproveitadas, não explora o potencial que a aquicultura representa. Ela é uma resposta para problemas que o País enfrenta, como recuperação das exportações, criação de empregos e geração de renda, e utilização racional de seus recursos ecológicos (CNIO, 1998: 131).

Tal “imparcialidade” do documento traduziu-se ainda mais numa passagem repleta de uma filosofia aquícola para o futuro da humanidade:

Por último, parafraseando o velho ditado chinês, citado na epígrafe deste capítulo, de que “onde houver peixe deve haver água”, pode-se acrescentar: água sim, mas de boa qualidade e em adequada quantidade, para que a multiplicação do peixe se torne o milagre do novo século. O homem “despedaçou” a terra, isto é, dividiu-a em pequenos pedaços, em destroços incapazes de curar a sua fome. Agora, ele terá que juntar esses pedaços e multiplicar sua capacidade de produzir, pela aquicultura (*Idem*: 140).

Além disso, atendendo à demanda da nova onda mercantil, foram abertos cursos em universidades públicas (de graduação⁸ e pós-graduação⁹) para prover – en-

8 Até 1989, só existiam três cursos de Engenharia de Pesca no Brasil: o da UFRPE, fundado em 1971; o da UFC, de 1972; e o da Ufam, que surgiu em 1989. Com o crescimento do mercado, surgiram de 1997 até 2012 mais de quinze cursos de graduação (Unioeste, Uneb, UFRA, UFRB, UFPA, Ufal, Ufersa, UFPI, UFRPE/UAAT, UFS, Uema, Ueap, Unir, Udesc, entre outras). Aqui, não estamos incluindo os cursos que existem nos Institutos Federais de Ensino, Ciências e Tecnologia. (Fonte: Pesquisa feita pelo autor na internet.)

9 No ano de 2000, um dos mais importantes cursos de Engenharia de Pesca do país, o da UFRPE, criou o Programa de Pós-Graduação – Mestrado – voltado para Recursos Pesqueiros e Aquicultura; o doutorado surgiu no último ano. O objetivo do aludido programa concentra-se na aquicultura, como fica claro no próprio texto encontrado no *site* sobre os seus objetivos. Ademais, foi alterado o próprio nome do

tre outras questões – suporte técnico e científico ao setor; situação que se junta aos financiamentos de pesquisas do CNPq (em parceria com o MPA), da Finep e de algumas agências estaduais de fomento à pesquisa. Assim, cada vez mais surgem profissionais treinados para atender às demandas do mercado sem uma formação crítica e plural sobre o tema, vindo o mar, rios, estuários e mangues apenas como simples engenheiros de produção e, assim, ideólogos de um negócio.

Nesse contexto de supremacia do mercado frente à vida, os pescadores e pescadoras artesanais são vistos como entraves à realização do futuro e, no máximo, como meros reprodutores de sua própria subsistência. Ou seja, de acordo com essa visão, eles são sujeitos sociais incapazes de gestar o desenvolvimento de localidades e regiões. A ideologia da subsistência, definidora do que vem a ser pesca artesanal, é assim elaborada pelas elites empresariais, políticos, alguns representantes da academia e técnicos do aparelho estatal, entre os quais o MPA (antiga Seap), como contraponto a uma suposta ideologia do desenvolvimento intrínseca aos cultivos aquáticos e seus empreendimentos econômicos, fato que ganha mais molho com a noção de esgotamento da produção pesqueira extrativista. Na realidade,

Para a Seap, a aquicultura não é uma possibilidade real de apoio do pescador artesanal, mas significa o mecanismo de sua extinção. O governo Lula, na sua primeira gestão, propôs uma política de crédito para o setor pesqueiro incentivando uma progressiva conversão da atividade pesqueira artesanal para a aquicultura em todo o território nacional. Partiu do argumento de que tal política vinha como alternativa aos pescadores artesanais, cujas espécies em que se baseia sua atividade encontram-se, segundo critérios técnicos, sobre-explotadas. Mas cabem divergências quanto aos métodos e às interpretações acerca do que se considera sobre-exploração no contexto da questão ambiental no Brasil. De qualquer modo, a ausência de participação, ou acompanhamento, do pescador artesanal no processo de avaliação perita dos estoques, bem como de consideração perita ao saber tradicional no que concerne ao *status* da pesca ou, numa palavra, de dialogicidade entre tais conhecimentos, é o que inviabiliza que uma alternativa menos radical do que a aquicultura seja proposta como um elo possível entre tradição e modernidade (Valencio; Mendonça, 2008: 112).

Por isso, não é de estranhar que, durante seminário realizado no município de Paulista, litoral norte de Pernambuco, de 18 a 20 de março de 2009,

departamento, que antes era Departamento de Engenharia de Pesca e que agora se chama Departamento de Pesca e Aquicultura (Depaq).

objetivando o desenvolvimento da maricultura em áreas de RESEX e RDS (reservas extrativistas e de desenvolvimento sustentável), um representante da Coordenação Geral de Maricultura – do Ministério da Pesca e Aquicultura – tenha expressado frases emblemáticas, tais como: “quando eu vejo o mar, fico pensando em algo parecido com agricultores sem terra que querem produzir e não podem por terem cercas diante deles” ou “assim como o ser humano evoluiu da coleta para a pesca, ele vai passar da pesca para a aquicultura”.

Essas verdadeiras pérolas da ideologia empresarial aquícola ditas por um representante do MPA revelam três coisas:

1ª) Apresenta o mar, rios e estuários como espaços vazios ou, quando muito, ocupados por pescadores e pescadoras fecundos em práticas atrasadas, incultas e improdutivas. Nesse sentido, tais territórios devem dar espaço a formas superiores de produção e vida, à chegada da modernidade, à aquicultura, a partir das suas privatizações em benefício daqueles sujeitos sociais tidos por modernos. Esse é um olhar que não quer a existência do outro, por vê-lo como empecilho. É uma tese de raiz autoritária, que evidencia uma das formas assumidas pela luta de classes, de supremacia societária. Essa ideia não é nova, apesar de ter hoje mais “sutileza”, pois serviu, no passado, de justificativa para os ingleses expulsarem e exterminarem índios nos EUA:

A agricultura estava para a terra como o cozimento para a carne crua. Converteria natureza em cultura. Terra não cultivada significava homens incultos. E quando os ingleses seiscentistas mudaram-se para Massachusetts, parte de sua argumentação em defesa da ocupação dos territórios indígenas foi que aqueles que por si mesmos não submetiam e cultivavam a terra não tinham direito de impedir que outros o fizessem (Thomas, 2010: 18).

2ª) Esconde a real e importante participação da produção pesqueira artesanal no mundo, no Brasil e em Pernambuco. Por exemplo, no início do século XX, em termos mundiais os produtos advindos do setor artesanal responderam “por mais de 50% do total mundial de capturas e emprega[ram] cerca de 98% dos 51 milhões de pessoas diretamente envolvidas com a coleta e o processamento de recursos marinhos” (Rebouças *et al.*, *idem*: 85). No Brasil, segundo o Ibama (2005), das 1.009.073 toneladas produzidas de pescado, a pesca artesanal representava 51,4% do total da produção (industrial, 23%, e aquicultura, 25,5%), sendo o ramo mais importante e o que menos recebe verbas públicas. No Nordeste, os pescadores(as) artesanais contribuem com 67,1% da produção regional (industrial com 3,6% e aquicultura com 29,3%), que é de 321.689 toneladas; e no

Norte participam com mais de 85% da produção regional. Em Pernambuco, no ano de 2009, a pesca artesanal respondeu por 77% (MPA, 2010).

3ª) No que concerne ao tema do emprego, há 833.505 pessoas trabalhando na pesca artesanal diretamente no Brasil (MPA, *idem*). No que diz respeito à carcinicultura, que é a vertente mais forte da aquicultura no país, algumas pesquisas realizadas *in loco* em Sergipe (Carvalho, 2004) e no Ceará (Ibama-CE, 2005), e outro estudo mais abrangente que aborda vários países (Arana, 1999) – para ficar somente neles –, revelaram ser bem inferior o número de empregos gerados pela carcinicultura, embora o argumento da geração de empregos seja amplamente difundido pela sua entidade de classe (a ABCC) e alguns representantes de governos. Ou seja, para a ABCC e a própria Seap – atual MPA (Ramalho, 2014) –, que partem de um único e questionável estudo (Couto; Sampaio, 2003)¹⁰, são gerados 3,75 empregos diretos e indiretos por hectare em produção (emprego/ha). Contudo, Carvalho (*Idem*) mostrou, ao estudar 13 fazendas de camarão (pequenas, médias e grandes), que esse número não chega a 0,5 emprego/ha. Assim, a autora percebeu que nos empreendimentos pesquisados “a carcinicultura tem gerado poucas oportunidades de emprego, pois, em média, é criado apenas um emprego fixo para cada dois a três hectares produtivos, fato que contribui para a marginalização das comunidades locais” (*Ibidem*: 140). No Ceará, um diagnóstico do Ibama local concluiu:

Para os 150 empreendimentos que estavam em operação – e foram conseguidas informações sobre número de empregados e área do empreendimento –, o número de empregos diretos gerados pela atividade foi de 2.579, com uma área total de 4.266,18 ha – foi gerada uma média de 0,60 emprego/ha (Ibama, 2005: 152).

