



SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA – SBS

Vol 03, No. 06 | Jul./Dez./2015

SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA - DIRETORIA (GESTÃO 2015-2017)

Presidente

Carlos Benedito Martins, UnB

1º Vice Presidente

Maria Lígia Barbosa, UFRJ

2º Vice Presidente

Jacob Lima, UFSCarlos

Secretário Geral

Emil Albert Sobottka, PUC-RS

Tesoureiro

Jordão Horta Nunes, UFGO

1º Secretário

Márcia Lima, USP

2º Secretário

Iracema Brandão Guimarães, UFBA

Diretores

Adriano Premebida, FADB

Eliane Veras Soares, UFPE

Claudio Santiago Dias Junior, UFMG

Mariana Miggiolaro Chaguri, Unicamp

Alex Niche Teixeira, UFRGS

Conselho Fiscal

Danyelle Nilin Gonçalves, UFC

Carlos Eduardo Sell, UFSC

Simone Meucci, UFPR

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA – SBS

Coordenação Editorial

Carlos Benedito Martins, UnB

Editores

Rogério Proença Leite, UFS

Cynthia Hamlin, UFPE

Sergio B. F. Tavoraro

Comissão Editorial

Irllys Barreira, UFC

Celi Scalon, UFRJ

Emil Sobottka, PUC-RS

Renato Sérgio de Lima, FBSP

Tom Dwyer, UNICAMP

Conselho Editorial

Abdelafid Hamouch, Universidade de Lille

Ana Luisa Fayet Sallas, Universidade Federal do Paraná

André Pereira Botelho, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Arturo Morato, Universidad de Barcelona

Carlos Fortuna, Universidade de Coimbra

Cesar Barreira, Universidade Federal do Ceará

Charles C. Lemert, Yale University

Gabriel Cohn, Universidade de São Paulo

Jacob Lima, Universidade Federal de São Carlos

Jorge Ventura, Universidade Federal de Pernambuco

José Machado Pais, Instituto de Ciências Sociais da

Universidade de Lisboa

José Vicente Tavares, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

José Ricardo Ramalho, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Lúcio Oliver Costilla, Universidad Nacional Autónoma de México

Marcos César Alvarez, Universidade de São Paulo

Margaret Archer, University of Warwick

Maria Stela Grossi, Universidade de Brasília

Michel Burawoy, Berkeley University

Paulo Neves, Universidade Federal de Sergipe

Renan Springer de Freitas, Universidade Federal de Minas Gerais

Sérgio Adorno, Universidade de São Paulo

Secretária de Editoria: Deborah Dorenski

Revisão: Andréia Silva Araújo

Diagramação: Adilma Menezes

Capa e web: Allan Veiga Rafael

Ficha Catalográfica elaborada pela UFS

RSB: Revista Brasileira de Sociologia / Sociedade Brasileira de
Sociologia - SBS. – Vol. 03, n. 06 (jul./dez. 2015)- . – Sergipe:
SBS, 2013-

Semestral

ISSN 2317-8507 (impresso)

ISSN 2318-0544 (Eletrônico)

1. Sociologia – Periódicos. I. Sociedade Brasileira de
Sociologia

CDU 316(051)

SUMÁRIO

05	Editorial Carlos Benedito Martins
11	A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a religião e o Brasil no contexto moderno-global Carlos Eduardo Sell
47	O reencantamento científico do mundo e suas direções Alan Delazeri Mocellim
73	Nas sociologias da literatura de Pierre Bourdieu e Raymond Williams, que espaço há para a análise do objeto artístico? Rosano Freire
93	Públicos de cinemas em foco: interações, sociabilidades e os significados do estar lá, vendo e sendo visto Bianca Salles Pires
117	Rendimento escolar e seus determinantes sociais no Brasil Fernando Tavares Júnior Arnaldo Mont'Alvão Luiz Flávio Neubert
139	Bipolaridade rural no governo colombiano: Kaustky, Lenin e Chayanov, duas heranças, duas visões, dois campos Juan Francisco Azuero
165	Da ruína de Macondo: sobre a transformação de lugares em não lugares Bruno Curtis Weber
185	Sistema casa-lote: discursos acerca da propriedade da terra em um assentamento rural Manuela Souza Siqueira Cordeiro
205	Etnicidade e quilombolas: uma reflexão teórica Thais Alves Marinho
227	Neoliberalismo e pós-neoliberalismo na América Latina: contribuições de Aalberto Acosta a partir equado Flavia Lessa de Barros
257	Diretrizes para Submissão de Artigos

EDITORIAL

A contínua construção institucional da Sociedade Brasileira de Sociologia

Carlos Benedito Martins

Presidente da Sociedade Brasileira de Sociologia

Gostaria de aproveitar o lançamento da RBS na gestão da nova Diretoria da SBS para ressaltar a contínua construção institucional de nossa sociedade e apontar para algumas diretrizes que pretendemos imprimir no período 2015 a 2017.

A SBS constitui o resultado de uma contínua construção institucional ao longo de várias décadas que foi intensificada nos últimos anos. O traço comum que tem marcado o trabalho da última Diretoria e das que a antecederam tem sido uma defesa intransigente da missão científica da SBS. Estas gestões procuraram inserir a sociologia, no processo das transformações da sociedade brasileira, enquanto um ator acadêmico.

As sucessivas Diretorias têm demonstrado uma atitude zelosa para resguardar a capacidade da sociologia no sentido de preservar seus valores, enquanto disciplina científica. Ao mesmo tempo, têm pautado suas atividades pelo reconhecimento da pluralidade teórica e metodológica existentes na sociologia brasileira e de sua convivência respeitosa e frutífera no interior da SBS.

Seguiremos nesta mesma orientação. Procuraremos desenvolver um trabalho pautado pelos objetivos que tem conduzido a SBS, ou seja: estimular e qualificar o ensino e a pesquisa da sociologia no país e inseri-la cada vez mais no competitivo contexto internacional da disciplina.

Daremos também continuidade às diversas ações que vêm sendo desenvolvidas pelas gestões anteriores. A sociologia encontra-se presente em diferentes esferas da sociedade brasileira, como, nas universidades, na administração pública e privada, nas organizações não-governamentais, e também em diferentes movimentos sociais. Vem consolidando sua presença no campo científico do país.

A sociologia ocupa uma posição de destaque no interior das ciências humanas e sociais na sociedade brasileira em decorrência de seu grau de institucionalização. Procuraremos intensificar o diálogo da sociologia com outras áreas disciplinares. Neste sentido, estimularemos a presença da SBS nas Reuniões Anuais da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), por meio de Conferências, Simpósios, incorporando nestas atividades cientistas sociais e acadêmicos de outras áreas do conhecimento.

Nas últimas décadas o ensino e a pesquisa da sociologia penetraram em todas as regiões do país. Com a implantação da sociologia no ensino médio, estamos diante de uma população potencial de oito milhões de estudantes que frequentam este nível de ensino. Isto representa um enorme desafio em termos de qualificação de professores com formação em sociologia, bem como no tocante à produção de livros com qualidade intelectual, para atender este nível de ensino. Cumpre destacar a existência de um sólido grupo de associados da SBS que vem participando das discussões da construção da Base Nacional Comum Curricular, na qual o ensino de sociologia no nível médio encontra-se presente. A SBS continuará tendo uma presença atuante nestas discussões.

Em função da expansão dos cursos de graduação em ciências sociais, temos a tarefa de intensificar a realização de trabalhos e de reflexões sobre conteúdo das disciplinas, composição do corpo docen-

te, inserção dos graduandos no mercado de trabalho, com vistas a formular propostas de melhoria para este nível de ensino.

A partir da década de 1970, a Pós-Graduação de sociologia vem expandindo de norte a sul, de tal forma que desde então vem se formando uma robusta comunidade de sociólogos no país. A SBS, juntamente com outras associações científicas, atuará no sentido de reivindicar a manutenção do financiamento público dos programas de pós-graduação e de atividade de pesquisa por parte das agências de fomento..

Tudo leva a crer que um conjunto de mudanças que está ocorrendo atualmente no contexto da Universidade brasileira e no interior da pós-graduação de sociologia terá um impacto a curto prazo significativo na estrutura e dinâmica nos programas de mestrado e doutorado da disciplina. Neste sentido, vale destacar a aposentadoria de professores *seniors* - que tiveram uma participação influente na montagem da pós-graduação de sociologia nas diferentes regiões do Brasil, bem como, o ingresso de uma nova geração de docentes qualificados nestes cursos e também um crescente processo de deslocamento geográfico de jovens doutores formados em sociologia, rumo a diversas regiões do país em busca de oportunidades de trabalho acadêmico. Estas mudanças e outras correlatas à pós-graduação em sociologia deverão ser contempladas na agenda de trabalho da SBS.

Não podemos desconsiderar que, nos dias atuais a sociologia enquanto disciplina, vem se defrontando com mudanças significativas em seu interior, impulsionadas pelo ritmo veloz e pela amplitude de transformações sociais, políticas e culturais, que vêm ocorrendo em diversas sociedades contemporâneas. Além de seus temas clássicos e recorrentes, a sociologia vem incorporando novos objetos de análise, entre os quais destaca-se num período mais recente, o processo de mundialização e/ou de globalização que vem merecendo a reflexão de um número crescente de sociólogos nacionais e internacionais.

Simultaneamente, o próprio terreno de trabalho no qual a sociologia ancorou suas análises, por um longo período, também vem se transformando sensivelmente. Vários autores, tem assinalado criti-

camente que o próprio conceito de sociedade, historicamente, tem sido atrelado à existência do estado-nação, concebido como unidade autônoma, fechado em si mesmo e delimitado por seu território geográfico. Neste sentido, apontam que esta postura mostra-se problemática na análise da sociedade contemporânea, na qual os níveis local, nacional e global encontram-se cada mais imbricados.

Por esta razão, nos dias atuais, diversas sociologias nacionais, tanto situadas em centros hegemônicos quanto em centros emergentes na produção e circulação da disciplina, vêm realizando um significativo esforço no sentido de repensar sociologicamente a sociologia que vem sendo realizadas em seus países. Neste contexto de globalização e/ou mundialização da sociedade e da constituição de uma *comunidade global de sociologia*, segundo a expressão de Piotr Stompka.

Apesar da existência de trabalhos significativos, torna-se necessário aprofundar uma reflexão sociológica a respeito de vários aspectos da sociologia que vem sendo praticada na sociedade brasileira nas últimas décadas.

Isto impele o trabalho de: (i) rever o grau de pertinência do arsenal teórico e metodológico que vem informando as análises da sociologia no país diante da vida social contemporânea, nos níveis local, nacional e global e em suas recíprocas articulações; (ii) refletir sobre a fragmentação da sociologia no país, em uma multiplicidade de áreas temáticas, em campos especializados, na esteira do que Florestan Fernandes denominava, sem muito entusiasmo de “sociologias especiais” (com aspas); (iii) avaliar a incorporação do conhecimento que vem sendo produzido na sociologia realizada no Brasil na estrutura de conhecimento teórico, conceitual e metodológico da sociologia enquanto ciência; (iv) investigar o impacto da renovação geracional que a sociologia vem experimentando no país ao abordar novas temáticas, procedimentos teóricos e metodológicos; (v) analisar o sentido intelectual que vem sendo atribuído atualmente ao trabalho sociológico pelos docentes e pesquisadores da disciplina, expostos a um constante processo de avaliação individual e institucional.

Uma reflexão sociológica sobre a sociologia que praticamos nas

últimas décadas -, aberta a várias questões - pode nos proporcionar um autoquestionamento que nos esclareça sobre suas fragilidades e potencialidade face ao competitivo cenário de internacionalização da disciplina. Esta disposição intelectual de repensar os procedimentos analíticos da sociologia no Brasil diante das transformações globais e das mutações que vêm ocorrendo no interior da disciplina, atitude essa que Mannheim denominaria *de estado de incerteza fértil*, creio que constitui uma condição essencial para preservar a posição relevante da sociologia na esfera cognitiva da sociedades brasileira e sua inserção no cenário internacional da disciplina.

A sociologia no Brasil encontra-se também diante de um desafio que possui uma dupla faceta: ou seja, de continuar aberta a uma agenda de questões públicas relevantes para a sociedade e ao mesmo tempo preservar sua autonomia disciplinar e intelectual com relação as demandas dos poderes político, midiático e de diversas organizações e movimentos sociais. Neste sentido, o espaço universitário da disciplina possui uma responsabilidade específica, ou seja, fortalecer cada vez mais a dimensão científica do trabalho sociológico, de modo que os valores acadêmicos e a independência intelectual da disciplina prevaleçam sobre outras motivações e interesses.

Por fim, a publicação da **Revista Brasileira de Sociologia** insere-se de forma estratégica no processo dessa construção institucional da SBS e da própria disciplina no país. A Revista da SBS tem cumprido a missão de ampliar os canais de publicação especializada em Sociologia, colaborando com o alargamento da difusão do conhecimento que vem sendo realizado no país por diversas gerações de sociólogos em diferentes campos do saber sociológico.

Com este novo número, aberto a temáticas livres e a todos os profissionais da área, completamos três anos de ininterrupta publicação em alto nível. Em sua primeira avaliação pela CAPES, a jovem **Revista Brasileira de Sociologia** foi classificada como B1, e caminha a passos largos e firmes para atender aos critérios exigidos para os periódicos *Qualis A*. Aos poucos, firma-se no panorama nacional como uma das revistas de alta qualidade no campo sociológico.

Como toda Revista que se consolida e se expande, aumentam-se naturalmente as diversas e complexas tarefas de editoração. Para tanto, dois novos Editores foram convidados para agregar esforços na RBS, e a eles damos nossas boas vindas: Cynthia Hamlin, da UFPE, e Sergio B. F. Tavolaro, da UnB. Eles vieram somar suas experiências e competências ao trabalho do primeiro Editor da Revista, Rogerio Proença Leite, da UFS, que se mantém à frente da Revista desde a sua fundação. Com essa nova configuração, a Editoria se fortalece e se prepara para absorver mais publicações de modo mais rápido e ampliar, em breve, a periodicidade da Revista de semestral para quadrimestral.

A nova Diretoria da SBS envidará todos os esforços visando propiciar condições adequadas para a consolidação da ***Revista Brasileira de Sociologia***.

A Secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a Religião e o Brasil no contexto moderno-global

Carlos Eduardo Sell*

RESUMO

Mais do que um conceito que visa apreender o lugar e a natureza do religioso nas condições contemporâneas, o teorema weberiano da secularização constitui uma categoria macrossociológica de interpretação da modernidade. Com base nesse entendimento, o texto retoma a discussão sobre a secularização no Brasil (com foco na pesquisa do sociólogo brasileiro Antônio Flávio Pierucci) e sugere subsídios para integrar as pesquisas sociais sobre a religião no debate sobre a realidade brasileira no contexto da modernidade global.

Palavras-chave: Max Weber, secularização, desencantamento do mundo, racionalização, macrossociologia, Antônio Flávio Pierucci.

* Doutor em Sociologia Política com pós-doutoramento realizado na Ruprechts-Karl-Universität Heidelberg (2011-2012). Dedicou-se ao estudo da teoria sociológica alemã, com ênfase no pensamento de Max Weber. Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenador do Grupo de Teoria Sociológica da SBS (Sociedade Brasileira de Sociologia) e do GT de Teoria Social da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais).

ABSTRACT

THE SECULARISATION AS SOCIOLOGY OF THE MODERN:
MAX WEBER, RELIGION AND BRAZIL IN MODERN-GLOBAL CONTEXT.

More than a concept that aims to grasp the place and nature of religion in contemporary conditions, the weberian theorem of secularization is a macro-sociological category for the interpretation of modernity. Based on this understanding, the text resumes the discussion about secularization in Brazil (with a focus on the research by Brazilian sociologist Antônio Flávio Pierucci) and suggests subsidies for integrating social research on religion in the debate about Brazilian reality in the context of global modernity.

Keywords: Max Weber, secularization, disenchantment of the world, rationalization, macrosociology, Antônio Flávio Pierucci.