Como se nota, os dados da pesca artesanal, que se ligam a renda, trabalho, segurança alimentar e desenvolvimento, são omitidos ou descredenciados e os

10 Afirmamos questionável por um fato bastante expressivo. Quando os autores resolveram publicar praticamente o mesmo texto em uma revista científica (*Revista de Economia e Sociologia Rural*), com a participação de mais dois outros acadêmicos (Erica Albuquerque Breno e Ramos Sampaio), o aludido dado (3,75 empregos/ha) foi sumariamente retirado do escrito (Couto *et al.*, 2008), que omite todas as informações relativas ao número de empregos (direto e indireto) gerados por hectare pela carcinicultura, embora esse seja um dos itens do artigo. Parece-me lógico ou possível concluirmos que os pesquisadores não tinham certeza (ou perceberam o erro) do número anteriormente expresso (3,75) no referido artigo, que não foi publicado em nenhuma revista ou livro, preferindo deixá-lo de lado quando de sua publicação numa revista científica. Porém, a ABCC e o MPA preferiram fazer vista grossa a essa questão relevante, e usar politicamente o artigo e seu questionável dado, apesar do aparente receio (ou negação) dos próprios pesquisadores em ratificá-lo.

números da aquicultura empresarial supervalorizados (e em alguns contextos, maquiados), tanto pelos tecnocratas quanto pelo setor empresarial.

Nesse escopo de alianças do capital (setores da academia, poder público, parlamentares, mídia, técnicos, empresários), a produção de um discurso coeso é necessária para que a aquicultura suprima todo tipo de resistência e vença a luta de classes contra as comunidades de pescadores e pescadoras.

Sem isso, o próprio capitalismo – no seu sentido mais absoluto e totalizante – não teria sido edificado e se reproduzido com tanta força sobre as vontades populares. “Por isso as figuras representativas do horizonte social do capital têm de conceituar tudo de uma maneira determinada, e não de outra” (Mészáros, 2009: 10), para que a sua vontade de classe, alma gêmea do mercado, sempre prevaleça.

Além disso, toda essa ideologia aquícola tenta esconder a realidade de seus impactos negativos sobre o meio ambiente e a vida dos pescadores(as) artesanais – aspectos que passaremos a discutir em seguida, tomando como eixo a carcicultura.

Um novo processo sociometabólico e a negação das suas graves mudanças

No livro *O capital*, Karl Marx observou: “parece um paradoxo, por exemplo, considerar o peixe que ainda não foi pescado meio de produção da pesca. Mas até hoje não se inventou a arte de pescar em águas onde não haja peixe” (Marx, 1982: 205)¹¹.

O peixe é, assim, objeto e meio de produção, porque sem ele não existiria pescaria, um tipo particular de trabalho, uma economia pesqueira e uma forma de produção. Os pescados são objetos de trabalho fornecidos pela natureza, mas não são matérias-primas, fato que faz da pesca algo extrativista. Isto é, “o objeto de trabalho só é matéria-prima depois de ter experimentado modificação efetuada pelo trabalho” (*Op. cit.*: 203). Já o meio de trabalho é tudo aquilo que vai mediar a relação do ser humano com a natureza (redes, armadilhas, linhas, barcos) e o objeto de trabalho (pescados).

Por isso, “o que distingue as diferentes épocas econômicas não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz” (*Op. cit.*: 204), que dinâmicas sociometabólicas o feudalismo ou o capitalismo têm, que formas de organização produtiva possuem.

É justamente aí que podemos inserir a questão da aquicultura. Os pescados (camarão, tilápia, salmão e beijupirá, por exemplo) deixam de ser apenas meios de produção e objetos de trabalho e se tornam matérias-primas, “um objeto já filtrado pelo trabalho, um produto do próprio trabalho. É o caso da semente

11 Essa passagem está em nota de rodapé da referida página.

na agricultura” (*Op. cit.*: 206), das pós-larvas de pescados, suas melhorias genéticas, que resultam da ação humana por meio do trabalho, de acordo com a aplicação da ciência e da tecnologia.

A construção e o domínio realizados por essa nova ordem sociometabólica da produção pesqueira inauguraram outra etapa na relação entre os seres humanos e deles com a natureza. Para seu desenvolvimento, além da artificialização da própria natureza – inclusive com a introdução de uma espécie exótica de camarão (*Litopenaeus vannamei*) no país, nos anos de 1990 –, foram necessárias privatizações do meio ambiente para que a produção aquícola conseguisse realizar-se – processo semelhante ao que aconteceu na Inglaterra no século XVIII (Thompson, 1998) e no Brasil no século XX (Moraes, 1999) com a agropecuária. A aquicultura é, apesar dos limites que algumas condições naturais impõem, uma indústria a céu aberto, que concentra capital e meios de trabalho em poucas mãos, exigindo cercamentos (de áreas do mar e do estuário) para referendar sua expansão e seus poderes particulares, e excluir definitivamente, com isso, os ancestrais usuários desses espaços (pescadores e pescadoras) e a condição de bem comum dos ecossistemas pesqueiros.

Esse sociometabolismo busca transformar a natureza em linha de montagem da aquicultura empresarial, edificando uma intensa hierarquia entre capital e trabalho, sempre em benefício do primeiro. Uma das provas disso foi o argumento da Comissão Nacional Independente sobre os Oceanos (CNIO) para sensibilizar os futuros empreendedores sobre as vantagens do negócio:

A agricultura é bidimensional, enquanto a aquicultura é tridimensional, ocupando comprimento, largura e coluna d’água. Isso promove economia de escala, o que significa múltiplas colheitas com menos gastos de recursos materiais e de trabalhadores (CNIO, 1998: 132).

Ademais, questões estéticas e de sabor, propaganda, engenharias de produção e genética, atendimento ágil ao mercado consumidor e às redes varejistas, ritmos produtivos, flexibilidade de gestão e incorporação de renovadas tecnologias dão imenso dinamismo à globalização dos sistemas alimentares (Cavalcanti, 2004), cujos ingredientes – concernentes aos pescados – tentam fazer dos recursos naturais aquáticos “chãos de fábrica” a serviço do mercado e dos processos industriais pós-fordistas.

Tal mediação sociometabólica significa, de um lado, estruturas naturais que governam processos físicos e químicos da natureza e, de outro, formas de organização da produção material e do seu controle decisório, que se apresentam na divisão social do trabalho na sociedade, em épocas distintas, com o objetivo

de se apropriarem das potencialidades do ambiente natural e da produção material da vida. Desse modo, o trabalho e a sua forma de estruturação tornam-se peças-chave na constituição do processo sociometabólico em sua constante e insofismável troca com a natureza.

Metabolismo é uma categoria dialética, processo histórico e movimento, cuja presença é insuprimível na relação da sociedade com a natureza, singular e globalmente.

Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independentemente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do *metabolismo* entre homem e natureza e, portanto, vida humana (Marx, 1983: 50; grifo nosso).

István Mészáros, no livro *Para além do capital*, caracterizou o capitalismo de *ordem de reprodução sociometabólica do capital*, que ganhou proporções devastadoras social e ambientalmente em decorrência de sua produção e consumo incontroláveis em âmbito mundial. Na compreensão de Mészáros, o valor principal do capital é o de sua própria reprodutibilidade, cuja necessidade de ampliação – de caráter totalizante – vem levando aos limites os recursos naturais e as condições da existência humana, nas mais diversas regiões do planeta. O trecho abaixo ilustra esse fenômeno destrutivo social e ambientalmente.

As práticas de produção e distribuição do sistema do capital na agricultura não prometem, para quem quer que seja, um futuro muito bom, por causa do uso irresponsável e muito lucrativo de produtos químicos que se acumulam como venenos residuais no solo, da deterioração das águas subterrâneas, da tremenda interferência nos ciclos do clima global em regiões vitais para o planeta, da exploração e da destruição dos recursos das florestas tropicais etc. Graças à subserviência alienada da ciência e da tecnologia às estratégias do lucrativo *marketing* global, hoje as frutas exóticas estão disponíveis durante o ano inteiro em todas as regiões – é claro, para quem tem dinheiro para comprá-las, não para quem as produz sob o domínio de meia dúzia de corporações transnacionais. Isso acontece contra o pano de fundo de práticas irresponsáveis na produção, que todos nós observamos impotentes. Os custos envolvidos não deixam de colocar em risco – unicamente pela maximização do lucro – as futuras colheitas de batata e safras de arroz. Hoje, o “avanço de métodos de produção” já coloca em risco o escasso alimento básico dos que são compelidos a trabalhar para as “safras

de exportação” e passam fome para manter a saúde de uma economia “globalizada” paralisante (Mészáros, 2002: 255; grifos do autor).

Fenômeno similar explicita-se na aquicultura e nas suas formas de dominação social manifestadas na concentração de capital, na expropriação socioterritorial das comunidades pesqueiras e na exploração intensa e instrumental da natureza, as quais se apresentam no metabolismo *quimificado* dessa atividade com a natureza, contando com o servil e essencial apoio científico para a realização de sua produção em série.

O desenvolvimento da aquicultura tem gerado um consumo acentuado de drogas terapêuticas. Apesar da dificuldade de se obterem dados reais de consumo em muitos países, na Noruega foi comprovado o uso de 50 toneladas de antibióticos só em 1990. Essa quantidade foi aproximadamente o dobro da utilizada pela medicina humana nesse país. (...) O tratamento terapêutico dos organismos de cultivo com drogas resulta na liberação de grandes quantidades de substâncias ativas e de seus metabólitos para dentro do hábitat aquático. Esse fator, em conjunto com os resíduos orgânicos dos peixes e camarões de cultivo, agrava os quadros de poluição. Os antimicrobianos acumulam-se na fauna aquática (peixes e invertebrados) que circundam as fazendas de cultivo e podem chegar a apresentar concentrações acima dos valores aceitáveis dessas substâncias. Por outro lado, essas substâncias podem ser encontradas nos sedimentos marinhos e, dependendo de sua natureza, podem ser metabolizadas ou podem persistir por longos períodos (Arana, 1999: 71).

Acrescenta-se a isso o fantasmagórico discurso dos empresários do setor da carcicultura, de sua instância política e agentes governamentais, que buscam afirmar que a atividade atende aos preceitos da segurança alimentar:

(...) se a fazenda adota o sistema de cultivo intensivo, além de provocar um sério impacto ambiental no ecossistema, o camarão produzido certamente será exportado, gerando, com isso, uma demanda insatisfatória de proteína para a população local. Essa situação é ainda mais agravada pelo fato de as fazendas de camarão retirarem do mar grandes quantidades de peixes pelágicos para serem utilizados como fonte de proteína dos animais cultivados (alimento balanceado à base de farinha de peixe) (Arana, *Idem*: 81).

Voltamos à revista *Veja*, que, mesmo fazendo apologia ao setor (na matéria mencionada na nota 5), concluiu:

Embora representem uma alternativa à pesca predatória, as fazendas aquáticas sacrificam espécies como sardinha, arenque e manjuba, empregadas na produção de rações para alimentar os peixes cultivados. Essas espécies são utilizadas porque têm menor valor no mercado. A diminuição drástica de seus cardumes pode afetar a cadeia alimentar marinha, caso nenhuma alternativa à produção de ração seja encontrada. Hoje, 37% da captura dessas espécies é direcionada à alimentação de animais criados nas fazendas aquáticas. “Até hoje não foi possível desenvolver uma ração que substitua os nutrientes obtidos com esses peixes”, disse à *Veja* Rashid Sumaila, do centro de pesca da Universidade de British Columbia, no Canadá. “Outros animais, como focas e leões-marinhos, também podem ser prejudicados em sua alimentação”, alerta José Vilalon, diretor do departamento de aquicultura do Fundo Mundial para a Natureza (WWF). Espera-se que, num futuro próximo, se encontrem formas de amenizar os danos ambientais causados pelas fazendas marinhas. Afinal, elas já possuem um papel fundamental na produção de alimentos no planeta¹².

Boa parte desses pescados é alvo da pesca artesanal; portanto, o aumento das fazendas aquícolas, além de competir com os pescadores, guarda íntima vinculação com os altos níveis de captura de algumas dessas espécies no mundo e no Brasil.

Um exemplo contundente disso é que, das 141,6 milhões de toneladas de pescados capturados e produzidos no planeta em 2005, 34,4 milhões foram destinadas para usos não alimentares humanos, isto é, voltaram-se, em larga medida, para rações de cães, gatos, pescados (cada vez mais crescente) e outros animais (FAO, 2007). Tudo isso contribui decisivamente para a sobrepesca no globo.

O modelo aquícola vigente provoca um empobrecimento da biodiversidade e a quebra da riqueza de alimentos plurais antes encontrados localmente, que se juntam à qualidade *quimificada* dos pescados monocultivados pelas fazendas, graças aos necessários processos industriais (metabólicos) nelas presentes. Ademais, segundo Luis Vinatea Arana (1999: 87), “podemos mencionar a espetacular disseminação de enfermidades, sobretudo do tipo viral, ocorrida na indústria da carcinicultura marinha”, que atingiu o Brasil, e, como é o caso do salmão cultivado no Chile, que inunda os supermercados e restaurantes brasileiros, existe, segundo pesquisa do Instituto de Química da Unicamp, densa quantidade de antibióticos nesse pescado, podendo levar ao aparecimento de vários tipos de câncer em seres humanos. Segundo matéria de um importante jornal de circulação nacional:

12 Fonte: <http://veja.abril.com.br/261207/p_098.shtml>. Acesso em: 10 set. 2008.

Há dois meses causou polêmica a notícia de que o salmão de criadouros chilenos tinha uma concentração de antibióticos cerca de 350 vezes maior do que a encontrada em peixes de fornecedores noruegueses. Não que o peixe da Noruega esteja livre de drogas, mas os níveis do Chile preocupam quem via os *sushis* feitos com ele como alimentação natural e livre de riscos (*O Globo*, 10 out. 2009).

Caminhando nessa direção, os carcinicultores, no intuito de conservar o camarão na despesca, utilizam o nocivo produto metabissulfito de sódio, procedimento constatado pelos integrantes do Fórum em Defesa da Zona Costeira do Ceará (FDZCC).

Essa substância (que libera um gás que, em contato com o ar, é totalmente tóxico) é jogada no ambiente natural, o que também pode causar a mortalidade de peixes. Do ponto de vista da saúde, o contato com essa substância pode causar doenças alérgicas e respiratórias – já tendo comprovadamente causado a morte de um trabalhador no Ceará (FDZCC, 2009: 41).

Ademais, outros impactos apontaram as fazendas de camarão como suspeitas. Em 1997 houve, nas áreas de influência da carcinicultura do Ceará ao sul da Bahia, grande mortalidade do caranguejo-uçá em razão da disseminação da “doença do caranguejo letárgico” (DCL), decorrente do fungo *Exophiala* (Barboza *et al.*, 2008; Quinamo, 2006; Schaeffer-Novelli *et al.*, 2006), bem como o aparecimento da maré vermelha¹³, que matou mais de 50 toneladas de pescados (peixes, mariscos) no Recôncavo Baiano em 2007¹⁴, e o maior desastre ecológico do Rio Grande do Norte, em julho do mesmo ano (40 toneladas de peixes e crustáceos mortos no rio Potengi)¹⁵.

13 A maré vermelha é um fenômeno de ordem natural, que surge a partir do aumento dos níveis de nutrientes dissolvidos na água do mar, aliando-se a fatores como temperatura, luminosidade e salinidade, o que permite a explosão de algas microscópicas. Seu crescimento excessivo provoca mortalidades de pescados. Ela é, de fato, um fenômeno natural, mas seu aparecimento pode ser estimulado, em larga medida, a partir de intervenções humanas nas dinâmicas ecológicas, com a introdução de resíduos químicos nas águas. Parece ter sido esse o caso do Recôncavo Baiano, visto que essa área concentra muitas propriedades de camarão e esse fenômeno era incomum na localidade.

14 Esse fato foi noticiado pela mídia nacional, como foi o caso da revista *Nordeste* (ano 1, n. 10, abr. 2007), na matéria “O drama dos pescadores baianos”, pp. 42-43.

15 No caso do Rio Grande do Norte, houve comprovação de que uma fazenda de camarão foi a responsável pela mortalidade de pescados no rio Potengi, fato noticiado pelo *Diário de Natal*, em 25 de março de 2010, com a prisão de um biólogo do Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente (Idema), acusado de fraudar relatórios em benefício da empresa de camarão. (Fonte: <http://www.diariodenatal.com.br/2010/03/25/cidades1_o.php>. Acesso em: 1 abr. 2010.)