Introdução

Dentre os múltiplos legados de Max Weber no campo da teoria sociológica, não há dúvida de que a categoria secularização é uma de suas heranças centrais. Tal conceito ocupa o núcleo das discussões contemporâneas na área da sociologia da religião, campo no qual os estudiosos delimitam suas posições exatamente em função dele, seja sustentando sua centralidade analítica, seja buscando falsear suas assertivas básicas, quer ainda buscando substituí-lo por premissas teóricas alternativas (PICKEL, 2010). No entanto, mais do que uma categoria de interpretação da especificidade do religioso no contexto moderno, o teorema weberiano da secularização é, primordialmente, uma tentativa de compreensão da natureza do moderno em sua relação histórica com o religioso. A natureza dessa problemática extrapola o campo subdisciplinar da sociologia da religião e constitui-se, por essa razão, em uma das categorias macrosociológicas estruturantes da teoria weberiana da modernidade. Mais do que uma sociologia do *religioso* na modernidade, a secularização nos remete a uma sociologia do próprio *moderno*.

Assumindo essa última compreensão do conceito, aponto para a necessidade de articular os estudos sociológicos sobre a religião com as discussões atualmente em curso no campo da teoria sociológica sobre o tema da modernidade no Brasil. Essas duas áreas de discussão têm estado em relativo isolamento e as pistas abertas pelas pesquisas dos cientistas sociais da religião têm sido pouco aproveitadas no campo das teorias macrossociológicas que tratam de entender a realidade brasileira no contexto da modernidade global. Trata-se de um dado surpreendente tendo em vista a rápida e profunda mutação do cenário religioso brasileiro que, a exemplo de outros países latino-americanos, apresenta-se cada vez mais diversificado do ponto de vista denominacional, alterando profundamente nossa configuração social.

A hipótese a ser aqui defendida é que o teorema da secularização constitui uma “plataforma/ponte” capaz de conectar ambas as discussões permitindo-nos, adicionalmente, avançar no debate sobre o caráter da modernidade no Brasil. Tendo no horizonte este objetivo, procederei da seguinte forma. Na primeira parte, com base em Hans Blumenberg, proponho uma releitura do teorema weberiano da secularização. Em seguida, discute-se o *status* dessa discussão no campo intelectual brasileiro. Nessas duas primeiras partes, conduzo minha reflexão em diálogo com a obra do sociólogo Antônio Flávio Pierucci, da qual realizo um balanço crítico. Retomando os impulsos da sua pesquisa e visando superar seus impasses, pretendo ir além dos marcos da sociologia da religião: é da sociologia da modernidade que se trata. Por essa razão, a terceira parte descreve alguns dos resultados e desafios postos à tese da multiplicidade da secularização, perspectiva a partir da qual, no tópico final, esboça-se uma agenda de pesquisa que permita reler os estudos empíricos sobre as transformações religiosas em curso no Brasil no âmbito da macrossociologia comparada.

Max Weber e o teorema da secularização

Max Weber costuma ser apresentado como um dos fundadores da subárea da sociologia da religião e, no interior dessa área específica de estudos, ele seria ainda o ancestral ilustre do assim designado paradigma da secularização. Essa interpretação canônica, contudo, abriga um sutil anacronismo. Ocorre que ele não tinha como objetivo central de sua investigação a fundação da sociologia da religião como área autônoma da atividade sociológica. Entre o modo como Weber articulou sua reflexão sobre a relação entre religião e modernidade e o modo como essa questão foi posteriormente inserida na subárea da sociologia da religião, existe um processo de adaptação e de especialização que não pode ser ignorado. Decorre daí a pergunta inevitável, a ser novamente posta em questão: o que Weber entendia por secularização? Proponho um novo ângulo de análise do problema, delimitando, primeiramente, o escopo da sociologia weberiana da religião e da modernidade para, a partir daí, relê-la nos termos do que Blumenberg (1966) denomina teorema da secularização. Se tomarmos como ponto de partida a obra madura de Weber, ou seja, os escritos posteriores a 1910 (quando a temática do racionalismo se torna o eixo articulador de seu pensamento), a religião ocupa um lugar fundamental nos seus dois grandes projetos intelectuais, a saber, 1) a formulação de uma sociologia sistemático-tipológica (*Economia e Sociedade*) e, 2) a elaboração de uma sociologia empírico-comparativa do racionalismo ocidental e moderno (nos seus *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*), mas a temática da secularização está inscrita de modo distinto em cada desses âmbitos.

Os parâmetros da abordagem sistemática de Weber sobre a religião podem ser encontrados na parte antiga de *Economia e Sociedade* (escrita antes da primeira guerra mundial) em texto que o próprio Weber (em carta a Heinrich Rickert em 03 de julho de 1913 (MWG II/8, p. 262)) chamou de *Religionsystematik*. Foram Marianne Weber e Johannes Winckelmann que colocaram esse capítulo junto com os textos redigidos por Weber depois da segunda guerra (parte nova de *Economia e Sociedade*) e atribuíram-lhe o título de *Religionsoziologie*,

ainda que a inovação terminológica não tivesse traído as intenções de Weber. De fato, nesse escrito, evitando explicitamente qualquer definição da essência da religião¹, ele apresentou uma proposta de análise das propriedades da ação religiosa ou magicamente motivada, o que significa, em última instância que, mais do que uma “sociologia *da religião*” (perspectiva holista), o que Weber desenvolve é uma “sociologia *da ação religiosa*” (perspectiva individualista). O caráter específico da ação mágico-religiosa funda-se na dimensão do “carisma”, pois é ele que responde pelo caráter extraordinário atribuído a certas forças presentes na realidade e que vão servir como fundamento para sua futura duplicação na dimensão do mundano e do supramundano². Nesse texto, o termo secularização é mencionado uma única vez, o que já nos informa sobre dois dados fundamentais. Primeiro, que não é o conceito de secularização que estrutura a sociologia sistemática da ação religiosa de Max Weber e que, portanto, não é nessa dimensão de sua obra que devemos procurar o significado do teorema da secularização, mas, sim, no contexto maior de sua ampla *sociologia empírico-comparativa* do racionalismo ocidental e moderno.

- 1 Portanto, se há que superar os impasses de uma sociologia da religião como área “impuramente acadêmica” (PIERUCCI, 1998), isso não significava, para Weber (1988), depurá-la de supostas influências da teologia (superação da *Kirchensoziologie*). Tratava-se, para ele, de fundar uma sociologia da religião livre de implicações filosófico-metafísicas que extrapolam o âmbito de uma ciência empírica da ação social, tal como podemos encontrar nas teses de Comte, Feuerbach, Marx, Freud ou Nietzsche. Seu desafio era superar a abordagem axiológica da *Religionskritik* para passar à abordagem isenta de valores da *Religionsoziologie*.
- 2 Mais do que propriamente “materialista” (voltada para os interesses desse mundo/*diesseitig*, como a interpretou Pierucci (1998), creio que, em virtude do justo equilíbrio entre a dinâmica das ideias e dos interesses, que, dessa maneira, ficaria prejudicada, a sociologia weberiana da ação religiosa funda-se, primordialmente, na dimensão do “carisma” (como acertadamente destacou Mariz (2003, p. 79-80)). Por isso há que se problematizar a peculiar recepção do escrito weberiano sobre religião na teoria dos campos de Bourdieu (2004), chamando a atenção para as profundas divergências que existem entre a versão relacional do espaço social deste último e a versão de caráter indelevelmente individualista de Weber. Que Bourdieu, aliás, é autor onnipresente nos estudos sociais da religião no Brasil prova-o o disseminado e quase natural uso da expressão “campo religioso”. Em termos rigorosamente weberianos, trata-se, na verdade, de “esfera religiosa”, noção que não se iguala simplesmente ao termo de Bourdieu. Dito de forma clara: campo religioso (Bourdieu) não é igual a esfera religiosa (WEBER).

Quando nos confrontamos com a tarefa de definir os contornos do conceito de secularização na teoria weberiana da modernidade esbarramos com a dificuldade de delimitá-lo em função de outros dois tipos ideais de sua arquitetura teórica: a racionalização e o desencantamento do mundo. A dificuldade consiste em apontar como a ideia de secularização se conecta e ao mesmo tempo se diferencia das outras duas noções. Em relação a esse problema, podemos identificar na literatura secundária duas posições: a interpretação específica e a geral. Pela primeira o conceito de secularização é diferenciado e particularizado em relação aos demais, enquanto na segunda ele recobre e absorve a ambos.

Pierucci (2003) pode ser inserido naquela posição aqui denominada de *específica* ou *internalista*. Ela se caracteriza pelo fato de propor uma detalhada análise exegética do conceito com a esperança de determinar, com a mais absoluta precisão, seu conteúdo interno. Ele aplicou esse procedimento tanto ao conceito de secularização quanto ao conceito de desencantamento do mundo. De inegável ineditismo e valor, o fato é que, à luz dos estudos hoje disponíveis, tais análises necessitam ser revistas em alguns dos seus aspectos centrais. Em relação à origem do conceito de desencantamento do mundo na obra de Weber, por exemplo, já está vencida a hipótese de que sua fonte seria Friedrich Schiller, tendo em vista que a expressão era de uso relativamente comum no contexto intelectual daquele período, refutando a tese de que ele adaptou o termo inspirando-se no filósofo do romantismo³. Já em relação a seu conteúdo, uma interpretação dualista que separa cabalmente o *desencantamento religioso* (entendido como

3 Vários estudiosos documentam seu uso, demonstrando que Weber não tinha necessidade de inspirar-se em um conceito para inventar outro: Lehmann (2009, p. 13), por exemplo, cita Bekker; Schluchter (2014) refere-se a Emil Ludwig; Garcia (2011) remete a Herman Broch e a Johannes Herder e, finalmente, Tyrell (1993) a Schlegel. Sprondel (1972), por fim, localiza sua origem em Christoph Martin Wieland. Schiller emprega a noção “*entgötterte Natur*” no poema “*Os deuses gregos*”. Não obstante, entre a natureza desdivinizada (acepção estática) e a desmagificação (acepção dinâmica) existe sensível diferença de conteúdo: o divino e a magia não são equivalentes, o que torna difícil sustentar um vínculo lógico-teórico entre as duas noções. Nem quanto ao uso, nem quanto à forma, nem quanto ao conteúdo, existem elementos que sustentem a relação Schiller e Weber.

“desmafigação”), do *desencantamento científico* (entendido como “perda de sentido”), identificando, portanto, “dois significados” no conceito⁴, elide o fato de que também a ciência repousa sobre a desmagificação. O saber científico implica a substituição da representação de forças ocultas que podem ser controladas por meios mágicos pelo entendimento de que a realidade é um mecanismo causal capaz de ser controlado apenas pelos meios técnico-científicos. A perda de sentido [*Sinnverlust*] é correlata e consequência, mas não é ela que responde exclusivamente pela especificidade desse conceito no seu aspecto científico. A superação da magia também está na base do desencantamento *pela ciência*, como a seguinte passagem de *Ciência como Profissão* deixa indubitavelmente claro⁵:

A crescente intelectualização e racionalização *não* significam, pois, um conhecimento crescente das condições de vida sob as quais nos encontramos. Porém, elas significam algo diferente: que nós sabemos que ou pelo menos acreditamos saber que: *apenas desejando, poderíamos* experimentar a qualquer momento, que em princípio não existe nenhum poder misterioso e imprevisível que aí interfere e que, em princípio, nós podemos *dominar* todas as coisas *pelo cálculo*. Isso significa, portanto: desencantamento do mundo. **Nós não precisamos mais, como para o selvagem, para quem existiam estes poderes, recorrer a meios mágicos** para suplicar a, ou dominar os espíritos. Pois são meios técnicos e o cálculo que nos permitem isso. É isso, sobretudo, que significa a intelectualização enquanto tal (MWG I/17, p. 09, sublinhado meu).

4 Conforme o autor: “Em Weber, é certo, não há mais que **dois significados para a mesma expressão vocabular** desencantamento do mundo” (PIERUCCI, 2003, p. 216, negrito meu).

5 Posições distintas são defendidas na resenha de Nobre (2004) e na réplica de Negrão (2005). Na literatura alemã, o tema também é discutido em Tennbrück (1975) e Winkelmann (1980). Para uma interpretação do vetor científico do desencantamento em Weber, ver Mocellim (2014). A discussão mais atualizada da questão encontra-se em Schluchter (2014).

Além desse, outro problema, ainda mais fundamental, é que Pierucci falhou em elucidar adequadamente a relação entre o conceito de desencantamento do mundo e a tese weberiana da racionalização, que entendo ser, de fato, a ideia estruturante de sua análise sociológica (SELL, 2013). Por considerar este último conceito vago, ele acabou por compactá-lo no primeiro, como se o desencantamento do mundo determinasse, ao fim e ao cabo, todo o conteúdo do processo de racionalização⁶. Reduzida a este aspecto, apesar de todos os esforços e cuidados, a teoria weberiana não escapa de uma tonalidade pesadamente evolucionista, quicá mesmo iluminista (ao desencantamento religioso sucede o científico). Longe de reduzir-se a tal linearidade, a sociologia weberiana da racionalização possui uma estrutura complexa que se desdobra em diferentes níveis de análise (SELL, 2012), começando pelo nível elementar da ação social (*Zweckrationalität* e *Wertrationalität*), passando pelo nível das ordens ou esferas sociais do mundo moderno (racionalidade formal e material), até chegar ao nível ainda mais amplo dos contextos culturais de sentido (racionalidade teórica e prática). Além de articulada em múltiplos níveis de análise (segundo o esquema ação, ordem e cultura), a heurística weberiana é multidimensional, abrangendo simultaneamente elementos diacrônicos (histórico-genéticos ou intra-culturais) e sincrônicos (estrutural-comparativos ou interculturais). A partir dessa rica moldura, Max Weber desenvolveu uma teoria do racionalismo *moderno* mostrando como as formas de racionalidade formal e material permeiam as esferas sociais diferenciadas da modernidade (economia, direito, política, ciência, religião, etc.) e uma teoria

6 A certa altura da obra de Pierucci, podemos ler, por exemplo: “Desencantamento do mundo, portanto é uma forma específica de racionalização religiosa, a qual, por sua vez, constitui também uma forma específica de racionalização” (2003, p. 208). Mas, que os termos não são sinônimos, vê-mo-lo na seguinte passagem, oriunda do próprio Weber: “Para estabelecer o estágio de racionalização que uma religião representa, existem, sobretudo, de resto em uma relação interna múltipla de um com o outro, dois critérios estabelecidos. De um lado, o grau em que ela despojou-se da *Magia*. Depois, o grau de unidade sistemática por ela trazida para a relação entre Deus e o mundo e sua correspondente específica relação ética com o mundo” (MWG I/19, p.450). O desencantamento religioso, portanto, é elemento (critério) e não forma de racionalização.

do racionalismo *ocidental* pela qual ele reflete sobre o processo de gênese e busca determinar a especificidade cultural do racionalismo da dominação do mundo. Fora dessa arquitetura maior, o conceito de desencantamento do mundo não se explica, pois é principalmente nesse último conjunto que ele ocupa um lugar específico enquanto uma das variáveis a explicar de que modo a civilização ocidental institucionalizou o racionalismo prático-ético de condução sistemática da vida e de dominação do mundo.