Acrescentam-se a esse cenário o desmatamento de mangues e a devastação do apicum (sistema associado aos manguezais) nas áreas em que são instalados os viveiros de camarão. Outro aspecto bastante denunciado pelos pescadores e pescadoras, o qual pudemos verificar em nosso trabalho de campo no litoral norte de Pernambuco, é o fato de que, mesmo quando o mangue não é eliminado nas áreas das (ou próximas às) fazendas de camarão, esse ecossistema é afetado de tal modo pelos resíduos químicos provenientes dos criatórios para os rios e águas estuarinas que se constata o desaparecimento de diversas espécies da fauna local (aratus, mariscos, alguns peixes, caranguejo-uçá, ostras etc.), produzindo, com isso, um manguezal escasso de vida. Segundo um pescador da praia de Carne de Vaca, em Goiana (PE), “alguns mangues continuam em pé, mas pobres e sem aquela vida de antes, que era tão cheia de habitantes do mundo dos pescados”.

Como não bastasse, na mesma proporção em que se expandem, os viveiros geram inúmeros bloqueios territoriais à continuidade do trabalho feminino na pesca artesanal, pois são os mangues e estuários os locais seculares de trabalho por excelência da mulher e não o mar. A territorialidade aquícola nega, então, e de maneira sistemática, a permanência de uma territorialidade tradicional construída historicamente pelo saber-fazer das mulheres pescadoras, buscando eliminá-las continuamente, assim como faz com os homens que desenvolvem certos tipos de pescas (caranguejo) nos manguezais.

Para Alier, o que brota dessas empresas camaroneiras resume-se a conflitos:

O conflito entre as camaroneiras e o mangue, atendendo a diferenças culturais, apresenta fisionomia ligeiramente diferente em diversas partes do mundo. Contudo, possui raízes estruturais comuns. Trata-se de um conflito de distribuição ecológica, isto é, um conflito sobre direitos ou títulos ambientais, relacionados com a perda do acesso aos recursos e serviços ambientais, vinculados com a carga de contaminação e a partilha dos perigos ambientais (Alier, 2007: 142).

O presente cenário pode agravar-se ainda mais, pois, segundo o presidente da ABCC, o objetivo é passar dos 16.000 hectares hoje destinados ao cultivo de camarão, para o número de 500 mil hectares em futuro próximo, no Brasil¹⁶.

No que concerne à relação capital e trabalho oriunda dessa expansão, em muitas localidades os pescadores artesanais, antes produtores autônomos, são

16 Fonte: <[http://www.ripa.com.br/index.php?id=814&tx_ttnews\[tt_news\]=2603&tx_ttnews\[backPid\]=1176&cHash=cc9615ad59](http://www.ripa.com.br/index.php?id=814&tx_ttnews[tt_news]=2603&tx_ttnews[backPid]=1176&cHash=cc9615ad59)>. Acesso em: 13 mar. 2010.

convertidos em meros fiscais de gaiolas, de tanques-rede e/ou de viveiros de camarão. De fato, “mais do que fiscal, tem-se, agora, um proletário das águas” (Valencio, 2007: 85), explicitando que, no capitalismo, a exploração de classe vincula-se à da natureza, já que a efetivação de uma não sobreviveria sem a outra.

A própria disseminação de pequenas fazendas de camarão, que responde por 75% do número de empreendimentos e tem apenas 18,8% de área ocupada, surge profundamente subordinada aos marcos de hierarquização presentes no setor (controle do mercado, de insumos, sementes – pós-larvas –, entre outros), reproduzindo a mesma realidade encontrada na agricultura camponesa com a revolução verde, inclusive no que diz respeito ao fato de existir uma aguda concentração de hectares em grandes (53,28%) e médias (27,88%) propriedades de carcinicultura – estas bem capitalizadas (tabela 2).

Brasil	Pequeno: até 10ha		Médio: 11 a 50ha		Grande: de 51 ha em diante		Total	
	Nº de produtores	Área (ha)	Nº de produtores	Área (ha)	Nº de produtores	Área (ha)	Nº de produtores	Área (ha)
Total	678	2.793	177	4.132	50	7.989	905	14.824
Participação relativa	74,92	18,8	19,56	27,88	5,52	53,28	100	100

Fonte: ABCC, Censo 2003.

Mas tudo isso tem sido minimizado ou escondido pela força da ideologia aquícola, seus argumentos, estratégias de poder e amplas alianças societárias (nacionais e internacionais). Evidentemente, as comunidades locais de pescadores e pescadoras e seus movimentos sociais tentam – e muitas vezes conseguem – bloquear o ímpeto sedutor dessa ideologia, especialmente com a construção de Unidades de Conservação (UC) – como as reservas extrativistas (RESEX) e as reservas de desenvolvimento sustentável (RDS) –, nestes últimos anos. Além disso, a Instrução Normativa n. 3, de 16/4/2008, do Ministério do Meio Ambiente, proibiu a expansão e a instalação de viveiros de camarão nos espaços das UCs e em suas zonas de amortecimento, e com isso ofereceu grande suporte para as ações de resistência popular, situação que clarifica o aspecto, muitas vezes, não monolítico do poder público.

Porém, tais questões têm se constituído em respostas localizadas dos movimentos sociais, que poderiam associar-se a outras iniciativas (qualidade ambiental dos alimentos, direitos humanos, aquecimento global, gestão costeira,

democracia, justiça social etc.), alianças mais amplas e edificação de uma ideologia popular mais rebelde, visto que até mesmo as RESEX e RDS já se tornaram alvos privilegiados do canto de sereia da ideologia aquícola, que busca subordinar os planos de manejo dessas UCs ao próprio desenvolvimento da aquícultura capitalista, pelo cultivo de ostras, por exemplo – em Pernambuco e no Rio Grande do Norte –, advindas de laboratórios privados (Ramalho; Nogueiros, 2009).

Sem dúvida, a ideologia aquícola não sobreviveria – como nenhuma outra dominante sobreviveu ao longo da história – se não fosse internalizada pelas pessoas que ela deseja dominar, isto é, se não fosse assimilada por alguns pescadores e pescadoras, seja como algo irreversível em suas vidas independentemente de suas vontades (sentimento de resignação), seja quando se encantam pela voz e os desejos das elites que prometem o progresso (fetichização do futuro).

Mais do que a indústria pesqueira, a aquícultura empresarial (e sua vertente mais poderosa, como é o caso da carcinicultura) precisa, para se recriar plenamente, eliminar a pesca artesanal e suas práticas territoriais, econômicas e ideológicas. Cada pedaço de mangue, de estuário e de mar conquistado pela aquícultura em sua luta de classes significa, na mesma medida, a quebra e o fim da biodiversidade e da sociodiversidade pesqueira, e a constituição de uma vida monocultural concreta e simbolicamente.

E a ideologia aquícola é o paradigma desse devastador processo socioambiental.

Conclusão

Para finalizar, vale retomar algumas questões apresentadas neste texto:

- a) Muito do que se chama de colapso da pesca tem servido de instrumento ideológico dos grandes empreendimentos aquícolas para ganhar apoio social e atrair e legitimar aportes de recursos públicos para a atividade, negando quaisquer outras possibilidades de enfrentar a questão, principalmente a partir de uma política mais abrangente, democrática e sustentável, na qual a pesca artesanal possa ser valorizada como projeto de desenvolvimento regional e local. Repensar e traçar outra direção para a aquícultura é essencial, ou seja, é fundamental afirmá-la e integrá-la às alternativas mais amplas, colocando seu esteio organizativo na produção de base familiar com espécies nativas, respeitando, com isso, a sustentabilidade socioeconômica, a desconcentração de renda, a soberania alimentar e as dinâmicas ecológicas dos ecossistemas locais. A tecnologia a ser empregada no setor e seu crescimento se tornariam objetos de controle popular e social e não mais exclusivos

das vontades privadas e das necessidades do mercado, o que evitaria gerar exclusões socioambientais.

- b) Existem ações e discursos monolíticos unguídos pela ideologia aquícola disseminados pelos projetos de desenvolvimento pesqueiro por intermédio do MPA e do BNB, por exemplo. Seus objetivos e características direcionados à pesca artesanal são, na grande maioria das vezes: (1^o) Criação de uma força de trabalho disponível para a produção da aquicultura empresarial, com a conversão de pescadores(as) em aquicultores ou em trabalhadores das fazendas aquáticas; (2^o) Quando estimulada pelos poderes públicos, a pesca artesanal deve ser transformada, de acordo com a política de territórios da pesca do MPA, numa atividade subordinada à cadeia produtiva da pesca industrial, empresas de pescados e/ou da aquicultura; (3^o – e o mais comum) Negar a continuidade da pesca artesanal, alimentando a “certeza” da inexorabilidade da aquicultura nos “bons” destinos da sociedade.

Referências

- ALIER, Joan Martínez. *O ecologismo dos pobres*. São Paulo, Contexto, 2007.
- ARANA, Luis Vinatea. *Aquicultura e desenvolvimento sustentável: subsídios para a formulação de políticas de desenvolvimento da aquicultura brasileira*. Florianópolis, Editora da UFSC, 2007.
- BARBOZA, Roberta Sá Leitão *et al.* Fui no mangue catar lixo, pegar caranguejo, conversar com o urubu: estudo socioeconômico dos catadores de caranguejo no litoral norte de Pernambuco. *Revista Brasileira de Engenharia de Pesca*, v. 3, n. 2, jul. 2008, pp. 117-134.
- BECK, Ulrich. *O que é globalização?: equívocos do globalismo: respostas à globalização*. São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- BURAWOY, Michael. Por uma sociologia pública. In: BRAGA, Ruy; BURAWOY, Michael (Orgs.). *Por uma sociologia pública*. São Paulo, Alameda, 2009, pp. 15-66.
- CARVALHO, Márcia Eliane Silva. A carcicultura na zona costeira do estado de Sergipe. Dissertação de Mestrado, Geografia, UFS, 2005.
- CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa (Org.). *Globalização, trabalho e meio ambiente*. Recife, Editora daUFPE, 1999.
- COMISSÃO NACIONAL INDEPENDENTE SOBRE OS OCEANOS. *O Brasil e o mar no século XXI: relatório aos tomadores de decisão do País*. Rio de Janeiro: CNIO, 1998.
- COUTO, Êcio; SAMPAIO, Yoni. *Geração de empregos diretos e indiretos na cadeia produtiva do camarão marinho cultivado*. Recife, 2003 (mimeo).

- COUTO, Êcio *et al.* Impactos socioeconômicos do cultivo de camarão marinho em municípios selecionados do Nordeste brasileiro. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, Piracicaba, v. 46, n. 4, out./dez. 2008, pp. 1015-1042.
- DIEGUES, Antonio Carlos. *Ecologia humana e planejamento em áreas costeiras*. São Paulo, Nupaub/USP, 1995.
- DIEGUES, Antonio Carlos. *A pesca construindo sociedades*. São Paulo, Nupaub/USP, 2004.
- FAO. *Planning for aquaculture development*. Roma, FAO, 1989.
- FAO. *Código de conducta para la pesca responsable*. Roma: FAO, 1995.
- FAO. *El estado mundial de la pesca y la acuicultura*. Roma: FAO, 2007.
- FÓRUM EM DEFESA DA ZONA COSTEIRA DO CEARÁ (FDZCC). *Manguezais x carcinicultura: lições aprendidas*. Fortaleza, FDZCC, 2009.
- IBAMA. *Boletim estatístico da pesca marítima e estuarina no Nordeste do Brasil – 2004*. Brasília, Ibama, 2005.
- IBAMA-CE/MMA. *Diagnóstico da atividade de carcinicultura no estado do Ceará*. Fortaleza, Ibama, 2005.
- JAMESON, Fredric. *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 2001.
- LÖWY, Michael. *Ideologia e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 18. ed. São Paulo, Cortez, 2008.
- MARX, Karl. *O capital*. 8. ed. São Paulo, Difel, 1982. l. 1, v. 1.
- MARX, Karl. *O capital*. São Paulo, Abril Cultural, 1983. t. 1, v. 1.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo, Boitempo, 2007.
- MPA. *Boletim estatístico da pesca e aquicultura*. Brasília, MPA, 2010.
- MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. São Paulo, Boitempo, 2009.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Campinas, Editora da Unicamp; São Paulo, Boitempo, 2002.
- PAIVA, Melquíades Pinto. *Administração pesqueira no Brasil*. Rio de Janeiro, Interciência, 2004.
- QUINAMO, Tarcísio. Pesca artesanal e meio ambiente em áreas de manguezais no complexo estuarino-costeiro de Itamaracá, Pernambuco: o caso de Itapissuma. João Pessoa. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Prodepa/UEPB/UFPB, 2006.
- RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto; NEGREIROS, Emílio de Britto. Dinâmicas societárias, ação política e usos territoriais: unidades de conservação e pesca artesanal. In: SILVA, Aldenor Gomes da Silva *et al.* (Orgs.). *Diversificação dos espaços rurais e dinâmicas territoriais*. João Pessoa, Zarinha, 2009, pp. 253-284.
- RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto. Conhecimento patrimonial pesqueiro: um patrimônio societário para a gestão costeira. In: MESSIAS, Arminda Saconi;

- COSTA, Marcos Roberto Nunes (Orgs.). *Gestão integrada de ambientes costeiros e impactos ambientais*. Recife, Unicap, 2009, pp. 141-157.
- RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto. Sentimento de corporação, cultura do trabalho e conhecimento patrimonial pesqueiro: expressões socioculturais da pesca artesanal. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, 43, n. 1, jan/jun, 2012, pp. 8-27
- RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto. Estado, pescadores e desenvolvimento nacional: da reserva naval à aquícola. *Revista Ruris/Unicamp*, Campinas, v. 8, n. 1, 2014, pp. 31-62.
- REBOUÇAS, Gabriel Nunes; FILARDI, Ana Carla Leão; VIEIRA, Paulo Freire. Gestão integrada e participativa da pesca artesanal: potencialidades e conflitos no litoral do estado de Santa Catarina. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, v. 9, n. 2, jul.-dez. 2006, pp. 83-104.
- SCHAEFFER-NOVELLI, Yara; CITRÓN-MORELO, G.; COELHO, José Clemente. Managing shorebird flyways: shrimp aquaculture, shorebird populations and flyway integrity. In: BOERE, G. C.; GALBRAITH, C. A.; STROUD, D. A. (Orgs.). *Waterbirds Around the World: A Global Overview of the Conservation, Management and Research of the World's Waterbird Flyways*. Edinburgh, The Stationary Office, 2006, pp. 812-816.
- SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *Errantes do fim do século*. São Paulo, Unesp, 1999.
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- VALENCIO, Norma. *Pescadores do Rio São Francisco: a produção social da inexistência*. São Carlos, RiMa, 2007.
- VALENCIO, Norma; MENDONÇA, S. A. Teixeira de. O papel da modernidade no rompimento da tradição: as políticas da Seap como dissolução do modo de vida da pesca artesanal. *Boletim do Instituto de Pesca*, São Paulo, v. 34, n. 1, 2008, pp. 107-116.
- WORM, Boris *et al.* Rebuilding Global Fisheries. *Science*, v. 325, 2009, pp. 578-585.

Recebido em: 07/08/2014

Aprovado em: 22/10/2014

Como citar este artigo:

RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto. Ideologia e aquicultura: uma das faces da revolução azul. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 521-544.

Resenha



Por um futuro outro

Thiago Ranniery¹

Resenha do livro:

BUTLER, Judith. *Parting ways: jewishness and the critique of zionism*. Nova York: Columbia University Press, 2012.

Existia, no passado, um funcionário chamado *lembrete*, alcunha que era um eufemismo para cobrador de dívidas: sua tarefa consistia em “lembrar às pessoas o que elas gostariam de ter esquecido” (Burke, 2000: 89). Talvez, de modo profundamente ambivalente, quem sabe pesaroso, as recentes investidas militares de Israel à Faixa de Gaza sirvam como um destes lembretes da história: é sob o signo da urgência que subsiste a questão palestina, a qual parte considerável da comunidade internacional gostaria, de fato, de ter esquecido. Este, que tem sido um tema de debate corrente, retorna para o centro do palco da política mundial sempre que o sangue palestino ou israelense é derramado. Todavia, alguma coisa mudou nos últimos anos, particularmente após os conflitos entre forças desproporcionais. Tornou-se difícil falar de “dois lados” em um conflito que envolve a investida de uma força militar estatal contra uma maioria de civis desarmados. Uma desproporcionalidade que cobra as dívidas para com um povo, à espera por quase 70 anos do cumprimento de uma resolução da Organização das Nações Unidas que permita o retorno às suas terras. O desequilíbrio cada vez maior de forças não é o único motivo pelo qual a balança pende a favor do povo palestino diante de imagens da guerra difundidas pela televisão.

1 Programa de Pós-Graduação em Educação (ProPEd) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) - Rio de Janeiro - Brasil - t.ranniery@gmail.com

A sociedade civil palestina se fez ouvir com mais força, especialmente por meio de protestos não violentos, como se vê nas produções cinematográficas *Bil'in My Love* e *5 Broken Cameras*, mas sobretudo na chamada para uma campanha internacional contra Israel, lançada em 2005, intitulada *Boycott, Divestment and Sanctions*. Inspirada nos modelos de boicote à África do Sul durante o *apartheid*, o movimento BDS, como é conhecido, recebeu apoio de nomes influentes da política e da comunidade acadêmica, incluindo Desmond Tutu, Nelson Mandela, Angela Davis e Alice Walker. Em sua amplitude, também atraiu apoio de um número crescente de ativistas judeus contra a violência do Estado israelense, incluindo grupos como *Jewish for Peace* e nomes como Naomi Klein e Judith Butler. Uma recente publicação espanhola, organizada por Luz Gomez, *BDS por Palestina*, compilou textos que explicam as ações de BDS contra Israel, inclusive com um capítulo de Judith Butler (2014), originalmente uma conferência realizada no *Brooklyn College* e publicada pelo jornal *The Nation*. A legitimidade crescente do BDS é um sintoma de mudanças oportunas na questão palestina que também revela o quanto ela se tornou uma questão judaica.