O mesmo método lexicográfico utilizado por Pierucci (1998) para a elucidação do suposto núcleo duro do conceito de desencantamento é aplicado também às passagens em que Weber emprega o conceito de secularização. No entanto, como a maioria dessas passagens é secundária e em nenhuma delas seu sentido é fixado com absoluta nitidez, restou ao intérprete extrair seu significado de sua raiz histórica (expropriação dos bens eclesiásticos) e, principalmente, do seu contexto de uso (a maioria das passagens empregadas por Weber encontra-se na sua sociologia do direito). Desse dado conclui-se que “tudo se passa como se aí se expressasse uma tácita intenção de indicar que o objeto designado é, no seu cerne, naquilo que realmente conta, jurídico-político” (PIERUCCI, 1998, p. 63). O resultado, contudo, não é conclusivo, pois os intérpretes que se utilizaram do mesmo procedimento acabam elegendo outras passagens de Weber como centrais e chegam a formulações completamente distintas⁷. O

7 Tanto Riesebrodt (2001, p. 116) quanto Monod (2002, p. 106) tomam como referência os ensaios de Weber sobre as seitas na América do Norte para determinar, a partir de algumas passagens centrais, qual seria o conteúdo específico desse conceito. Para Riesebrodt (2001) o vocábulo secularização é empregado no sentido de ruptura, como estaria a revelar o seguinte trecho: “um exame detalhado revela o constante progresso do processo característico de ‘secularização’ a que, nos tempos modernos, **sucumbem** todos os fenômenos que se originaram em concepções religiosas” (WEBER, 1988, p. 212, grifo meu)). Já para Monod, trata-se de um processo de transferência ou continuidade, cujo fundamento ele encontra nesta outra passagem: “estamos interessados no fato de que a moderna posição dos clubes e sociedades seculares, com recrutamento por eleição, é em grande parte um produto do processo de secularização” (WEBER, 1988, p.217). Para Monod (2002), portanto, “o interesse de Weber se dirige muito menos ao declínio das concepções religiosas que sobre a continuidade de função” dos clubes em relação às seitas.

problema é que, isoladamente considerado, o termo secularização não ocupa uma função heurística no esquema conceitual weberiano comparável aos tipos ideais racionalização (nas suas múltiplas dimensões) e desencantamento do mundo e, dado seu caráter ocasional, não recebe um tratamento analítico detalhado. Trata-se, como diz Weidner (2004), de um conceito apenas em sentido fraco.

É por isso que as *interpretações amplas* ou *externalistas* (CARROL, 2009), evitando o recurso à autoridade do texto, preferem derivar o significado weberiano de secularização a partir do sentido global de sua teoria, mais do que do uso delimitado de tal vocábulo em si mesmo⁸. À objeção de que tal procedimento embaralhe e confunda os termos é respondida com o argumento de que se examinarmos o modo como Weber realiza suas análises da racionalização e do desencantamento o que obtemos, ao final, é uma determinada forma lógica, ou por outra, um modo próprio de articular a explicação. Não se trata de tomar os termos como equivalentes e nem negar o fato de que o vocábulo secularização ocorra de forma independente, mas de reconhecer que a concepção weberiana de secularização não está enclausurada no uso que o autor faz do termo. A secularização constitui, antes, uma narrativa que informa e dá sentido ao conjunto de suas análises histórico-sociológicas e, neste sentido, abarca tanto a teoria da racionalização quanto a do desencantamento do mundo. Ambas são, a seu modo, e sem prejuízo de suas particularidades, expressões conceituais que articulam distintamente a dinâmica histórica multifacetada do “processo” de secularização. Ou, por outra, é através dos conceitos de racionalização e de desencantamento que Weber confere concretude histórico-empírica a sua narrativa da secularização, modulando-a a partir de acentos em aspectos específicos e determinados.

Para corroborar essa interpretação ampla recorro a Hans Blumenberg (1966), autor central na discussão sobre o estatuto epistemo-

8 Aliás, nem uma publicação de enorme prestígio como o Max Weber Handbuch, o autor do verbete (ENDRES, 2014) sobre secularização furtou-se a tarefa de tratar os termos de forma conjunta. Ipsi literis: “Max Weber aglutina tais fenômenos no conceito de desencantamento do mundo (p. 368).

lógico da secularização e cuja caracterização do mesmo enquanto “teorema” nos oferece instrumentos metateóricos para escapar da endogenia que tem marcado a reflexão sobre esse tema no campo sociológico. Qual o ganho de entender a secularização antes como teorema do que como categoria? O próprio Blumenberg (1996, p. 10) define tal teorema tomando como exemplo Max Weber e sustenta que se trata de uma proposição com o seguinte conteúdo:

B é a secularização de A é, por exemplo: a ética moderna do trabalho é a secularização da ascese monacal (...). Essas proposições definem um relação unívoca entre a origem e o resultado, uma relação de descendência, uma transformação de substância. O processo de secularização do mundo, que se propaga muito rapidamente, aparece agora não mais como uma perda quantitativa mas como expressão de uma transformação qualitativa específica e transitiva no curso da qual o estado ulterior não é possível e compreensível senão pela condição de pressupor seu estado anterior.

O teorema da secularização possui duas dimensões chaves. A primeira delas é descritiva e intransitiva e diz respeito ao fator resultante (B). Nessa acepção, a secularização deve ser compreendida como um estado do mundo, como um modo de ser (*Verweltlichung*). Ao lado dessa dimensão ontológica encontra-se a dimensão explicativa ou genealógica que nos remete a sua relação com o fator anterior (A). É nesta dimensão transitiva que reside o aspecto central do teorema de secularização e nela podemos encontrar uma nova subdivisão, a depender do modo como essa relação histórica é pensada. Segundo Blumenberg (1996), admitir que B seja resultado de A significa assumir a tese correlata de que esse segundo fator é uma forma modificada da mesma substância presente em sua origem, já que o fator A transmuta-se para B. Contra essa filosofia substancialista da transferência (*Umsetzung*) que retira a legitimidade da modernidade, ele propõe uma versão alternativa, baseada no conceito de função, que entende que a modernidade apenas retoma ou reocupa (*Umbesetzung*) ques-

tões postas pela cosmovisão medieval, fornecendo-lhes respostas inteiramente novas. Para além do fato de que Blumenberg (1996) funde impropriamente questões normativas com questões analíticas, é mérito do trabalho desse autor nos permitir vislumbrar em perspectiva ampla quais as propriedades e os atributos formais implicados no teorema da secularização. Tal teorema se move em um espectro lógico que inclui uma dimensão ontológica e outra genealógica e, neste segundo caso, possui uma estrutura bi-dimensional: a secularização considera tanto os processos de ruptura quanto de continuidade entre o moderno e suas raízes religiosas.

Tal grade de leitura já nos permite entender uma diferença importante entre o modo como a questão está posta em Weber e como ela foi reposta na sociologia aplicada à religião. Nessa última, é a secularização como ontologia do presente que constitui a dimensão forte, com o adicional de que a partir daí desdobra-se um problema novo, de caráter ainda mais delimitado: entender o lugar e a natureza do religioso em condições modernas. Em vez da ontologia da modernidade, o que temos é uma ontologia do religioso. Já no caso da sociologia weberiana é a dimensão genealógica que constitui a dimensão forte e é a partir dela que conceitos como racionalização e desencantamento do mundo iluminam seu sentido teórico. Dado esse entendimento, temos que o racionalismo da dominação do mundo da cultura ocidental é um complexo processo de mutação do racionalismo ético-prático contido na tradição judaico-cristã, em especial, na sua vertente protestante/ascética. O desencantamento do mundo (tanto pela religião quanto pela ciência) denota uma ênfase diferenciada, pois, neste caso, é um processo de perda que é descrito: a desmagificação das vias de salvação e de controle sobre o mundo. Ambos os conceitos apontam para muito mais do que processos de “saída da religião favorecidos pela própria religião” (*religion de la sortie de la religion*, como dirá Gauchet (1985)), pois, além da ruptura, é preciso conservar também a sensibilidade para os finos elos de continuidade entre o ponto de chegada e o ponto de partida descritos nesses processos. Nessa medida, ambos são, fundamentalmente, narrativas genealógicas de configuração do moderno.

Constitui meu propósito último retomar a dimensão original ou macrosociológica do teorema weberiano da secularização, tanto na sua dimensão genealógica (diacrônica) quanto ontológica (sincrônica). Contudo, antes de passarmos à explicitação dos marcos em que essa tarefa é possível e necessária, examinemos, preliminarmente, o *status* dessa discussão no contexto intelectual brasileiro a partir de um de seus proponentes mais importantes.

Antônio Flávio Pierucci e a sociologia política da secularização

A obra de Pierucci é ilustrativa de um novo momento e de uma nova tendência na história da reflexão sobre a sociologia weberiana no Brasil (SELL, 1997). Apesar da recepção relativamente tardia dos escritos de Max Weber em terras brasileiras, as ideias desse clássico tiveram uma influência profundamente modeladora nas ciências sociais desse país, entre outras razões, por conta da tradução mexicana de *Wirtschaft und Gesellschaft*, em 1944, ou mesmo por conta da internacionalmente influente coletânea de textos organizados por H.H. Gerth e C. Wright Mills (*From Max Weber*, de 1946) publicada no Brasil em 1967, mas já largamente utilizada anteriormente. No contexto desse processo de recepção, a novidade da interpretação de Pierucci reside, a meu ver, em dois aspectos principais. Do ponto de vista teórico, enquanto a primeira geração de intérpretes especializados de Weber centrou sua atenção nos aspectos epistemológicos/metodológicos de seu pensamento (com destaque para as obras de Florestan Fernandes (1978) e Gabriel Cohn (1979)⁹), foi Pierucci, ao longo dos anos 90, o principal autor a deslocar esse eixo na direção dos seus estudos de sociologia da religião. Além disso, trata-se de um estudioso que assumiu integralmente e sem reservas uma pers-

9 O elo de ruptura entre as formulações de Fernandes e Cohn é examinado por Villas-Boas (2014), enquanto Avritzer (2013) põe à luz sua inserção no horizonte da teoria crítica.

pectiva paradigmática weberiana. Tais estudos teóricos, centrados em torno da problemática da secularização e do desencantamento do mundo, foram mobilizados, do ponto de vista empírico, para entender as transformações da esfera religiosa brasileira que se acen- tuaram dramaticamente a partir dos anos 80 e 90 do século passado. Ao fazê-lo, Pierucci não só acionou uma nova chave de leitura da obra de Weber, como também desenvolveu uma singular interpreta- ção da realidade brasileira contemporânea cujos contornos gostaria de destacar. Meu argumento é que mais do que uma interpretação da esfera religiosa propriamente dita, seu trabalho contém elemen- tos de interpretação do Brasil.

Para assinalar a singularidade dessa leitura, um cotejo com a prin- cipal linha weberiana de interpretação do processo de formação da sociedade nacional será especialmente instrutivo. Sua fonte privi- legiada é a teoria da dominação tradicional de Weber. Por essa via, seja na sua vertente societário-cultural (Buarque de Holanda), seja na sua vertente institucional (Raymundo Faoro), assume-se a tese de que o caráter patrimonial da cultura ou do Estado brasileiro seria um elemento de nossa herança ibérica. Atualmente, a sociologia do patrimonialismo de raiz ibérica sofre severas críticas por conta de seus supostos déficits teóricos e normativos. A alegação é que essa leitura tende a sobrevalorizar o peso da tradição como elemento dis- funcional no processo de modernização brasileira e que ela desem- boca, por sua vez, em uma avaliação profundamente negativa sobre o caráter da modernidade no Brasil (VIANNA, 1999). Apesar de dis- cordar do caráter exagerado dessas críticas, (não só por bloquear o potencial heurístico e crítico do conceito de patrimonialismo, mas, principalmente, pelo descrédito a que relega a mais fecunda tradição weberiana de leitura da formação do Brasil), quero destacar que, ao deslocar o eixo de leitura de Weber da esfera política para a esfera religiosa, Pierucci (2006) logra romper com o suposto determinismo histórico dessa linha de raciocínio, invertendo os termos da questão. Comparando-se as duas abordagens percebe-se que, ao contrário de uma sociologia política da *reprodução* histórico-social, as pesquisas

de Pierucci (2010) apontam para uma sociologia religiosa da *mudança* histórico-social. Diferente da matriz weberiana do político que via no patrimonialismo um elemento cultural que se perpetua na história brasileira, essa nova matriz weberiana identifica nas mutações da esfera religiosa o principal vetor da superação da herança histórico-cultural brasileira. O que temos aqui é uma inversão de perspectiva de não pouca envergadura.

Essa sociologia da modernização religioso-cultural será desenvolvida por Pierucci segundo diferentes linhas de raciocínio, nem sempre convergentes ou sistematicamente integradas. Embora não seja possível reconstruí-las conforme seu desenvolvimento cronológico e nem reproduzi-las adequadamente nos seus detalhes, gostaria de apontar para alguns de seus vetores fundamentais. O primeiro deles (*dimensão interna*) diz respeito às transformações endógenas da esfera religiosa em si mesma e, neste caso, o pesquisador entendeu que o contínuo e o persistente crescimento do pentecostalismo e dos indivíduos sem religião (constatado ao longo de contínuas pesquisas realizadas em 1980, 1991, 2000 e 2010) demonstrava claramente o enfraquecimento dos principais grupos religiosos herdados do Brasil tradicional, a saber: o catolicismo, as religiões afro-brasileiras e o protestantismo de imigração (PIERUCCI, 2001; 2005). Nos termos fortes do autor, tratava-se de um processo de perda de hegemonia católica, o que implica em dizer que toda sociologia da religião, no Brasil é, no final das contas, sociologia do declínio do catolicismo. Talvez, mais correto seria dizer que se trata, em termos globais, de uma sociologia do crescimento pentecostal, mas, sem podermos explorar as inúmeras nuances envolvidas nesse quadro, o fato é que esse agudo processo de destradicionalização religiosa não fica sem implicações para o contexto sociocultural mais amplo. Tais desdobramentos (*dimensão externa*) são tematizados pelo pesquisador segundo diferentes registros, desenvolvidos em distintos momentos de sua obra.

No âmbito *macrossociológico*, Pierucci foi um dos mais agudos opositores do que denominou de tese da retorno do sagrado, termo

com o qual cunhou sua crítica às interpretações que propunham uma revisão da teoria da secularização entendida como declínio da religião em condições modernas (conforme a acepção que lhe dá Bryan Wilson, autor particularmente influente nas fase iniciais dos textos de Pierucci). No caso do Brasil, tal diagnóstico traduzir-se-ia em torno da proposição de que esse país sequer teria passado pelo estágio da secularização, fator que explicaria o porquê da sua diversidade e vitalidade religiosa. Esse suposto autoengano (PIERUCCI, 1997a) é refutado por Pierucci invertendo-se a relação de causalidade: ao contrário do alegado, é a secularização que causa, e, portanto, explica a fermentação religiosa atual, em especial, os fenômenos de reavivamento religioso. Secularização somada à intensificação da mobilização religiosa não seriam fenômenos antagônicos, pois o primeiro seria condição para o segundo (PIERUCCI, 1997b). A marca específica do caso latinoamericano é que a secularização não conduziu, como no caso europeu, à não crença, mas a desconcentração da oferta religiosa com a passagem de uma situação de monopólio católico para a pluralização religiosa. A conclusão é que o Brasil não seria nenhuma exceção ao processo universal de secularização que acompanha a passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas.

Em momento tardio, essa ampla leitura estrutural adquire fundamentos *microsociológicos*. Lançando-se mão, novamente, da abordagem weberiana, em particular do conceito de religiosidade soteriológica congregacional e de sua capacidade de dissolver laços convencionais, a tese é que as novas tendências religiosas brasileiras seriam portadoras e, ao mesmo tempo, reflexo de formas de conduta individualizadas e flexíveis (PIERUCCI, 2006; 2008). Elas desagregam os indivíduos de seus sistemas de pertencimento tradicional e fundam a religiosidade na dimensão subjetiva: a crença religiosa deixa de ser herança cultural para converter-se em escolha privada. As crenças atuais seriam formas desencaixadas e reflexivas de comportamento religioso (GIDDENS, 1991) ou, nas palavras de Pierucci (2006), formas de ação religiosa pós-tradicionais.

Por fim, em um terceiro registro, a versão da secularização desenvolvida por Pierucci (1988) inscreve-se no âmbito da *sociologia política*, leitura facilitada pelo fato de que sua acepção do conceito weberiano de secularização funda-se justamente na sua dimensão jurídico-estatal. Se acrescentarmos a esse dado o fato de que a laicidade constituía o horizonte normativo que informava politicamente essas pesquisas, creio que há razões para sustentar ser essa uma das dimensões fundantes do conjunto de seu trabalho, daí minha opção por tipificá-la antes pela ótica do político do que pela do econômico-material (MARIANO, 2012). Essa sociologia política do religioso foi desenvolvida a partir de duas linhas de raciocínio, articulando de forma inversa as variáveis Estado e sociedade.