O fato de o nome de Judith Butler voltar a circular, especialmente nas redes sociais, em tom quase sempre sensacionalista, como a “filósofa judia declarada como inimiga do Estado de Israel”, pareceu-me um considerável motivo para retornar a *Parting Ways: jewishness and the Critique of Zionism*. Com que sentido? A pergunta lembra outra: “que há de *queer* nos estudos *queer* hoje?”. Essa questão foi o título de um editorial de David Eng, Jack Halberstam e José Muñoz (2005) para a revista *Social Text*, e fornece elementos para afiançar a contemporaneidade dos estudos *queer* desde que reorientem a atenção crítica para o significado da democracia e da liberdade entre economias políticas, geopolíticas da guerra e do terror e manifestações nacionais de hierarquias baseadas em sexo, raça e gênero. Para a minha geração, que tem mais ou menos a mesma idade da primeira edição de *Gender Trouble*, de 1990 – um de seus mais conhecidos livros no Brasil –, o nome de Butler evoca de pronto uma mudança de orientação do pensamento: a “catedral *queer*” (Sutherland, 2014). Lançado em 2012, sem tradução para o português, *Parting ways* surge como um convite para sobrepor as figuras de uma autora explicitamente associada aos estudos *queer*. Nem obra, nem autora são mônadas fechadas, e as circunscrições excessivas inibem os deslocamentos que farão com que os mesmos conceitos possam polinizar territórios outros. O que faz também com que me ressinta da acentuada artificialidade do gênero da resenha. Explícito, assim, que se trata, antes, de uma leitura, não a única, nem a última possível e, senão obrigatoriamente interessante, ao menos deliberadamente interessada.

Mais de sessenta anos atrás, um movimento semelhante à adoção intelectual da comunidade internacional ao BDS ocorreu na opinião pública. Em 1960, até o final da guerra de independência da Argélia, 121 escritores, artistas e intelectuais franceses, incluindo Maurice Blanchot, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Guy Debord e André Breton, assinaram um manifesto em favor da causa argelina e do direito de insubordinação militar. O manifesto objetivava tornar pública a crescente resistência à guerra declarada pela França, na tentativa de conferir legitimidade a ações que foram consideradas ilegais pelo Estado francês, como a deserção do Exército e a assistência material ao movimento nacionalista argelino. A mais visível de uma longa série de denúncias públicas – incluindo, em 1958, a publicação do relato de Henri Alleg sobre a tortura e, em 1960, o julgamento de apoiantes da Frente Nacional de Libertação da Argélia – foi a Declaração sobre o Direito de Insubordinação na Guerra da Argélia. Conhecido como o “Manifesto dos 121”, este documento deu voz aos cidadãos franceses que se recusavam a cumprir com uma guerra colonial travada em seu nome. Para tomar de empréstimo a expressão do filósofo francês Jacques Rancière, estes eram cidadãos franceses desidentificados com o Estado nacional.

Em um artigo intitulado *The cause of the Other*, Rancière (1998) desenvolve o conceito de desidentificação em relação a um evento que ocorreu um ano após a publicação do Manifesto. 17 de outubro de 1961 marca o massacre, no centro de Paris, de cerca de 200 civis argelinos que protestavam contra um toque de recolher racista. Em seu relato, essa data traça um momento de desidentificação com um Estado que pretendia agir em nome dos franceses. Primeiro passo para o que chama de subjetivação política, desidentificação é uma recusa a identificar-se com um certo “eu” – neste caso, o cidadão francês definido pelo Estado-nação em oposição a seus súditos coloniais. Igualmente significativos são os passos seguintes do processo de subjetivação política: a relação com um outro que constitui a comunidade definido por um certo “mal” e uma identificação impossível com esse outro. Subjetivação política exige, portanto, uma desidentificação e uma identificação impossível, uma recusa de um “si mesmo” e a adoção da causa do outro, que permanece, no entanto, inapreensível. E se presumo que este movimento afina-se ao desidentificar-se, no sentido proposto por Muñoz (1999), em outro contexto, é porque tal exercício envolve atravessar um terreno perigoso, fazer e romper alianças e redefinir significados e sensibilidades.

Parting Ways começa com esse movimento de responder a uma pergunta já formulada por Butler (2003: 21), de modo bem mais sucinto, em um ensaio para a *London Review of Books*: “O que estamos a fazer com os judeus que se

desidentificam com Israel ou, pelo menos, com o Estado de Israel?”². O livro constitui uma expressão da desidentificação de Butler com o Estado de Israel. Logicamente, é muito mais do que isso: é uma leitura rigorosa de filósofos judeus como Emmanuel Levinas, Walter Benjamin e Hannah Arendt; um compromisso generoso com os escritos de Edward Said, Primo Levi e Mahmoud Darwish sobre o conflito entre Israel e Palestina; e uma demonstração notável das formas pelas quais a filosofia nos permite apreender o presente da Palestina e de Israel e imaginar seu futuro de outras maneiras. Uma citação de Foucault (1980: 39) pode ser ilustrativa desse movimento da escrita de Butler: “Tento provocar uma interferência entre nossa realidade e o que sabemos de nossa história passada. Se sou bem-sucedido, essa interferência produzirá efeitos reais sobre nossa história presente. (...) Espero que a verdade de meus livros esteja no futuro”. Butler emoldura, assim, leituras cuidadosas de textos filosóficos, políticos e poéticos, fazendo-os servir à sua própria relação com o sionismo. Questionando qualquer possibilidade de circunscrição em um registro teórico disciplinar específico, outro tipo de investigação fascina: aquela que questiona as bases sobre as quais certos tipos de direitos de legitimidade acadêmica são mantidos e insiste em caracterizar a operação crítica como algo que emerge dos espaços intersticiais. Um trabalho que reproduz e altera referências, no qual esses sequestros intelectuais não perdem de vista uma intersecção incomensurável entre a política e a ética.

Como outros intelectuais que denunciaram o tratamento dado aos palestinos por Israel, Butler se sente compelida a fazer uma réplica pública a um Estado que diz falar em seu nome. Essa não é sua primeira incursão na questão, embora seja seu primeiro livro inteiramente dedicado ao tema. Com base em mais de uma década de reflexão sobre a violência de Estado, *Parting Ways* segue as publicações *Precarious Life* e *Frames of war*, bem como as muitas entrevistas e ensaios que se ocupam da difícil tarefa de criticar ações do Estado israelense – uma tarefa que tem provocado a acusação de antissemitismo ou de auto-ódio³. Conhecida por seu trabalho sobre gênero, Butler tem aplicado o mesmo rigor filosófico que se fez tão presente em seus escritos sobre feminismo a outros problemas políticos, ainda que não inteiramente deslocados das questões de gênero e sexualidade⁴. Questionada pelo cineasta israelense Udi Aloni sobre

2 As traduções apresentadas neste texto são de minha autoria. Informo, entretanto, que os trechos de poemas foram mantidos no idioma original.

3 Conferir, por exemplo, como suas críticas ao *Hamas* e ao *Hezbollah* se tornaram um exemplo desta acusação, em Butler (2012).

4 Conferir, a título de exemplo, além do notável trabalho de Puar (2007), Ritchie (2011) e Seguer (2014).

a conexão entre seus primeiros escritos e seus trabalhos mais recentes, Butler (2011: 209) insiste que “*queer* é sobre o intercruzamento de minorias, nunca foi sobre uma política de identidade”. Ao falar de movimentos judaicos que protestam contra Israel: “que é como judeus que eles [esses movimentos] afirmam sua desidentificação com esta política, que buscam ampliar a distância entre o Estado de Israel e o povo judeu a fim de produzir uma visão alternativa de futuro” (Butler, 2003: 20). O fio que liga o seu trabalho sobre gênero com seus últimos é uma resistência crítica a todas as formas de “policiamento de comunidade” (Butler, 2011: 210), seja qual for.

Parting Ways não é, todavia, apenas uma crítica ao sionismo. É também um projeto, esbarrando em outra expressão de Munõz (2010), de futuridade *queer*. Suas leituras voltam-se à formulação de uma concepção não identitária, mas relacional de judaísmo para pavimentar o caminho da coabitação – conceito que toma emprestado de Hannah Arendt – em um Estado Israel-Palestina aberto a todos os seus habitantes, a despeito da etnia, raça ou credo. Para tanto, inspira-se na obra de escritores que refletem sobre a condição da diáspora do judaísmo, posto que, segundo Butler, esta tradição alternativa, coloca o outro no coração do judaísmo:

judaísmo pode e deve ser entendido como um projeto anti-identitário, na medida em que podemos até dizer que ser um judeu implica assumir uma relação ética com o não judeu, e isso decorre da condição diaspórica do judaísmo, na qual viver em um mundo socialmente plural em condições de igualdade continua a ser um ideal ético e político (Butler, 2012: 117).