Em um primeiro movimento, tomando como variável independente o *fator societário*, o pesquisador não entendeu que a articulação de grupos religiosos (especialmente pentecostais) na esfera partidária e, em especial, seu *lobby* no parlamento brasileiro, representavam uma ameaça ao caráter laico do Estado e ao próprio processo de secularização social. Essa tendência, segundo ele, implicava dois fenômenos correlatos cujos efeitos acabavam reforçando e não enfraquecendo a autonomia do político. O primeiro é que a mobilização política de setores religiosos enquanto grupo de interesse e pressão acontece o interior dos marcos do sistema político, o que implica necessariamente no reconhecimento de sua inequívoca legitimidade (PIERUCCI, 1996a). A segunda é que diante da necessidade de ter que lidar com diferentes grupos e interesses religiosos organizados, as elites governamentais foram forçadas a rever as relações privilegiadas que, a despeito da separação Estado e religião, foram sendo construídas informalmente com a Igreja Católica (PIERUCCI, 1996b). Para além da superfície, o que ambos os fenômenos provocavam era, na verdade, a consolidação da diferenciação social entre esfera política e esfera religiosa.

Em outro momento, porém, os argumentos do autor realizam um movimento contrário, invertendo a correlação causal religião-política, lida agora sob a ótica do *Estado*. Assim, em vez da diversidade religiosa reforçar a autonomia do político é este que passa a ser o

fator causal que explicaria o processo de pluralização religiosa crescente do Brasil. Por essa linha de raciocínio (que toma como variável independente o sistema político) foi o princípio republicano da separação entre Estado e Igreja que se converteu no motor causal que possibilitou a emergência de grupos religiosos que dissolveram a homogeneidade religiosa brasileira, fundada outrora no catolicismo. É a laicidade, em suma, o móvel tanto da liberdade religiosa individual quanto da livre concorrência religiosa entre diferentes denominações (PIERUCCI; MARIANO, 2010).

Perpassando os níveis macro e micro de análise, podemos identificar o recurso constante ao paradoxo weberiano das consequências não premeditadas, tese que advoga que os efeitos agregados das ações sociais transcendem os efeitos intencionados e percebidos pelos próprios atores sociais. Nesse prisma, a intensificação da concorrência religiosa no nível social e o ingresso de grupos religiosos na arena político-institucional são fenômenos que apenas em sua “aparência” parecem indicar um retrocesso da secularização, dado que, em sua “essência”, são ao mesmo tempo resultado e geram consequências que, em última instância, apenas consolidam o processo de secularização. Dessa forma, leituras contrárias são falsificadas por aterem-se a uma diagnose considerada apressada e superficial, ignorando as reais forças que operam no subsolo da realidade social. Tudo somado, partindo da sociologia da religião de Weber, chega-se a um diagnóstico completamente diferente daquele formulado pela sociologia do patrimonialismo ibérico e assume-se sem reservas o caráter moderno da sociedade brasileira. É nesse ponto que me parece residir a singularidade da leitura weberiana do Brasil proposta por Pierucci.

Não é o caso de debater aqui a adequação empírica e certo otimismo político dessa interpretação¹⁰, mas de discutir algumas de suas premissas analíticas. Elaborada à medida que as transformações do

10 Até mesmo nas eleições presidenciais de 2010, na qual segmentos religiosos conseguiram que os candidatos recuassem de pautas culturais controversas, Pierucci (2011) entendeu que “a religião perdeu”.

cenário religioso se consolidavam e reagindo a diferentes tipos de debates e críticas, essa interpretação do Brasil não restou imune de problemas, dentre eles, o fato de que a noção de secularização empregada, em certo momento, fique alargada e indefinida (Bryan Wilson) ou, por fortemente assentada na dimensão jurídico-política (Weber), acabe reduzindo-se ao conceito de laicidade¹¹. Além disso, adotando-se as formulações de Blumenberg (1966), quer na sua versão restrita (jurídico-estatal), quer na sua versão ampla (perda de influência do religioso), a concepção de secularização empregada por Pierrucci sempre se ateve aos marcos de uma ontologia do religioso entendido, invariavelmente, como em declínio, ou seja, a secularização é entendida enfaticamente como “ruptura”, dificultando perceber também os processos de “continuidade” contidos em sua dimensão histórico-genealógica. Da mesma forma, tal diagnóstico, por ser produzido no interior dos marcos de uma sociologia da religião em sentido estrito, centrou suas energias no estudo do papel da religião como fator indutor de mudança social, mas não chegou a desenvolver um marco original de caracterização da natureza do moderno no Brasil. Se Pierrucci (2010) destacou que a mudança religiosa empurrava o país na direção do moderno, não chegou a explicitar que moderno era esse. Adicionalmente, diversos críticos destacaram que essa mesma interpretação é indissociável dos pressupostos da sociologia da modernização (MONTERO, 2003). O próprio autor reconheceu seu débito com a abordagem funcionalista de Procópio Camargo (PIERUCCI, 1987), autor que investigava o papel da religião como fator de adaptação às condições da modernização. Realmente, é fácil detectar como todo seu arcabouço teórico organiza-se em torno da dicotomia tradi-

11 Essa centralidade do político, a meu ver, acabou favorecendo o sutil trânsito que hoje observamos na sociologia da religião praticada no Brasil da abordagem weberiana da secularização para a abordagem durkheimiana da laicidade, hoje cada vez mais influente: do horizonte analítico da secularização, passamos quase imperceptivelmente ao horizonte normativo da laicidade. Sobre esse importante e significativo movimento de releitura que acentua a dimensão republicano-progressista de Durkheim, interpretado, até então (e de forma equivocada), sob o signo do conservadorismo, confira-se, entre outros: Weiss (2013) e Massela (2014).

ção/modernidade (GRACINO JÚNIOR, 2008), ainda um inadvertido tributo que se paga à leitura parsoniana de Weber que, aqui, ainda encontra alguma ressonância. Por fim, no esquema pierucciano, o pentecostalismo desempenha a mesma função que o protestantismo ascético no estudo de Weber (2004) sobre a gênese do *ethos* profissional moderno. Localizava-se, finalmente, um *Ersatz* capaz de operar como veículo de transformação, repondo, subliminarmente, o mesmo arquétipo modernizante da sociologia do patrimonialismo, mas, agora, com um diagnóstico final positivo.

Um juízo mais severo sustentaria até que essa sociologia da mudança religiosa resta vítima das mesmas debilidades que são endereçadas atualmente ao paradigma da secularização considerado, segundo seus críticos mais contundentes, como eurocêntrico, teleológico e normativo. Também esta me parece uma crítica exagerada, mas é inegável que no centro das atuais disputas teóricas encontra-se um profundo questionamento ao universalismo da teoria da secularização posto sob a suspeição de que, longe de ser a regra, o caso europeu não passe, na verdade, de uma exceção. Diante desse questionamento, mesmo entre aqueles que não aderiram pura e simplesmente ao argumento da dessecularização (BERGER, 1999), reconhece-se a necessidade de reformulação de suas premissas. Na revisão diacrônica que lhe confere Jürgen Habermas (2008), por exemplo, a pós-secularização não representa uma reversão, mas 1) uma mudança de consciência de sociedades que experimentaram intensos processos de secularização quanto a relevância pública da religião, 2) a relatividade da experiência e de sua visão antropocêntrico-racionalista no contexto mundial e 3) a intensificação do pluralismo de formas de vida que acompanha os processos de imigração no velho continente. Charles Taylor (1997), de outro lado, trilha o caminho da diversificação sistemático-analítica e tenta superar o viés negativo da secularização entendida como retração da religião na vida pública (secularidade 1) ou como declínio em termos de fé e prática (secularidade 2) - ambas permeadas por uma visão da secularização como subtração - por uma visão positiva, na qual a secularização

passa a ser entendida como uma mudança nas condições da fé (secularidade 3). Tais exemplos de revisão já nos sugerem que assumir produtivamente as críticas ao conceito de secularização não implica em renunciar completamente as suas possibilidades heurísticas. É por esse motivo que entendo que o original programa de pesquisa desenvolvido na obra de Pierucci não deve ser simplesmente abandonado, mas reformulado nos marcos da teoria da multiplicidade da secularização, libertando-o dos seus vínculos inadvertidos com a sociologia da modernização. Dentre as muitas tarefas que se impõem neste caminho, não podemos deixar de responder também à questão que deixamos em aberto ainda no primeiro tópico desse texto: como tornar tal teorema útil analiticamente para além do aspecto religioso *strictu sensu*, ampliando seu potencial heurístico para o entendimento da modernidade?

A multiplicidade da secularização

Para responder a tal indagação proponho situá-la no contexto de alguns dos principais desdobramentos da sociologia weberiana no cenário contemporâneo, em particular no que se convencionou chamar de programa de pesquisa weberiano (SELL, 2014). Essa proposta teórica propõe-se ir além da mera exegese do texto de Weber, articulando suas intuições centrais com os problemas atuais da análise sociológica. Na impossibilidade de fornecer uma descrição detalhada desse complexo projeto teórico, gostaria de, pelo menos, destacar alguns de seus eixos.

Ao definir-se, no nível *metateórico*, como um “programa de pesquisa” (Imre Lakatos), e não como um “paradigma” no sentido de Thomas Kuhn (que pressupõe que a ciência normal esteja estabilizada em torno de uma única orientação), essa linha de pensamento distancia-se das principais estratégias (KNNER, SCHROER, 2009, p. 07-28) utilizadas por outros pesquisadores que buscam situar-se diante do estado fragmentado (quando não caótico) da teoria sociológica contemporânea, a saber: perspectiva da convergência (busca-se a similaridade de fundo das teorias sociológicas), integrativa (a

pluralidade pode ser superada a partir de uma plataforma ou autor comum), complementaridade (cada teoria discorre sobre aspectos distintos que podem ser reconciliados), concorrencial (as teorias competem pela hegemonia do campo) e a perspectiva da indiferença (as teorias desenvolvem-se de forma paralela e isolada). Enquanto as primeiras estratégias almejam por uma *Grand Theory* capaz de conferir unidade paradigmática ao campo da sociologia, as duas últimas aceitam como um dado normal o caráter multiparadigmático dessa ciência. A proposta neoweberiana de Heidelberg está claramente situada neste segundo bloco e está bastante próxima da perspectiva concorrencial, embora rejeite peremptoriamente qualquer pretensão de monopólio disciplinar (ALBERT, 2003).

Na sua *dimensão exegetica* o programa de pesquisa inspirado em Weber filia-se diretamente à interpretação que, na esteira da republicação das obras de Max Weber (o projeto *Max Weber Gesamtausgabe*), foi proposta por Wolfgang Schluchter. Ainda que em seu início suas pesquisas (SCHLUCHTER, 1981) refletissem a busca por superar a disjuntiva entre uma leitura evolucionista e outra historicista da obra weberiana (presentes tanto na Alemanha quanto nos Estados Unidos) a partir de um esquema teórico calcado em categorias sistêmicas, entendo que, paulatinamente, tal proposta transmutou-se na busca por uma interpretação que ressaltou seu caráter intrinsecamente kantiano (SCHLUCHTER, 2012). Nesse esforço, já se revelam novas disputas interpretativas e a tentativa de isolar a obra de Weber de uma leitura nietzscheana, sintomática do *Zeitgeist* pós-moderno que, na esteira da falência das metanarrativas, passou a reinar nos anos 80, estimulando o acento da dimensão supostamente trágica contida nos textos weberianos (HENNIS, 1987). Contra essa tendência, o pensamento weberiano é definido, em seu nível sistemático (*Sozialtheorie*), como uma sociologia de orientação kantiana (mas não como uma sociologização do kantismo, como em Durkheim) desdobrada em três níveis analíticos: 1) o nível fundante da ação social; 2) o nível emergente das relações e ordens sociais; e, 3) o nível da esfera supraindividual de sentido ou da cultura. Essa

interpretação toma emprestada a distinção micro/macro que passou a articular a discussão sociológica a partir dos anos 80 e 90 e pode ser representada como abaixo:

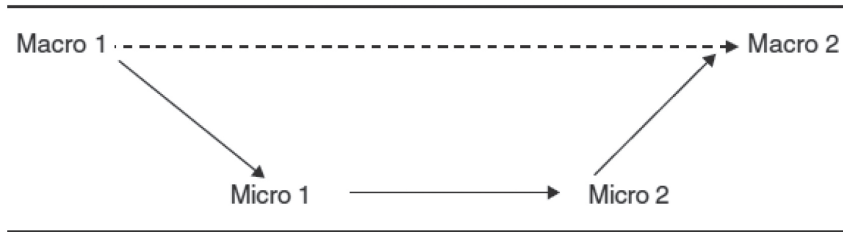


Figura 1: Modelo weberiano de múltiplos níveis

Com base nessa grade e, ao contrário de propostas rivais, como as de Giddens e Archer, que partem da diferença entre integração social e integração sistêmica (oriunda de Lockwood) e desembocam em uma teoria da dualidade da estrutura ou mesmo em um dualismo entre ambos, o esquema micro/macro vai permitir aos neoweberianos qualificar o esquema sociológico de Weber como uma teoria da dualidade entre ação e estrutura (SCHLUCHTER, 2015). Não teremos tempo para seguir as estimulantes discussões que, a partir dessa plataforma, levam os intérpretes do método sociológico de Weber a divergir sobre como a redução (passagem do macro ao micro) e a emergência (passagem do micro ao macro) organizam os parâmetros de sua teoria (SCHWINN, 1993; ALBERT, 2005; 2013; GREVE, 2006). Dado o problema com o qual estamos lidando é, antes, a dimensão substantiva de suas teorias que nos importa explorar.

Na dimensão da teoria da modernidade (*Gesellschaftstheorie*), os neoweberianos seguem o mesmo padrão acima, já que buscam retraduzir e atualizar os parâmetros originais da proposta de Weber com esquemas oriundos da sociologia contemporânea. O desafio consiste em deslocar o acento da teoria de Weber da questão da gênese para a questão do estatuto da modernidade, em particular no estágio de sua mundialização (SCHWINN, 2006; 2009). Essa inspiração vai ser buscada na teoria da multiplicidade da modernidade de Shmuel Ein-

senstad (2001) que, em estreita colaboração com essa escola, entendeu ser a teoria weberiana uma original reflexão sobre a gênese de uma era axial marcada pela tensão imanente/transcendente e que se materializou em múltiplas formas de racionalismo. A modernidade é caracterizada como um novo estágio evolutivo no interior de uma dessas linhas (o racionalismo da dominação do mundo) e é caracterizada por um programa cultural em que a secularização, a individualização e a reflexividade são as marcas centrais. Embora reconheçam seu essencialismo culturalista (reificação das civilizações como totalidades homogêneas), entende-se que a distinção unidade/variedade é a intuição epistemológica fundamental da teoria de Eisenstadt que, uma vez retida, seria capaz de oferecer uma plataforma de atualização da teoria weberiana no contexto de expansão e diversificação da experiência social moderna.

Recuperando esse insight, as pesquisas mais recentes desse grupo deslocaram sua ênfase para a teoria da diferenciação social (SCHWINN, 1998; 2001) que podemos localizar, *in nuce*, na análise weberiana das esferas de valor, ordens sociais e condutas de vida, desenvolvida na Consideração Intermediária (WEBER, 1989). Nessa linha, o objetivo de uma teoria da multiplicidade do moderno passa a se compreender como esse arranjo institucional (princípio de unidade) organiza-se em diferentes constelações concretas (princípio de variação), dando origem a diferentes formações sociais modernas. Portanto, as diversas combinações entre as esferas religiosa, econômica, política e científica, bem como as ordens de vida do erótico e da arte, representam uma plataforma para pensar as variações do moderno em escala global. Permanece como desafio dessa proposta, contudo, escapar do seu pesado viés institucionalista e do risco da redução da dimensão cultura a aspecto secundário na análise.

A tese da *multiplicidade da secularização* é um desdobramento do binômio unidade/diversidade da modernidade proposto originalmente por Eisenstadt (2001). Ela admite que a secularização é uma propriedade intrínseca do moderno, mas isso não significa que seu modo de realização não comporte variações e diferenciações. Des-

se modo, essa perspectiva conserva o teorema da secularização no centro da definição do moderno, logrando, ao mesmo tempo, escapar da armadilha da convergência. A secularização não é um processo que se realiza de forma uniforme e sua configuração pode variar, a depender de uma série de fatores. O que essa proposta mostra, acima de tudo, é que o teorema da secularização não implica pressupostos niveladores (homogeneidade), abrindo-nos a porta para pensá-la sob o signo da heterogeneidade ou, em outra fórmula, tal análise quer contemplar tantos os aspectos gerais quanto particulares do processo de secularização.

Enquanto princípio de unidade, entende-se que a relação entre modernidade e secularização não é contingente, mas necessária e, desta feita, que o secular é uma das propriedades que definem o moderno. Portanto, diferente da visão histórico-genealógica desenvolvida por Weber, intenta-se uma caracterização ontológica da secularização, o que significa que não é tanto a raiz judaico-cristã da modernidade a preocupação central, mas seu estatuto presente. Há sensíveis diferenças como os pesquisadores dessa linha realizam essa tarefa, mas há um ponto em comum: em regra, eles se nutrem da teoria weberiana da diferenciação social, em particular do modo como Weber descreveu a dinâmica de legalidade própria, afinidade eletiva e tensão entre a esfera religiosa e as demais esferas sociais do período moderno. O ponto nodal dessa relação estaria contido na seguinte passagem:

A tensão entre religião e o conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal. A ciência encontra, então, as pretensões do postulado ético de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e, portanto, *significativo* e eticamente orientado (...). Todo aumento do racionalismo na ciência empírica leva a religião, cada vez, do reino racional para o irracional: mas somente hoje a religião torna-se *o poder* supra-humano irracional ou antirracional (WEBER, 1989, p. 227).

A partir desses parâmetros, Schluchter (1988) sugeriu a necessidade de discriminar o fenômeno da secularização segundo os níveis de análise do esquema sociológico weberiano. A secularização comporta uma dimensão microsociológica (quando a orientação da ação substitui os motivos extramundanos pelos intramundanos), institucional (autonomização das demais esferas sociais em relação ao religioso e à especialização da esfera religiosa) e cultural (a representação simbólica cristã torna-se opcional e minoritária). Já em momento recente, ele coteja o teorema weberiano da secularização com a proposta revisionista de Charles Taylor (2007) e conceitua secularização como um novo princípio axial que dissolve a tensão entre transcendência e imanência, fundando-se a modernidade apenas neste segundo elemento. Nesse processo, a religião não desaparece, mas torna-se apenas mais uma opção à escolha do indivíduo. Direção diferente é adotada por Thomas Schwinn (2013) para quem, mais do que uma esfera diferenciada (e isolada), a religião é um espaço social em tensão permanente com outras lógicas institucionais. Ele critica a sociologia da religião tradicional pela sua fixação no tema do declínio do religioso e propõe substituir esse eixo pela dimensão do conflito. Conclui-se daí que a sociologia da secularização não deveria considerar apenas os extremos do *continuum* diferenciação/desdiferenciação entre religião e demais esferas como objeto de análise, mas também os diversos graus de combinação ou mesmo de oposição possíveis no interior desse espectro. Objetivo de um olhar weberiano seria debruçar-se sobre as múltiplas formas e graus de articulação que, em diferentes espaços nacionais ou regiões do mundo, subsistem entre o religioso, o econômico, o político, o jurídico, etc.

É claro que tais parâmetros, ainda que nos auxiliem na compreensão do vínculo essencial entre modernidade e secularização, não só comportam sensíveis divergências analíticas, como também não vão muito além do desenho dos esquemas generalizantes de análise. Elas carecerem de maior detalhamento justamente no pólo essencial de sua hipótese: a questão da diversificação das formas de secularização (princípio de variação). Tal tarefa, de fato, requer maior

atenção ao fenômeno religioso em si mesmo. Mas, há uma importante excessão, ainda que Monika Wolhrab-Sahr e Buchardt (2012) não façam parte do chamado grupo de neoweberianos. De forma independente, mas com base também em Eisenstadt (2001), elas propõem uma sociologia das modernidades seculares que diferencia complexos seculares historicamente distintos. Esse modelo está organizado a partir das seguintes variáveis: (1) liberdade ou unidade social, (2) o grau de heterogeneidade religiosa e seu potencial de conflito, (3) integração social/cultural e desenvolvimento e (4) independência política. A partir deles, desdobram-se quatro formatos institucionais de secularidade. No primeiro, a secularidade é entendida como garantia dos direitos e das liberdades individuais; no segundo, como balanceamento e pacificação da diversidade religiosa; no terceiro, como forma de buscar a integração social ou nacional e compatibilizá-la com o desenvolvimento e; finalmente, na sua quarta variante, a secularidade é definida como busca do desenvolvimento autônomo de esferas sociais específicas. Similar ao enfoque de Schluchter e Schwinn (2013), o modelo de Wolhrab-Sahr e Buchardt (2012) também é calcado na teoria da diferenciação social, mas ele privilegia a relação entre esfera religiosa e esfera política. O risco é que a discussão da secularização reduza-se, novamente, a uma sociologia da laicidade, dissolvendo-se, mais uma vez, no político. De todo modo, tal pesquisa representa uma preciosa contribuição na medida em que, atenta a cenários empíricos, nos apresenta elementos de uma análise comparativa que nos permitem, efetivamente, delinear modelos histórico-culturais concretos de secularização.

Diferente do modelo ortodoxo da teoria da secularização (MARTIN, 1978), cujo esforço de renovação não tem conseguido ir além da tentativa de identificar pontos de partida e vias históricas diferentes do telos final da secularização, ou mesmo das teorias do secularismo (ASAD, 2003) que, na esteira da crítica pós-colonial, rejeitam a dualidade secular/religioso para dissolvê-la no segundo par da dicotomia, a teoria das múltiplas secularizações nos oferece uma direção para superar o binômio homogeneidade/heterogeneidade, equilibrando a

dimensão geral e específica desse fenômeno intrínseco do moderno. A inserção do caso regional latino-americano (e brasileiro) no horizonte desse projeto poderia ajudar não apenas a entender suas especificidades, mas também aprimorá-lo, questionando e melhorando seus resultados, até agora bastante genéricos. No último tópico, à guisa de conclusão, sugere-se uma agenda programática para essa tarefa.

Considerações finais

No bojo do processo de globalização econômica que se acentuou durante os anos 80 e 90, a sociologia experimenta um importante processo de descentramento de perspectiva: de ciência social centrada na experiência moderno-européia, para uma ciência social do moderno em sua dimensão global. No caso brasileiro, tal discussão implicou a superação da longa e consagrada tradição de ensaios sobre o processo de formação histórica da sociedade nacional e na abertura de uma agenda para além do nacionalismo metodológico: o tema da modernidade brasileira deslocou-se para a busca de compreensão da especificidade desse contexto sociocultural na sua relação com a modernidade múltipla e global. Dentre os esforços recentes nesse sentido, podemos nomear a teoria da modernidade singular e seletiva (SOUZA, 2000), a teoria da civilização (DOMINGUES, 2013), a teoria da modernidade periférica (NEVES, 2012) e a teoria das variações contingentes do moderno (TAVOLARO, 2005), entre outras. Mas, à exceção desse último autor, a religião não tem ocupado um papel central na definição dos padrões de unicidade e especificidade do moderno no Brasil. Em que termos a incorporação do teorema da secularização poderia contribuir no avanço dessa reflexão?

Para fazer frente a esse desafio, delineio uma agenda programática centrada no aspecto múltiplo do teorema da secularização. Ciente do risco da proposição generalizante e abstrata, aponto (aleatoriamente), a título de exercício, pesquisas empíricas do campo dos estudos sociais da religião que poderiam ser incorporados e relidos em função dos problemas postos no campo da teoria social da modernidade.

Na dimensão histórico-genealógica, há que indagar sobre o papel das religiões no processo de configuração do padrão de modernidade existente no Brasil e na América Latina. Esse objetivo implica agregar ao processo de compreensão do papel das religiões enquanto fatores indutores de modernização a preocupação de explicar também como esse mesmo processo repercute no tipo de modernidade que é moldada. No centro da análise, está uma questão crucial: em que medida as religiões que se formaram historicamente no Brasil colonial (catolicismo e religiões afro-brasileiras) tiveram sua lógica social orgânica reproduzida nos novos grupos religiosos (especialmente o pentecostalismo) e no contexto sociocultural mais amplo, ou, ao contrário, se o perfil sociocultural do Brasil se altera em função do novo quadro religioso existente? Afinal, o mundo evangélico reproduz, mescla-se ou rompe com a matriz católica? Nos termos do teorema da secularização (de Blumenberg) isso implica considerar em que medida o fator resultante “B” ainda conserva elementos do fator anterior “A” (secularização como transferência) ou, ao contrário, em que medida ele representa um padrão sociocultural com uma lógica diferenciada (secularização como descontinuidade). Exemplo de análise que aposta na descontinuidade é o trabalho já amplamente comentado de Pierucci, mas existem também importantes pesquisas que investigam o papel arquetípico do catolicismo como matriz da lógica religiosa e cultural do Brasil atual (SANCHIS, 2001; CURSINO DOS SANTOS, 1993; AMARAL, 2010).

Essa sociologia histórica não elide a incontornável tarefa do aprofundamento sistemático da *dimensão ontológica* da secularização, cujo foco é seu estatuto presente. A reflexão sobre o Brasil no contexto da modernidade não pode deixar de enfrentar a pergunta crucial: qual o significado da pluralização denominacional do cristianismo para a definição do padrão de modernidade dessa região mundial? A teoria social precisa assumir centralmente o desafio de pensar o perfil da esfera religiosa no Brasil tanto na sua dimensão geral (conjunto das religiões e das denominações) quanto nas suas expressões particulares, muito particularmente no caso do seu portador histórico

mais dinâmico: o pentecostalismo. Para investigar seu significado sociológico, a plataforma de níveis sociais (ação, ordem e cultura) pode ser um instrumento útil para ordenar a discussão.

No âmbito *microsociológico*, é imperativo captar a dinâmica de orientação da ação, percebendo a interrelação entre subjetividade social e orientação religiosa, qual seja, o weberiano tema do *ethos* da conduta. Não só as diferentes identidades religiosas precisam ser captadas, mas também o peso de fatores religiosos na configuração e dinâmica das práticas sociais precisa ser sistematicamente investigado. Pesquisas sobre gênero, sexualidade e religião (MACHADO, 2013), a título de modelo, são instrumentos importantes para responder a essa questão. Já no plano *macrossociológico* das esferas sociais é mister ir além da concentração do debate no âmbito da relação Estado/Igrejas, o que não significa negar que a elaboração de modelos ou tipos de laicidade ou secularidade contribua decisivamente para o debate (GIUMBELLI, 2008). De todo modo, ainda são incipientes os estudos sobre a relação entre esfera religiosa e outros âmbitos da vida social, como no caso do econômico, para voltar a mais um exemplo. Religião e serviço social (SIMÕES, 2012) e, especialmente, o significado da teologia da prosperidade no âmbito da ação econômica e da dinâmica da estratificação social (ARENARI, 2010) são iniciativas promissoras. Por fim, no *nível cultural* (representações coletivas de sentido), *surveys* que indicam os padrões cognitivo-simbólicos dos eleitores (posicionamento quanto a questões de valores e costumes) também abrem caminhos e pistas para captar o lugar e o peso da cosmovisão religiosa no imaginário coletivo.

Para escapar das armadilhas do nacionalismo metodológico, tais análises também não devem perder de vista procedimentos comparativos, sem esquecer que estes, mais do que identificar a peculiaridade de padrões nacionais singulares, deveriam apontar preferencialmente para o sentido que a dinâmica global das instituições e dos valores modernos adquire em determinada região cultural da modernidade global. Em grande síntese, trata-se de passar dos estudos de casos nacionais para uma sociologia em escala global. Nesse horizonte, o

teorema da secularização, mais do que determinar o peso e a natureza da religião na atualidade, preocupação primordial da sociologia da religião em sentido restrito, constitui um instrumento heurístico de caracterização das variedades do moderno em sua era global e ocupa um lugar determinante na macrosociologia comparada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, G. et al. (Orgs.). (2006), *Aspekte des Weber-Paradigmas*. Festchrift für Wolfgang Schluchter: Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

ALBERT, G. et al. (2003), *Das Weber-Paradigma*. Tübingen: Mohr Siebeck.

ALBERT, G. “Moderater Holismus: emergentische Methodologie einer dritten Soziologie”. In: GREVE, J.; SCHNABEL, A. (Orgs.). (2011), *Emergenz: Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen*. Suhrkamp: Berlin, p.252-285.

ALBERT, G. (2005), “Moderater metodologischer Holismus. Eine weberianische Interpretation des Makro-Mikro-Makro Modells”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 57, p.387-413.

ALBERT, G. Weber-Paradigma. In: KNEER, Georg e SCHROER, Markus (Orgs.). (2009), *Handbuch Soziologischer Theorien*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, p.517-554.

AMARAL, R. R. (2010), *Milagre Político: Catolicismo da Libertação*. São Paulo: Anablume.

ARENARI, B.; DUTRA, R. T. J. (2010), “A religião dos batalhadores”. In: SOUZA, Jessé. (Org.). *Os batalhadores brasileiros nova classe média ou nova classe trabalhadora?*. Belo Horizonte: UFMG.

ASAD, T. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

AVRITZER, L. (2013), “Gabriel Cohn, o cientista social e o homem”. *Leituras Críticas sobre Gabriel Cohn*. Belo Horizonte: UFMG, v., p. 7-10

BERGER, P. (1999), “The Desecularization of the World: A Global Overview.” *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. BERGER, P.(Org.). Washington, D. C.: The Ethics and Public Policy Center/Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.

BLUMENBERG, H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

BOURDIEU, P. (2004), “Uma interpretação da Teoria da Religião de Max Weber”. *Pierre Bourdieu*. Sérgio Micelli (org.), 5 ed. Ed. Perspectiva, São Paulo.

- CARROLL, A. (2009), "The Importance of Protestantism in Max Weber's Theory of Secularisation". *European Journal of Sociology*. Volume 50, 01, p. 61-95.
- COHN, G. (1979), *Crítica e resignação: estudo sobre o pensamento de Max Weber e a sua compreensão*. São Paulo: T.A. Queiroz.
- CURSINOS SANTOS, E. (1993), *Magia e Mercadoria: fundamentos Religiosos do Racionalismo Prático do Brasil Colonial. Tese de doutorado em sociologia*. Brasília.
- DOMINGUES, J. M.. (2013), *Modernidade global e civilização contemporânea: para a renovação da teoria crítica*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- EINSENSTADT, S. (2001), Modernidades múltiplas. *Sociologia*, n.35, p. 139-163.
- ENDRESS, M. (2014), "Renaissance der Religion: Was wird aus Max Webers Entzauberung-und Sakularisierungsthese?" In: MULLER, H.; SIGMUND, S. (Orgs.). *Max Weber Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart;Weimar: J.B. Metzler, p.368-374.
- FERNANDES, F. (1978), *Os fundamentos empíricos da explicação sociológica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, p.41-174.
- GARCIA, J. M. G. (2011), "Max Weber, Goethe and Rilke: The magic of Language and Music in a Disenchanted World". *Max Weber Studies*, 11, 2, p.267-288.
- GAUCHET, M. (1985), *Le Désenchantement du monde*. Une histoire politique de la religion, Gallimard, Paris.
- GIDDENS, A. (1991), *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- GIUMBELLI, E. "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade*., vol.28, no.2, p.80-101
- GRACINO JÚNIOR, P. (2008), "Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil." *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.69-92.
- GREVE, J. (2006), "Max Weber und Emergenz. Ein Programm eines nichtreduktionistischen Individualismus?" In: ALBERT, G. et al. (Orgs.). *Aspekte des Weber-Paradigmas*. Festschrift für Wolfgang Schluchter: Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- HABERMAS, J. (2008), *Ach, Europa*. Kleine politische Schriften XI. Frankfurt am Main.
- HENNIS, Wilhelm. (1987). *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werks*. 1987. Mohr, Tübingen.
- KNNER, G.; SCHROER, M. (2009), *Handbuch Soziologische Theorien*. Wiesbaden: Verlag Fur Sozialwissenschaften.