Judaísmo, em sua perspectiva, é uma existência diante e com o outro, e essa história da alteridade oferece uma oportunidade “para a teorização da coabitação e do binacionalismo” (Butler, 2012: 7). Como Arendt já havia feito antes, Butler tenta repensar o judaísmo como separado de soberania do Estado e do projeto violento de colonialismo perpetrado por Israel. Mas também afasta o seu trabalho de uma crítica exclusivamente judaica do Estado nacional israelense, reivindicando, antes, uma ética interceptada pelo outro. Aplicando esta conceituação em sua própria escrita, Butler se esforça para envolver dois pensadores não judeus que, de forma significativa, atravessam a composição de *Parting Ways*: Edward Said e Mahmoud Darwish. O começo do livro coloca-se sob a égide da obra tardia de Said, especialmente *Freud and the Non-European* e *Reflections on Exile*, que retoma as diásporas palestina e judaica a fim de conceituar a comunidade política Palestina-Israel. Said permite a Butler uma maneira de propor a utilidade política e ética da analogia: longe de fazer entrar em

colapso essas histórias de deslocamento, aparentemente conflitantes, permitem pensar o exílio judaico e palestino juntos. Um movimento que torna possível traçar uma concepção ética da política em que a alteridade é constitutiva de quem se é. Butler, claro, está ciente das armadilhas da comparação: afinal, como fazer confluír o sofrimento dos judeus, sintetizado no Holocausto, com os males relativamente menores do exílio palestino?

No entanto, é a partir do ponto de vista do sofrimento judaico que a autora faz ecoar um apelo de justiça para com os palestinos. Quando adverte contra a traição do sofrimento judeu perpetrada pela violência do Estado de Israel, Butler está em busca de uma memória multidirecional, para usar a terminologia de Michael Rothberg (2009), da diáspora judaica e palestina. Em vez de confrontar o Holocausto com o despejo forçado, em 1948, de setecentos mil palestinos expulsos de suas casas, um evento conhecido em árabe como “a Catástrofe”, a *al-Nakba*, sua pergunta é “se a Shoah e seu sofrimento podem contribuir para um quadro ético e político em um presente que fale contra a violência sancionada pelo Estado” (Butler, 2012: 197). Mantendo um cuidado de distinguir entre os termos hebraico e árabe para catástrofe, *Shoah* e *Nakba*, que designam eventos históricos distintos, Butler insiste em uma produtiva fertilização cruzada da memória, sugerindo que há lições a serem aprendidas por cada um com a história do outro. Certamente, antes que pese a acusação de romantismo, Butler indica que a esperança na conversão do ódio em amor é um modelo equivocado de projeto político. Porém, a despeito das formas éticas e políticas por meio das quais o como viver junto – pergunta tema de um dos últimos cursos de Roland Barthes (2003) – é constituído, nenhuma dessas formas, quaisquer que sejam, oferece licença para recorrer à expulsão e ao genocídio, mesmo aquelas marcadas por explícito antagonismo.

Os capítulos conclusivos de *Parting ways* articulam mais claramente a posição de Butler, separando-a das posições do Estado de Israel, que chega a chamar de formas miseráveis de binacionalismo, exercidas através de diferentes formas de despossessão dos palestinos. Nessa altura, a autora se aproxima mais claramente da formulação de um projeto político específico. Com seu uso do termo binacionalismo e sua invocação de Said em nome da solução de um Estado Israel-Palestina, imagina se tal projeto seria semelhante ao Estado desenhado por Martin Buber e Hannah Arendt, um Estado a proteger qualquer um, independentemente de pertença religiosa ou étnica. Um Estado binacional é necessário porque já existem duas nações presentes no mesmo território, produzindo um argumento pragmático ou, em suas palavras, “descritivo”, familiar aos defensores de que a solução reside na proposição de um Estado. As reivindicações

políticas do sionismo são irrealizáveis em virtude dessa coexistência e, como consequência, Israel “deve continuamente buscar a encobrir a lacuna que existe permanentemente entre a sua pretensão de ser um Estado judeu e de sua luta para manter a vantagem demográfica, porque não é um Estado judeu” (Butler, 2012: 213). Para Butler, a pretensão de definir um Estado como judeu com a correlata exclusão de outras identidades étnico-religiosas, é inaceitável. Sua principal objeção a tal definição vem da normatividade embutida nela: “nenhuma política democrática tem o direito de assegurar vantagem demográfica para qualquer grupo étnico ou religioso em particular” (Butler, 2012: 210).

Se a conclusão de Butler explicita as posições políticas tomadas ao longo de suas leituras, *Parting ways* acaba de um modo muito menos incisivo: o da análise literária. Butler aproxima-se da poesia, em uma tentativa de imaginar a coabitação, justapondo a pergunta que orienta suas leituras – “o que Israel faz ou é sem a despossessão em andamento dos palestinos?” (Butler, 2012: 214) – com o refrão de um poema de Darwish - “*what shall we do without exile?*”. Existe uma provocação nesta justaposição: se os palestinos são constituídos pelo exílio – que é, como disse Said em seus escritos, uma condição judaica – Israel é definido pela despossessão palestina, mais do que pelo exílio judaico. A Palestina já é parte integrante de Israel, o que é necessário é uma revisão completa das formas em que este binacionalismo miserável acontece. Butler desenvolve esse tópico através de sua leitura do poema de Darwish⁵, que, segundo ela, implica “que este terrível enlace tem que se tornar outra coisa e que as formas de exílio constituem uma espécie de sinal para o futuro” (Butler, 2012: 217). Para Butler, o verso de Darwish - *There’s nothing left of me but you, and nothing left of you / but me (...)* – evidencia que a aliança é possível no exílio. Vida e morte continuam, dirão alguns, mais urgentes para a questão palestina que a poesia e a análise literária. Todavia, Butler invoca essa poética do exílio como uma forma de imaginar o futuro – uma tarefa importante para ser deixada apenas à profissionalidade dos políticos.

Essa conclusão pode parecer mais pessimista, mas a pergunta – o que Israel faz ou é sem a despossessão em andamento dos palestinos? – não é apenas uma

5 Mahmoud Darwish (1941-2008) é considerado o poeta da resistência palestina. Nascido em Al Birweh, Galileia, Darwish conviveu com o exílio por quase trinta anos em países com Líbano, Rússia e França, até seu retorno a Israel em 1996, quando se estabeleceu em Ramallah, na Cisjordânia. O poeta foi preso por seu ativismo político, que incluía recitar publicamente poesia em vilarejos em Israel. Foi também um dos fundadores da Organização para a Libertação Palestina, sendo responsável pela editoração do jornal e pela coordenação do centro de pesquisas do grupo até sua saída em 1993 em virtude de sua oposição à assinatura do Acordo de Oslo.

observação negativa de como Israel está ligado aos palestinos e não é nada sem a sua desposseção. É também uma tentativa de indicar o que pode acontecer com Israel se não for definido pela desposseção dos palestinos. No coração da assimetria entre um Estado diante das suas margens constitutivas – para retomar a coletânea organizada por Veena Das e Deborah Poole (2004) – e a relação que Butler estabelece com isso, faz todo sentido retornar à concepção de subjetivação política de Rancière: desidentificação com um Estado que alega agir em seu nome, identificação impossível com aqueles que são por ele violentados. Butler, como judia, desidentifica-se com o Estado, que atua em seu nome, e se identifica, impossivelmente, com os palestinos. Tal movimento, caso seja possível distendê-lo, pode ser desdobrado para tornar o *queer* também uma identificação impossível, em que qualquer fechamento de sentido apresenta um risco para seu revigorante movimento. Quando ameaça converter-se em estagnação, o abalo do presente e a imaginação do futuro provocados por *Parting Ways* engendram um horizonte que permite passar pelo crivo da História a presumida significação de Butler. Parece-me oportuno ler esse livro, nem que seja para escová-lo a contrapelo. O desafio: como abrir linhas para os sentidos com os quais Butler e o *queer* têm sido articulados? Como não personificá-los, fazendo dela um megassujeito e do *queer* um megaprojeto?