- MACHADO, M. dos D. C. (2013), "Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira". *Cultura y Religión*, v. 17, p. 48-68.
- MARIANO, R.(2013), "Antônio Flávio Pierucci: sociólogo materialista da religião". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.28, no.81, p.7-16.
- MARIZ, C. L.. (2003), "A sociologia da religião de Max Weber". TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, p.67-95.
- MARTIN, D. (1978), *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- MASELLA, A. B. (2014), "A realidade social e moral do direito: uma perspectiva durkheimiana". *Lua Nova*, 93, p.267-295.
- MOCELLIM, A. D.. (2014), *Ciência, técnica e reencantamento do mundo. Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Sociologia)*. Universidade de São Paulo.
- MONOD, J. (2002). *La querelle de la sécularization: de Hegel à Blumenberg*. Paris; Vrin.
- MONTERO, P. (2003), "Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo". *Novos Estudos*, 56, p. 35-45.
- NEGRÃO, L. N. (2005), "Nem 'jardim encantado' nem clube dos intelectuais desencantados". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.20, n.59, p.25-36.
- NEVES, M. (2006), "Die Staaten im Zentrum und die Staaten an der Peripherie: Einige Probleme mit Niklas Luhmanns Auffassung von den Staaten der Weltgesellschaft". *Soziale Systeme: Zeitschrift für Soziologische Theorie*, v. 2, p. 247-273.
- NOBRE, R. F. (2004). "Entre passos firmes e tropeços". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v.19, n.54, p.161-164.
- PICKEL, G.(2010), "Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell?" *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Volume 62, 2, p. 219-245.
- PIERUCCI, A. F.; MARIANO, R. (2010), In: MARTINS, C. B. (Org.). "Sociologia da religião, uma sociologia da mudança". *Horizontes das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: ANPOCS, p.279-302.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. (1987), "Assim como não era no princípio: Religião e ruptura na obra de Candido Procopio Ferreira de Camargo". *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, SP, n.17, p. 29-35.
- PIERUCCI, A. F. (1997b), "A propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos*, n. 49, p. 99-118.

- PIERUCCI, A. F. (1996), "A bem-vinda politização dos pentecostais". *Contexto Pastoral*, São Paulo, v. 4, n.33, p. 6-7.
- PIERUCCI, A. F. (2005). "Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n.52, p. 17-28.
- PIERUCCI, A. F. (2006), "Ciências sociais e religião: a religião como ruptura". In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 1ed. Petrópolis: Vozes, v. , p. 17-34.
- PIERUCCI, A. F. (2008), "De olho na modernidade religiosa". *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, v. 20/2, p. 9-17.
- PIERUCCI, A. F. (2011), "Eleição 2010: Desmoralização eleitoral do moralismo religioso". *Novos Estudos*, v. 89, p. 05-16.
- PIERUCCI, A. F. (1997a). "Interesses religiosos dos sociólogos da religião". In: ORO, A.; STEIL, C.A. (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- PIERUCCI, A. F. (2003), *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 31.
- PIERUCCI, A. F. (2006), "Religião como solvente: uma aula". *Novos Estudos*, v. 75, p. 111-127.
- PIERUCCI, A. F. (1988), "Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". *Revista brasileira de ciências sociais*, n. 37, p.43-73.
- PIERUCCI, A. F. (1999), "Sociologia da Religião: área impuramente acadêmica". In: *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: ANPOCS, vol. 01, p. 237-286.
- RIESEBRODT, M. (2010), "Religiöse Vergemeinschaftungen". In: KIPPENBERG, Hans G e RIESEBRODT, Martin (Orgs.). *Meine ,Religionssystematik'. 2001*. Tübingen: Mohr Siebeck, p.101-119.
- SANCHIS, P. (Org.). (2001), *Fiéis e Cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ.
- SCHLUCHTER, W. (2009), *Die Entzauberung der Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck, p.111-136.
- SCHLUCHTER, W. (1988), *Die Zukunft einer Religion*. Religion und Lebensführung. Frankfurt am Main, p.506-534, vol.II.
- SCHLUCHTER, W. (2012). "Epílogo: Ação, ordem e cultura". In: *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: Editora da UNESP, 325-330.
- SCHLUCHTER, W. (2005), *Handlung, Ordnung und Kultur: Studien zum einem Forschungsprogramm in Anschluss an Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck.

SCHLUCHTER, W. (2014), *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: UFRJ.

SCHLUCHTER, W. (1981), *The Rise of Western Rationalism: Max Webers Developmental History*. Berkeley: University Press.

SCHWINN, T. (2006), “Die Vielfalt und die Einheit der Moderne. Perspektiven und Probleme eines Forschungsprogramms”. In: *Die Vielfalt und die Einheit der Moderne: Kultur-und strukturvergleichenden Analysen*. Wiesbaden: VS Verlag, p.07-34.

SCHWINN, T. (2001), *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*. Weilerswist: Velbrück.

SCHWINN, T. (1993), “Max Webers Konzeption des Mikro-Makro Problems”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 45, p.220-237.

SCHWINN, T.(2009), “Multiple Modernities: Konkurrierenden Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht”. *Zeitschrift für Soziologie*, 38, 6, p.454-476.

SCHWINN, Thomas. (1998). “Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen”. In: BIENFAIT, A.; WAGNER, G. (Orgs). *Verantwortiliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen*. Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung. Frankfurt: Suhrkamp.

SCHWINN, T. (2013), “Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne. Säkularisierung, Differenzierung und multiplen Modernitäten”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, n.53, p.73-98.

SELL, C. E.. (2007), “Leituras de Weber e do Brasil: da política à religião, do atraso à modernidade”. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 43, p. 241-258.

SELL, C.E. (2013), *Max Weber e a racionalização da Vida*. Petrópolis: Vozes.

SELL, C. E. (2012), “Racionalidade e racionalização em Max Weber.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.27, n.79

SELL, C. E. (2014), Weber no Século XXI: Desafios e Dilemas de um Paradigma Weberiano”. *Dados*. 2014, vol.57, n.1, pp. 35-71

SIMÕES, P. (2012), “Assistência religiosa no sistema socioeducativo: a visão dos operadores do direito. *Religião & Sociedade*, v. 32, p. 130-156.

SOUZA, J. (2000), *Max Weber e a singularidade da cultura ocidental. A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB, p. 19-35.

SPRONDEL, W. M. (1972), “Entzauberung”. *Historisches Worterbuch der Philosophie*. Vol.2. Basel;Stuttgart, p.564-565.

TAVOLARO, S. B. F. (2005), “Existe uma Modernidade Brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, p. 5-22.

TAYLOR, C. (2007), *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

TENBRUCK, F. (1975), “Das Werk Max Webers”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27, p.669-671.

VIANNA, L. W.(1999), “Weber e a interpretação do Brasil”. In: SOUZA, Jessé de (Org). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, p. 173-194.

VILLAS BOAS, G. (2014), “A Recepção Controversa de Max Weber no Brasil (1940- 1980)”. *Dados*, vol.57, n.1, pp. 5-33.

WEBER, M. (2004), *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras.

WEBER, M. (1988), Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 207-236.

WEBER, M. (2003), *Max Weber Briefe 1913-1914*. LEPSIUS, M.Rainer; MOMMSEN, Wolfgang J.; RUDHARD, B.; SCHÖN, M. (Orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, (Max Weber Gesamtausgabe – MWG II/8).

WEBER, M. (1994), *Wissenschaft als Beruf (1917/1919). Politik als Beruf (1919). Studienausgabe*. MOMMSEN, W. J.; SCHLUCHTER, W.; MORGENBROD, B. (Orgs.) Tübingen: Mohr Siebeck, (Max Weber Gesamtausgabe – MWG I/17).

WEBER, M. (1989), Zwischenbetrachtung. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. *Konfuzianismus und Puritanismus* (Schriften 1915-1920). SCHMIDTGLINZER, Helwig & KOLONKO, P. (Orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, p. 479-522. (Max Weber Gesamtausgabe - MWG I/19).

WEIDNER, D. (2004), “Zur Rhetorik der Säkularisierung”. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78,1, S. 95-132.

WEISS, R. A. (2013), “Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado”. *Mana*, vol.19, n.1, p.157-179.

WINCKELMANN, J. (1980), “Die Herkunft von Max Webers “Entzauberungskonzeption””. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32, p.12-53.

WOHLRAB-SAHR, M.; BUCHARDT, M. (2012), “Multiples secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities”. *Comparative Sociology*, 11, p.875-909.

O reencantamento científico do mundo e suas direções

Alan Delazeri Mocellim*

RESUMO

Max Weber compreendeu o desencantamento científico do mundo como um processo que se desenvolveu através da ciência empírica e experimental, e que teve como consequência a redução da natureza a um mecanismo causal desprovido de valor. Apesar do diagnóstico weberiano de um desencantamento do mundo, cada vez mais nos deparamos com discursos e teorias que reforçam a possibilidade de um reencantamento do mundo. De um lado, os defensores da hipótese do reencantamento do mundo defendem que esse estaria acontecendo por meio da religião, enquanto outros argumentam que a ciência é que possibilitaria um reencantamento. Ateremos-nos ao problema do reencantamento científico do mundo, apresentando as principais posições nesse debate e diferenciando enfoques conforme sua compreensão do que seria um desencantamento ou reencantamento do mundo.

Palavras-chave: reencantamento do mundo, desencantamento do mundo, Max Weber.

* Alan Mocellim é professor substituto do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Possui graduação em Ciências Sociais, mestrado em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Tem experiência nas áreas de Teoria Sociológica, História das Ciências e Filosofia da Tecnologia. Seus interesses de pesquisa incluem os seguintes temas: modernidade e racionalização; técnica e natureza; ciência e religião; bioética e biopolítica; comunicação e informação.

ABSTRACT

THE SCIENTIFIC REENCHANTMENT OF THE WORLD AND THEIR DIRECTIONS

Max Weber understood the scientific disenchantment of the world as a process that was developed through empirical and experimental science, and had as effect reducing nature to a causal mechanism devoid of value. Despite the Weberian diagnosis of a disenchantment of the world, we are faced with discourses and theories that reinforce the possibility of a reenchancement of the world. On the one hand, the advocates of the world reenchancement hypothesis argue that this would be happening through religion, while others argue that science would enable reenchancement. We aim to discuss the scientific world of enchantment problem, exposing the leading positions in this debate and strategies approaches according to their understanding of what what disenchantment and reenchancement of the world mean.

Keywords: reenchancement of the world, disenchantment of the world, Max Weber.

Introdução

A ideia weberiana de desencantamento do mundo tem uma conexão direta com a racionalização. Tal conceito não é somente “a metáfora da passagem da magia à ciência. Em seguida, a tendência milenar que se estende do mundo encantado dos homens ao mundo desencantado das máquinas” (MOSCOVICI, 2007, p. 84). Mais do que isso, ele aparece como resultado da racionalização da conduta de vida e das imagens de mundo religiosas, e também da racionalização reflexiva e instrumental possibilitada pela ciência e pela técnica. O desencantamento do mundo não é apenas uma metáfora de uso polifônico, é, pelo contrário, um conceito do qual Weber (2006b; 2008) fazia uso pouco extensivo, mas com sentido restrito e delimitado. Seus usos se limitam a tratar do desencantamento do mundo pela religião e do desencantamento do mundo pela ciência; e, ainda, estas duas formas são simultâneas, não se tratando, assim, de uma transição de um uso ao outro (PIERUCCI, 2003, p. 32-46).

Embora as causas do desencantamento do mundo possam ser bem delimitadas, há uma divergência sobre seu significado. Para Pieruc-

ci (2003), os significados do desencantamento são limitados a dois: desmagificação e perda de sentido. Enquanto desmagificação, o desencantamento do mundo é aquele processo de expulsão de aspectos mágicos da prática religiosa. Tal processo teria ocorrido com a racionalização das grandes religiões, por meio de um código de conduta moral. Como perda de sentido, o desencantamento do mundo sugere aquela sensação individual de ausência de um sentido objetivo, causada pela impossibilidade de uma visão de mundo partilhada, e também pela consideração do mundo apenas enquanto coisas que são e acontecem - um mundo calculável e sem mistérios. Por outro lado, para Sell (2013), o desencantamento do mundo é apenas desmagificação, e a perda de sentido do mundo seria apenas um efeito colateral do modo específico de desmagificação promovido pela ciência, que é a transformação da natureza num mecanismo causal, regulado por leis objetivas e, por isso, desprovido de qualquer mistério que não possa ser decifrado. Assim, “se a religião elimina a magia como meio de salvação, a ciência (e junto dela a técnica, podemos acrescentar), por outro lado, retira toda magia ou mistério do mundo e o coloca por inteiro à disposição do domínio humano” (SELL, 2013, p. 242).

O desencantamento do mundo pela ciência se desenvolveu através do desenvolvimento da ciência empírica e experimental, de sua orientação matemática para “decifrar” o mundo e de sua orientação técnica e instrumental de controle da natureza. Uma visão científica é vazia de sentido e incapaz de fornecer direções para qualquer posicionamento valorativo. Desse modo, “todas as visões de mundo são o que são, precisamente porque não são científicas: elas dão sentido. A moderna ciência empírica não” (PIERUCCI, 2003, p. 154). É justamente esse desencantamento do mundo pela ciência que tem uma posição central aqui. O desencantamento pela ciência pode ser resumido na ideia de que por trás dos processos do mundo não existe nada de misterioso ou imprevisível, mas apenas leis objetivas que poderiam ser decifradas com o conhecimento apropriado e que, em decorrência disso, todas as coisas e todos os processos naturais poderiam ser dominados por meio da ciência e da técnica.

Apesar do diagnóstico weberiano de um desencantamento do mundo, cada vez mais nos deparamos com discursos e teorias que argumentam justamente o contrário: que estaríamos passando por um reencantamento. De um lado, os defensores da hipótese do reencantamento do mundo dizem que esse estaria acontecendo por meio da religião, enquanto outros argumentam, de modo surpreendente, que a ciência (ou a tecnologia) possibilitaria esse reencantamento. Como nos lembra Pierucci (2003), o desencantamento do mundo ocorre por vias da religião e da ciência. Porém, se o debate sobre as possibilidades de reencantamento do mundo tem seu espaço nos estudos sobre a religião, o mesmo não se dá nos estudos sobre a ciência e a técnica, cuja temática, no Brasil, ainda é insipiente e inexplorada.

Para iniciar essa discussão e suprir essa lacuna, propomo-nos levantar um panorama do debate sobre o reencantamento científico do mundo. Deteremo-nos a apresentar as principais posições nesse debate, bem como a compreensão do que seria um reencantamento científico do mundo. Antecipamos que identificamos três diferentes enfoques, cada um com sua compreensão do que é reencantamento do mundo, referindo-se a aspectos distintos da relação entre ciência, tecnologia e natureza para defini-lo. Passemos, então, à apresentação de tais enfoques.

Epistemologia e reencantamento das ciências

Começamos pelos autores para os quais as ciências contemporâneas, com as diversas descobertas e inovações que tiveram ao longo do séc. XX, não são mais como aquela ciência pensada por Max Weber (2006a). Para eles, estaríamos acompanhando o nascimento de uma nova ciência, na qual a causalidade não é mais tida como certa e as leis gerais não são mais a forma privilegiada de compreensão da natureza. Dentro dessa perspectiva, situamos Morris Berman (1981), Ilya Prigogine (1996a) e Edgar Morin (2008a).

Para Berman (1981), a forma de conhecimento que predominava no Ocidente antes da revolução científica foi a de um mundo encantado,

no qual a natureza era vista como um todo, formando um conjunto com a humanidade. Nessa época, o mundo era percebido a partir de um sentimento de pertencimento, o humano participava do mundo. Com a ciência moderna, temos, em oposição, um observador alienado do mundo. O desencantamento do mundo é a expressão dessa alienação na qual a consciência humana é desconectada de seu contexto, retirada de sua participação no mundo. Com o desencantamento do mundo, a mente passa a ser considerada de modo alheio ao mundo, em oposição à matéria e ao movimento, conceitos fundamentais para a mecânica moderna e para o modo moderno de compreensão científica (BERMAN, 1981, p. 16-17). A tese de Berman é de que a visão de mundo da ciência moderna - com sua separação entre sujeito e objeto, com sua separação entre humanos e natureza - é determinante para a compreensão moderna do mundo de um modo geral. Ou, dito de outro modo, a visão de mundo científica é nossa consciência (BERMAN, 1981, p. 22). Berman considera essa externalização do observador mediante a separação entre sujeito e objeto um dos fundamentos da cultura moderna; a esse modo “externo” de lidar com o mundo, esse autor chama de consciência não participante, em oposição à consciência participante das culturas tradicionais (BERMAN, 1981, p. 39-40).

A partir disso, Berman toma como tarefa refletir sobre as possibilidades de emergência de um paradigma científico que esteja de acordo com uma visão mais orgânica do mundo e que estimule seu reencantamento. O reencantamento do mundo passa pela ruptura com o cartesianismo, e deve levar em conta que o cartesianismo não se tornou hegemônico por ser uma visão mais condizente com o mundo, mas que a vitória do cartesianismo foi um feito político (BERMAN, 1981, p. 135). A consciência participante, com sua união entre sujeito e objeto, não foi refutada cientificamente, mas rejeitada culturalmente. Da mesma forma que as religiões monoteístas baniram a magia por meio de uma cruzada, na qual foram estabelecidas regras e rejeições, a ciência mecanicista estabeleceu uma cruzada contra as formas de conhecimento que não compactuavam com seu método e com sua concepção de verdade. A possível construção de um paradigma pós-

-cartesiano é o pré-requisito para a superação da rejeição da consciência participante.

Buscando uma confrontação com esse problema, Berman (1981) nos oferece o trabalho de Gregory Bateson (2000) como uma tentativa de superação desse dilema, reintroduzindo na ciência parte de uma visão de mundo outrora perdida. Conforme Berman, o trabalho de Bateson (2000) representa “a retomada da visão de mundo alquímica numa forma científica credível” (1981, p. 196). A visão de mundo (científica) apresentada por Berman, inspirada em Bateson (2000) e na cibernética, é uma oposição direta ao humanismo secular e sua doutrina de realização individual e de controle (tecnológico) da natureza (1981, p. 259). O “humanismo” presente nessa nova visão de mundo remonta a conhecimentos que foram historicamente abandonados e a seu potencial de integração do humano ao mundo natural ao qual pertence. Não se trata, porém, de um mero retorno ao arcaico, mas, sim, de uma nova visão científica, que rompe com várias dicotomias consolidadas por meio de uma visão científica cartesiana e mecanicista.

Berman (1981) começa sua exposição apresentando a imagem de um mundo encantado em uma sociedade anterior à revolução científica. Para ele, o encantamento não significa apenas a presença da magia, mas o sentimento de pertença e integração ao mundo, o que ele chama de consciência participante. Nesse contexto, mente e corpo não são separados e o ser humano não é visto como essencialmente separado do mundo natural. O desencantamento do mundo, portanto, é um processo no qual o espírito é separado da matéria, um processo no qual sujeito e objeto são delimitados de modo restrito. Para Berman a principal causa dessa separação é a concepção epistemológica moderna de um sujeito separado do mundo, que passa a ser visto como objeto de conhecimento e de controle. Tal separação, para ele, teve grande abrangência cultural, não se restringindo ao campo da ciência, ou seja, a visão de mundo promovida pela ciência moderna foi determinante para o modo como compreendemos nosso lugar no mundo. O desencantamento

promoveu a instauração de uma concepção de conhecimento externo e distanciado, em oposição a um conhecimento no qual o observador se insere no mundo observado.

O reencantamento do mundo, para Berman (1981), é um processo que passa pela crítica da visão cartesiana do mundo e pela restauração da consciência participante por meio da superação da oposição entre sujeito e objeto. O reencantamento do mundo aqui não é um retorno à magia ou a outras crenças metafísicas, mas a restauração de nosso contato com o mundo natural por meio da adoção de crenças holísticas que nos colocam no mundo como uma parte de um todo que integramos e que nos integra. A adoção de uma visão de mundo científica “orgânica”, que compreenda a natureza em seus movimentos indeterminados e em constante mutação, é um primeiro passo para esse reencantamento, que só poderá ser consolidado quando os dualismos da ciência mecanicista forem superados.

Para Prigogine, por sua vez, a questão é conciliar duas visões de mundo, “uma obedecendo às leis da dinâmica, deterministas, reversíveis no tempo, e outra às leis da termodinâmica, à entropia, ela mesma referida àquela flecha no tempo que corresponde à evolução do universo” (1996a, p. 232). Para ele, as certezas da ciência moderna ganham agora a companhia da incerteza, e são revistas a partir dessas incertezas; o universo, nas ciências contemporâneas, não é mais compreendido a partir das certezas da física clássica, mas a partir de possibilidades, ou seja, a natureza é contingente, e a ordem atual das coisas é casual, não necessária. Este novo mundo se auto-organiza em meio ao caos, em uma interação entre ordem e desordem; a ordem emerge da complexidade, de um modo que dificilmente poderia ser oposto à visão mágica-panteísta à qual a ciência clássica se opunha. Nesse novo mundo, o mistério é reincorporado por meio da incerteza; e é esse fim das certezas científicas, com a instauração de uma ciência não mecanicista, que estaria levando a um reencantamento do mundo.

Prigogine (1996b) se concentra nos aspectos epistemológicos do problema e, desta forma, ele estaria sugerindo que nas ciências exis-

tem fundamentos para este reencantamento através da contestação das certezas, da inserção da contingência e da ruptura com o determinismo. O principal desdobramento de uma nova ciência é a mudança de sua concepção de natureza, que de agora em diante não pode ser mais concebida como um mecanismo, movido por leis e determinações, e sujeita ao domínio humano, mas apenas em suas dinâmicas contingentes, de estabilidade e de instabilidade, incompatível com a própria ideia de que a natureza possa ser controlada e dominada. Dessa forma, as ciências deixam de se ater à certeza e passam a descrever “um mundo de movimentos irregulares, caóticos, um mundo muito mais próximo do imaginado pelos atomistas antigos do que das órbitas newtonianas” (PRIGOGINE, 1996b, p. 159).

Em seus trabalhos sobre as mudanças da ciência, Prigogine (1996b; 2002) concebeu o desencantamento do mundo como um processo no qual este passou a ser visto de forma fragmentada e determinada. Para ele, o desencantamento é um desencantamento do mundo natural, é a transformação da natureza em algo regular e previsível e, portanto, um objeto sujeito ao cálculo. As certezas da ciência clássica, que concebiam um universo regular e guiado por leis, são a base desse desencantamento. Embora Prigogine (1996a) não nos tenha apresentado uma definição conceitual precisa de reencantamento, ao apresentar em seus trabalhos tal título, acabou por nos dar pistas sobre o que isso significaria. Para ele, pode-se pensar o reencantamento do mundo como um processo no qual a incerteza é restaurada e a natureza passa a ser vista como um todo complexo, não como objetos fragmentados e ordenados. A incerteza aqui emula a magia na natureza; é a incerteza que nos fornece o mistério que vai além das regularidades e do determinismo. O reencantamento da natureza é, desse modo, uma ruptura com a concepção mecanicista que concebe a natureza como simétrica e ordenada, com a adoção de uma concepção de natureza caótica, na qual o equilíbrio passa pelo desequilíbrio e as probabilidades substituem as leis.

Tratando do mesmo conjunto de problemas, Edgar Morin (2008a) aborda a questão por meio de uma postura interdisciplinar e afirma

que as consequências das mudanças na imagem de natureza promovida pela reformulação da ciência são radicais e já estão por recair sobre o mundo social. Para Morin (1996a), a ciência clássica foi construída sobre três pilares: a ordem, a separabilidade e a lógica. A ordem estabelece o universo como expressão de perfeição divina, funcionando perfeitamente e segundo regras inalteráveis, dentro de uma total previsibilidade. A separabilidade é a ideia de que conhecer é separar em pequenos fragmentos. A lógica estabelece que a indução é o suficiente para a validação de algo como verdadeiro; a não contradição é regra, e a contradição é um erro. Porém, aquilo que Morin (1996a) chama de complexidade desedifica estes três pilares.

Pensar de modo complexo significa para Morin: 1) compreender que um todo complexo vai além de suas partes; 2) reconhecer e traçar uma estratégia para lidar cientificamente com o imprevisto, o complexo, o indeterminado; 3) inverter a relação entre lógica e racionalidade, colocando a lógica a serviço da racionalidade e não como critério de julgamento racional (1996a, p. 248-249). Para Morin (1996b, p. 14), complexidade não é sinônimo de complicação, e sim uma forma de pensar que desafia o problema da contradição, “(...) é o problema da dificuldade de pensar, porque o pensamento é um combate com e contra a lógica, com e contra as palavras, com e contra o conceito”. Pensar de maneira complexa significa romper com um sistema de pensamento que se fundamenta na objetividade dos enunciados, na sua coerência lógica, sem compreender que não só a parte está no todo, mas o todo está na parte.

Segundo Morin (2005b), um paradigma complexo necessita de uma nova aproximação com a ideia de caos. A ciência clássica banizou o caos de seu horizonte, priorizando um mundo ordenado e previsível; banizou junto do caos a ideia de cosmos, de um universo singular e único, para pensar o universo apenas em termos de cálculo de matéria e energia. Haveria a necessidade do reconhecimento do caos como instância criadora. Admitir que a natureza é composta de caos e não somente de ordem, é admitir o poder criador da destruição e da desordem; nas palavras de Morin: “o caos é desintegração organizadora” (2008a, p. 80). A reintegração da ideia de caos na ciência é também

a reintegração da *physis*, renovando seu sentido: o de uma natureza que se cria pela destruição, que se renova em ciclos e que se regula por meio de processos contraditórios.

É dessa forma que, para Morin (2008b), o desencantamento do mundo se dá por meio da ciência clássica e seu modo específico de conhecimento. Ao separar o mundo em pequenas partes, a ciência acabou por reduzir a complexidade do mundo e, dessa maneira, transformou a natureza em um mecanismo privado de sua singularidade e das qualidades que emergem apenas do conjunto. O desencantamento foi uma ruptura com o universo animista, mas também foi um marco da impossibilidade de se pensar em qualquer outro universo que não aquele da ciência clássica. Tal como Prigogine (1996a), Morin (2008a) também não nos apresenta de modo claro um conceito de reencantamento do mundo, mas apresenta a nova ciência como oposta a uma ciência que desencanta, como uma ciência capaz de restaurar um “universo encantado” e restituir à natureza seu sentido cosmológico enquanto *physis*.

Podemos ver que, de um modo geral, o desencantamento do mundo é visto nesse enfoque como um processo de transformação da natureza em mecanismo causal que vai se desdobrando progressivamente por meio do conhecimento racional ao longo dos séculos. Tal concepção é similar ao sentido atribuído por Weber (2008) ao desencantamento científico do mundo: um processo de desmagificação progressiva da natureza na qual, por meio da ciência, a natureza passa a ser concebida como mecanismo causal - e por isso despida de todo mistério (SELL, 2003). Para Berman (1981), adicionalmente, o desencantamento do mundo se mostra como uma crise da consciência participante que acarreta a sensação de deslocamento e a falta de sentido, que também pode ser vista como consequência do desencantamento científico do mundo (PIERUCCI, 2003). Para todos eles, por outro lado, o reencantamento do mundo é possível por meio da superação e da separação entre sujeito e objeto e com a instauração de uma nova epistemologia, que possibilite a compreensão da natureza de forma complexa e completa, sem simplificações e

racionalizações, que rompa com a causalidade estrita e o determinismo. Para esse conjunto de autores, o reencantamento do mundo significa um reencantamento da ciência, que para sua concretização exige a ruptura com quatro ideias que formaram o fundamento da epistemologia moderna.

Ambientalismo e reencantamento da natureza

Um segundo enfoque compreende dois autores que entendem o reencantamento do mundo como um reencantamento da natureza: Alistair McGrath (2002) e James William Gibson (2009). Ambos apresentam uma gama de problemas em comum, mas enquanto McGrath (2002) opta por uma abordagem filosófica e teológica, com o foco em sistemas de pensamento e suas diferentes visões sobre a questão da natureza, Gibson (2009) opta por uma abordagem sociológica, priorizando a exposição daquelas mudanças na forma de compreensão do mundo natural que poderiam estar levando a uma ressacralização e remagificação do mundo natural.

McGrath (2002) apresenta o desencantamento do mundo como o processo cultural mais importante de nosso tempo, tendo como principal consequência a mudança do estatuto cultural da natureza. Antes sagrada, considerada foco de veneração, a natureza passa a ser tomada de modo utilitário, como mero objeto à disposição do homem, disponível ao engenho técnico, perdendo todo seu caráter mágico ou religioso. Não é mero acidente que a erosão progressiva do senso de beleza e de adoração diante da natureza seja coincidente com a degradação e a exploração dela pelos agentes humanos, por meio da tecnologia moderna. A transformação da natureza, pela ciência, em objeto de estudo resulta em sua consideração meramente causal e, por isso, desprovida de sentido.

Para ele, a emergência de uma visão de mundo que prega a autonomia humana e aborda a natureza enquanto mecanismo subordinado à humanidade é concomitante à rejeição da visão de mundo religiosa. A religião e, em especial o cristianismo, está implicada na emergência

dessa visão de mundo; mas, nos tempos atuais, tal visão de mundo se tornou independente, inaugurando sua própria tradição moral e intelectual. É nesse sentido que a redescoberta da “espiritualidade” tem importância fundamental, sendo uma das grandes reviravoltas culturais das últimas décadas. Mesmo que sob a forma de crenças *new age*, essa nova espiritualidade representa uma reação contra o cientificismo e o materialismo dos séculos XIX e XX.

McGrath (2002) não vê nenhuma oposição fundamental entre religião e natureza, ciência e religião ou ciência e natureza. As causas que levaram à dominação da natureza nos tempos modernos são decorrentes, para ele, pelo contrário, do rompimento entre religião e ciência e, sobretudo, pela aplicação da ciência e a da tecnologia para a realização dos ideais do Iluminismo. Desse modo, não se trata de abandonar a ciência e adotar uma atitude antirracional ou de aderir cegamente à religião como oposta à ciência, mas de procurar modelos científicos que possam coexistir com a religião e que tratem a natureza como parte fundamental da realidade humana.

A noção de desencantamento do mundo para McGrath (2002) não é exatamente aquela de Weber (2006b). Para este, o desencantamento do mundo ora aparece como desmagificação, enquanto rejeição das crenças mágicas, ora como perda de sentido do mundo; sendo que as religiões estão relacionadas mais diretamente à retirada da magia do mundo, e a ciência moderna à perda de sentido do mundo (PIERUCCI, 2003). Dito de outro modo, a perda de sentido do mundo pode não ser considerada como um sentido estrito do desencantamento, mas uma consequência do desencantamento científico do mundo enquanto redução da natureza a um mecanismo causal desprovido de significado intrínseco (SELL, 2013).

Porém, o que McGrath (2002) chama de desencantamento não se trata de um processo de retirada da magia do mundo (desmagificação), mas a perda do caráter sagrado do mundo natural. Se, por um lado, as práticas mágicas indicam que a natureza é sagrada, por outro a natureza pode continuar a ser considerada sagrada mesmo sem a crença na magia. Assim, o desencantamento na natureza, para Mc-

Grath (2002), é entendido como uma perda de sentido intrínseco ao mundo natural, como uma dissolução de seu caráter sagrado promovida pela ciência e pela tecnologia moderna, mas também pelo antropocentrismo. É nesse sentido que seu conceito de desencantamento se assemelha mais ao de Horkheimer e Adorno (1985) do que ao de Weber (2006b), na medida em que os frutos do Iluminismo – a ciência moderna, o humanismo e o antropocentrismo – são vistos como os causadores de um processo de objetivação da natureza visando sua dominação.