Contando com estrutura e expressão excepcionalmente claras, assim como riqueza de sintaxe e linguagem, o texto de Butler sugere que a autora tem feito um esforço significativo para fornecer uma perspectiva inovadora em um debate fervoroso, especialmente para aqueles que a criticaram por sua incapacidade de expressar-se de forma suficientemente clara. A Guerra da Argélia terminou, em grande parte, porque um número crescente de cidadãos franceses se recusou a permitir que o Estado prosseguisse a matar argelinos em seu nome. Paraphrasing Butler: como podemos tirar lições de um conjunto de condições históricas para entender o outro? Na força de ouvir a advertência do que esse lembrete da História pode significar entre nós, que éticas, que políticas e que memórias podem ser agenciadas a partir dessa relação com o Outro? A crítica *queer* pode imaginar futuros que digam não à normatividade, como pergunta Halberstam (2010)? Na esteira de mais um confronto desproporcional em que civis são as principais vidas destituídas de existência, é urgente ouvir que continua a haver resistência judaica às políticas do Estado de Israel, pois há esperança que essa desidentificação possa preparar o terreno para a coabitação. Exercitar traduções desse exercício em outras arenas geográficas e culturais pode ser nossa tarefa premente de habitar um futuro outro. E se este é um projeto irreal, convém lembrar o que Butler colocou de modo eloquente em outro lugar:

A promessa crítica da fantasia, quando e onde ela existe, é desafiar os limites contingentes do que será ou não designado como realidade. Fantasia é o que permite a nós mesmos e aos outros se imaginar de outro modo; é o que estabelece o possível no excesso do real; a fantasia aponta para outro lugar, e quando o corporifica, converte o familiar neste outro lugar (Butler, 2004: 29).

Referências

- BARTHES, Roland. *Como viver junto*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.
- BUTLER, Judith. Conferencia sobre el BDS en Brooklyn College. In: GOMEZ, Luz. (org). *BDS por Palestina*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2014, pp. 229-245.
- BUTLER, Judith. Judith Butler responds to attack: 'I affirm a Judaism that is not associated with state violence'. *Mondoweiss*, 27 ago. 2012. Disponível em: <<http://mondoweiss.net/2012/08/judith-butler-responds-to-attack-i-affirm-a-judaism-that-is-not-associated-with-state-violence>>. Acesso em: out. 2015.
- BUTLER, Judith. No, it's not anti-semitic. *London Review of Books*. Londres, v. 25, n. 16, ago. 2003, pp. 19-21.
- BUTLER, Judith. *Undoing gender*. Nova York: Routledge, 2004.
- BUTLER, Judith. There are some muffins there if you want... a conversation on queerness, Precariousness, Binationalism, and BDS. In: ALONI, Udi. (Org). *What does a Jew Want?: on binationalism and other spectres*. Nova York, Columbia University Press, 2011, p. 204-227.
- DAS, Veena; STOOLE, Deborah. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.
- ENG, David; HALBERSTAM, Judith; MUÑOZ, José Esteban. What's Queer about Queer Studies Now?. *Social Text*, v. 23, n. 3-4, pp. 1-17, 2005.
- FOUCAULT, Michel. Foucault étudie la raison d'État. In: *Dits et Écrits III*. Paris, Gallimard, 1980, pp. 37-41
- HALBERSTAM, Judith. *The queer art of failure*. Durham, Duke University Press, 2011.
- MUÑOZ, José Esteban. *Disidentifications: queers of color and the Performance of Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- MUÑOZ, José Esteban. *Cruising Utopia*. Nova York, New York University Press, 2009.
- PUAR, Jasbir. *Terrorists assemblages*. Duke, Duke University Press, 2007.

- RANCIÈRE, Jacques. The cause of the other. *Parallax*. Londres, Routledge, v. 4, n. 2, abr./jun. 1998, pp. 25-34.
- RITCHIE, Jason. *Queer checkpoints: sexuality, survival and the paradoxes of sovereignty in Israel-Palestine*. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de Illinois-Urbana, Illinois, 2010.
- ROTHBERG, Michael. *Multidirectional memory: remembering of the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford, Stanford of University Press, 2009.
- SEGUER, Lucía. De la normatividad queer en la construcción de la nación a la resistencia política queer: un debate en la relación Israel-Palestina. *Universitas Humanística*, v. 78, jul./dez. 2014, pp. 261-280.
- SUTHERLAND, Juan Pablo. Os efeitos políticos-culturais da tradução do queer na América Latina. *Periódicus*. Salvador, Grupo de Pesquisa CUS – Cultura e Sexualidade, Universidade Federal da Bahia, v. 1, n. 1, maio/out. 2014.

Recebido em: 20/10/2014

Aceito em: 20/11/2014

Como citar esta resenha:

- RANNIERY, Thiago. Por um futuro outro. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 547-556.

Normas para o envio de originais:

Artigos – em arquivo Word, com no máximo 25 páginas em letra Times New Roman 12, espaço 1,5, acompanhados de resumo (no máximo sete linhas) e abstract, palavras-chave (no máximo cinco) e título, ambos em português e inglês; Os títulos de livros e revistas mencionados no corpo do texto devem vir em itálico, assim como as palavras estrangeiras e eventuais ênfases do/a autor/a.

Resenhas – Serão aceitas resenhas de livros publicados no Brasil, no máximo, há dois anos e no exterior, no máximo, há três anos.

Os textos deverão vir com uma folha de rosto, informando: nome do/a autor/a, filiação institucional, telefone e email. O nome do/a autor/a não deverá constar no corpo do texto, garantindo o anonimato do processo de avaliação e seleção. Em casos de textos com imagens e/ou figuras devem ser enviadas em formatos jpeg. A responsabilidade pelos direitos autorais de reprodução ficará a cargo do/a autor/a.

Dossiês – A organização dos Dossiês se inicia com o Comitê Editorial definindo a temática a ser abordada na sessão Dossiê e o convite de um/a pesquisador(a)/professor(a) responsável por coordená-la. Dessa maneira, a partir das normas gerais para a sessão Dossiê – número de cinco artigos, todos originais, avaliados por pares - o coordenador tem liberdade para definir sua composição e redigir a apresentação.

Apresentação da Filiação Institucional - Na folha de rosto, o/a autor/a deverá informar seu vínculo institucional seguindo o modelo da revista: nome da universidade ou instituto de pesquisa por extenso e, entre parêntesis, sua sigla, traço, cidade da instituição, país, e-mail. Exemplo: Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) - São Carlos - Brasil - xxxxx@ufscar.br

Indicação do Financiamento da Pesquisa - Caso se trate de resultado de pesquisa financiada adicionar curta nota de rodapé - a partir do título - indicando o financiamento segundo as regras do/a financiador/a.

Notas de Rodapé - Numeradas consecutivamente ao final de cada página, incluindo apenas comentários. Os/as autores/as devem ser destacados no corpo

do texto, seguindo a seguinte orientação: sobrenome do autor, ano da obra, dois pontos, página (Butler, 2003: 25). Obras publicadas no mesmo ano devem ser diferenciadas pelas letras do alfabeto (1988a – 1988b).

Referências Bibliográficas - As referências bibliográficas devem ser citadas ao final do artigo (resenha, documento, entrevista), obedecendo os seguintes critérios:

LIVRO – sobrenome do autor, nome do autor. Título do livro (itálico). Local de publicação, editora, data, páginas. [BECKER, Howard. *Outsiders*- Estudos de Sociologia do Desvio. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008 (1963)].

CAPÍTULO DE LIVRO – sobrenome do autor, nome do autor. Título do capítulo (sem aspas). In: sobrenome do autor, nome do autor. Título do livro (itálico). Local de publicação, editora, data, páginas. [HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan. (Orgs.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo, Editora UNESP, 1999, pp. 503-552.]

ARTIGOS EM REVISTAS – sobrenome do autor, nome do autor. Título do artigo (sem aspas). Nome da revista (itálico). Local de publicação, volume (v.), número (n.) ano, páginas. [SILVA, Maria Aparecida de Moraes. A cultura na esteira do tempo. *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, v. 15, n. 3, Julho 2001, pp. 102-112.]

DISSERTAÇÃO E TESES – sobrenome do autor, nome do autor. Título da dissertação ou tese (sem itálico). Disciplina, Universidade, data. [BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. A Pedagogia do Sexo em O Ateneu: o dispositivo de sexualidade no internato da “fina flor da mocidade brasileira”. Dissertação de mestrado, Sociologia, UFSCar, 2009.]

E-mail da Revista para Envio de Originais: revcontemporanea@gmail.com

Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar está online, no sistema Open Journal, no endereço: www.contemporanea.ufscar.br

Procedimentos de Avaliação:

Os trabalhos são apreciados pelo Comitê Editorial, o qual encaminha as peças para consultores *ad hoc*. Quando há pareceres contraditórios o desempate resulta da submissão do artigo a um/a novo/a parecerista.

Não são aceitos trabalhos já publicados, mas são publicadas traduções de textos teóricos relevantes, a partir da seleção e indicação do Comitê Editorial.

O conteúdo dos trabalhos assinados é da exclusiva responsabilidade dos/as autores/as, assim como a seleção de descritores (palavras-chave).

Versão eletrônica disponível em www.contemporanea.ufscar.br

Revisão:

Gabriel Kolyniak
Tamires Bonani

Diagramação:

Casa de Ideias
www.casadeideias.art.br

Projeto Gráfico e Capa:

Diagrama Editorial
www.diagramaeditorial.com.br