Por outro lado, para McGrath (2002), o reencantamento do mundo é, sobretudo, um reencantamento da natureza. Esse se dá pela retomada de modelos esquecidos de natureza, de modelos científicos não mecânicos e de uma ética (religiosa) que afirma o comprometimento e o respeito pela natureza. Apesar de McGrath (2002) avistar certos elementos de reencantamento da natureza no modelo científico de Gaia, na crítica do naturalismo e do positivismo científico, o reencantamento da natureza ainda é um processo incipiente e de pouca abrangência, sendo mais uma necessidade, um dever ético, do que um fato desenvolvido em sua totalidade.

Por sua vez, Gibson (2009) busca apresentar a emergência de um novo contexto cultural na qual a natureza deixa de ser vista como mero objeto à disposição da humanidade. Gibson (2009) identifica um processo de mudança que tem origem em meados do século XX, e que atinge seu ápice nas décadas de 1990 e 2000. Tal processo se caracteriza pela rejeição e crítica progressiva da tecnologia moderna e do *ethos* que afirma a dominação humana sobre a natureza.

Para Gibson (2009), há a emergência de uma cultura do encantamento, como oposição à cultura moderna do desencantamento. Pessoas que se mudam dos grandes centros urbanos para viver próximos a florestas ou a regiões remotas, experiências de pessoas que mantêm uma relação quase familiar com animais, esportistas que se aventuram em lugares ermos, movimentos que pregam a dignidade dos animais; são numerosos e variados os novos modos de vida e diversos acontecimentos cotidianos podem ser identificados e relacionados a

uma nova postura diante da natureza. Em parte, a cultura do encantamento é um produto do movimento ambiental, mas não se reduz a isso. Mais do que a adesão ideológica ou política a um movimento, a mudança de consciência sobre os problemas relativos à natureza, aponta para a rejeição do modo de pensar moderno e da sociedade que dele decorre.

O desencantamento do mundo, para Gibson (2009), é visto como o processo moderno por meio do qual a magia foi retirada do cosmos. Atendo-se ao fato de Weber (2006b) considerar o desencantamento do mundo como um processo que tem início com a retirada da magia das práticas dos grandes monoteísmos - e, portanto, para o desencantamento do mundo enquanto processo de desenvolvimento anterior a modernidade (PIERUCCI, 2003) -, ele entende o desencantamento do mundo como um processo em que a natureza é esvaziada de sentido e desprovida de seu valor sagrado. Segundo Gibson (2009, p. 16), “Ninguém pode cortar um punhado de árvores para construir árvores, por exemplo, se há a crença de que espíritos da floresta habitam as árvores. Ao contrário, com a ausência dessa forma de espiritualidade, cortar é um ato racional se produz lucro”. O desencantamento do mundo é visto também como uma consequência do “conhecimento empírico e racional” e de sua implicação na transformação do mundo em um mecanismo causal. Identificando esse processo com o que Engels e Marx (1998) chamaram de “a sujeição das forças da natureza ao homem”, Gibson (2009, p. 9) atribui o desencantamento da natureza ao “sucesso do capitalismo industrial fundado num paradigma científico-tecnológico”.

Para Gibson (2009), o reencantamento do mundo é um fato, um processo de sacralização e remagificação da natureza que vem se desdobrando, sobretudo, desde a década de 1990. Ele é explicado pela cultura do encantamento e sua busca por transcendência por meio de uma integração com a natureza. A cultura do encantamento opera por meio do resgate de modelos pré-modernos de relação com o mundo natural, de modo a se refazer uma “conexão” que fora perdida durante a modernidade.

A ideia do mundo humano separado por completo do mundo natural, apesar de “vitoriosa” na modernidade ocidental, nunca foi plenamente aceita. O romantismo, por exemplo, representou uma primeira tentativa de superação da desencantada visão de mundo moderna. Embora nascida de uma visão romântica da natureza, a cultura do encantamento não pode se tornar vítima de uma perspectiva irrealista de restauração de uma natureza perdida. Para seu desenvolvimento é necessária também a aceitação de que alguns lugares e espécies nunca voltarão ao que eram no passado, mas que um novo ambiente e novas relações podem ser criadas reencantando esses lugares e essas espécies. A cultura do encantamento só pode se tornar uma realidade dada à necessidade de transcendência. Numa era onde as grandes religiões monoteístas e a ciência moderna se encontram descredenciadas, as pessoas buscam explicações e sentido num discurso que mistura aspectos religiosos com um discurso científico holista. Gibson afirma que “No caso do encantamento, a conversão religiosa ou quase-religiosa ajuda a dar às pessoas a visão e a vontade de agir – para contribuir para as mudanças sociais necessárias para salvar o planeta” (2009, p. 252-253). É nesse sentido que o ambientalismo pode ser visto como um simulacro de religião, como uma espécie de religião mágica e panteísta.

Vemos que tanto para McGrath (2002) como para Gibson (2009), o reencantamento da natureza é tanto um processo em curso como um dever ético, transitando entre uma abordagem empírica e uma abordagem normativa do problema. No entanto, para McGrath (2002) o caráter de dever ético é acentuado, e grande parte de sua argumentação tem por objetivo indicar de que modo a religião e a restauração de modelos antigos de natureza podem levar a uma relação de cuidado e respeito pelo ambiente. Ao contrário, Gibson (2009), mesmo concordando que o reencantamento seja uma necessidade, prefere centrar sua argumentação nos fatos indicativos de uma nova postura diante do mundo natural. Para esses autores, a sacralização da natureza passa também pela retomada de sistemas metafísicos e religiosos e não meramente da adoção de novos modelos científicos. A religião cristã e sua doutrina

do cuidado com o mundo criado por Deus, para McGrath (2002), e a religiosidade mística de influências holistas e indígenas, para Gibson (2009), são modos tão importantes para o reencantamento da natureza como a adoção de novos modelos científicos.

Remitificação e sacralização da tecnologia

Por fim, apresentaremos os autores que buscaram pensar em um processo que chamo de remitificação do mundo, ou seja, um retorno dos mitos, agora adaptados a um contexto moderno, a uma sociedade científica e tecnológica. Serão debatidos, aqui, os trabalhos de David Noble (1997) e Erik Davis (1998). Esses autores têm em comum um método para debater o tema: após identificarem a construção de uma mitologia, a partir da tecnologia, ou a constante recorrência de temas religiosos, mágicos e místicos sob uma faceta científica na sociedade moderna, eles recorrem às origens históricas de tais fenômenos para explicar porque são compatíveis com o pensamento contemporâneo.

O objetivo de Noble (1997) é demonstrar que o “encantamento” com tudo que é tecnológico é fundado em mitos de origem religiosa e em um imaginário que remonta ao cristianismo e suas origens medievais. Sua ideia é simples: ao longo da história o discurso religioso foi gradualmente formando um híbrido com o discurso científico, misturando-se e transpassando-o, de modo que parte do imaginário tecnológico contemporâneo, supostamente alheio a questões religiosas, está permeado de temas de origem cristã. Noble (1997) levanta a hipótese de uma sacralização da tecnologia. Para ele, com um suposto enfraquecimento da religião e a predominância do pensamento científico, a tecnologia acaba incorporando temas oriundos do pensamento religioso. Mas não se trata apenas de uma reminiscência ou da tecnologia se apropriando de um discurso. Noble (1997) destaca que o discurso religioso e tecnológico sempre estiveram imbricados, estimulando-se, mutuamente, de modo que o fenômeno que presenciamos hoje, com a novidade que representa uma tecnologia e seus ideais de transcen-

dência secularizados, não é tão novo assim, e representa mais uma continuidade racionalizada do que uma ruptura.

Como exemplos de empreendimentos tecnológicos permeados por um imaginário mitológico de fundamento religioso, Noble (1997) lista: 1) as armas nucleares e a renovação do destino enquanto apocalipse; 2) os programas espaciais e suas motivações “metafísicas” e extramundanas; 3) os projetos de inteligência artificial e sua busca obstinada pela perfeição, pela imortalidade, com a expectativa de uma vivência imaterial alheia ao corpo; 4) a engenharia genética e sua contribuição para uma “nova criação”. No entanto, tudo isso constitui apenas a segunda parte de seu argumento. Antes de partir para a explicação desses fenômenos, Noble (1997) busca as origens históricas das experiências que, posteriormente, manifestaram-se nesses empreendimentos tecnológicos sob uma faceta parcialmente religiosa ou supostamente não religiosa, mas como ressignificação de discursos religiosos que os precederam.

O autor chama de religião da tecnologia a forma como a tecnologia se relacionou com a religião e, a partir dessa relação, construiu seus próprios temas como uma reconstrução do discurso religioso. Para ele, por exemplo, o legado do mecanicismo passou, no século XVIII, pelos newtonianos maçônicos e sua dedicação a um discurso híbrido, dividido entre a dedicação ao empreendimento tecnológico e à ideias místicas e mágicas. No século XIX, já sob uma faceta secularizada, a religião da tecnologia se manifestou na filosofia de Comte (1978) como religião da humanidade. Mas, sem dúvida, foi no século XX que a religião da tecnologia atingiu seu ápice, por meio de um discurso tecnológico cada vez mais ambicioso – mas também mais transcendente em sua busca pela onisciência, onipotência e imortalidade.

Davis (1998), por sua vez, almejou reconstruir as origens da relação atual entre magia e tecnologia e explicar como o discurso mágico e místico continua presente hoje nas tecnologias da informação. Passando pelo gnosticismo cristão e pelas tradições herméticas, Davis (1998) destaca como a magia e a mística estavam presentes nas ciências nascentes, formando um só conjunto de saberes. Com o Positivis-

mo, tais tradições se dissociaram, tecnologia e magia se tornaram coisas diferentes, mas essa teria sido apenas uma exceção numa história, que, nos dias de hoje, leva-nos a uma tecnologia que fomenta seus próprios mitos e reaviva discursos herméticos. Retomando o pensamento gnóstico medieval, Davis (1998) explicitamente almeja colocar o desencantamento do mundo em xeque. Para ele, ciência e religião estiveram sempre misturados, e só passaram a impressão de estarem dissociados durante o auge do Iluminismo e do Positivismo e, mesmo assim, apenas no discurso histórico oficial.

Também para Davis (1998), tal como para Noble (1997), as tecnologias contemporâneas são formas de remitificação, meios pelos quais o discurso mágico se revitaliza. O interesse crescente na medicina alternativa e a adoção de práticas espirituais não ocidentais seriam amostras de como aspectos pagãos estão colonizando a cultura ocidental. Esse interesse reflete o fato de as pessoas estarem procurando por aqueles velhos discursos que orientavam a vida em sociedade: as tradições metafísicas, os ritos sagrados, os mitos. O que Davis chama de techgnosis é a “história secreta dos impulsos místicos que continuam a desencadear e sustentar a obsessão ocidental com a tecnologia, e especialmente com suas tecnologias de comunicação” (1998, p. 2).

Embora Noble (1997) e Davis (1998) não falem de modo direto e explícito sobre um desencantamento ou um reencantamento do mundo, podemos destacar que ambos os autores possuem uma noção de tais fenômenos. Devemos considerar que, para Weber (2006b), o desencantamento do mundo é um processo que se desenrola pela racionalização das religiões na direção do monoteísmo e da racionalidade prática no mundo, resultando numa desmagificação, enquanto rejeição e proibição das crenças mágicas (PIERUCCI, 2003). Ao mesmo tempo, a partir da ciência, a desmagificação se dá por meio da redução científica do mundo a um mecanismo causal (SELL, 2013), um mundo sem segredos e sem mistérios, além do que é verificável pelo conhecimento objetivo. Tendo isso em vista, um reencantamento significaria remagificação, como um retorno da magia. No entanto, o

que vislumbramos no pensamento destes autores é não apenas uma permanência do discurso mágico no mundo moderno, mas também a promoção de um discurso mitológico.

Para Noble (1997), o desencantamento do mundo é um processo concomitante àquele pelo qual se desenvolve a religião da tecnologia. Noble (1997) destaca que a magia e o discurso místico estiveram profundamente presentes em uma relação que compreendia também a ciência e a tecnologia. Essa relação só foi aparentemente ofuscada durante os séculos XIX e XX, período no qual o discurso científico, aderindo ao discurso positivista, foi fortemente secularizado e tornou-se de fato autônomo. Essa posição é fundamentalmente oposta à de Max Weber (2006b), visto que para este o cristianismo se racionalizou numa clara ruptura com a magia e o advento da ciência mecanicista, com sua redução do mundo a um mecanismo causal, significou a expurgação de qualquer discurso mágico acerca do mundo natural.

Por outro lado, Noble (1997) destaca que mesmo que a ciência e a tecnologia tenham se tornado autônomas, dissociando-se de seus vínculos diretos com a religião, mantiveram vínculos indiretos por meio da perpetuação e dos desdobramentos de aspirações religiosas e discursos mágicos em meio a teorias científicas. Para ele, mais do que um reencantamento do mundo, a religião da tecnologia seria uma forma de remitificação do mundo. A característica principal dessa remitificação seria o fato de os novos mitos serem construídos em torno de temas religiosos, como a imortalidade da alma, a ascensão, a transcendência do corpo, etc. Dessa forma, a religião da tecnologia, na verdade, representaria uma “tecnologização” do discurso religioso. Cabe destacar que essa remitificação não significaria, portanto, um reencantamento do mundo, pois, ao despir os discursos religiosos e mágicos do que lhe é específico, a religião da tecnologia acaba por reafirmar seu caráter secular, a plena dissociação entre ciência, magia e tecnologia, de um modo que agora, até mesmo os mitos, só podem ser disseminados naquele horizonte que fundamenta todo o imaginário contemporâneo: o horizonte da ciência.

A partir de Davis (1998), conforme já comentado, o desencantamento do mundo deve ser pensando em relação ao que Latour (2009) chamou de “Grande Divisão”, aquela divisão rígida entre natureza e cultura, em que a natureza é externa e objetiva e o mundo humano é subjetivo e significativo. O desencantamento do mundo, portanto, seria para o autor a transformação da natureza em algo objetivo e externo - mas esse processo não se dá apenas com o advento da ciência moderna. Concordando com Weber (2006b), para quem o desencantamento do mundo é um processo milenar, e caminhando numa direção próxima à de Horkheimer e Adorno (1985), para os quais o desencantamento do mundo teve início já no mito grego, Davis (1998) afirma que o desencantamento do mundo tem início com a inauguração dos conceitos mediados pela linguagem. É pela invenção do alfabeto que temos a instauração de um horizonte mediado por conceitos, e esses conceitos, por sua vez, são o primeiro passo na objetivação do mundo externo ao homem, na sua separação do mundo interno e subjetivo. O alfabeto permitiu a uniformidade conceitual e a regularidade de entendimento que fez com que o monoteísmo e a ciência moderna, posteriormente, pudessem prosperar. É por meio da palavra escrita, de seu uso objetivador da natureza, da transformação do mundo em conceito, que se dá um primeiro passo na direção do desencantamento do mundo, é a palavra escrita a base conceitual do desencantamento religioso e do desencantamento científico.

No entanto, para Davis (1988), o desencantamento do mundo sempre foi um processo parcial, nunca realizado por completo. O desencantamento do mundo não foi capaz de banir por completo o discurso mágico da vida social. Para ele, ciência e magia estiveram sempre numa relação mais próxima do que os positivistas gostariam de admitir. Se antes o desencantamento do mundo parecia um processo fatídico, hoje, com a popularização de discursos híbridos englobando entre ciência e magia, não é mais possível sustentar que o desencantamento do mundo seja um processo irrevogável e progressivo, caminhando numa só direção. A emergência de um imaginário híbrido que mistura ciência e religião, tecnologia e magia, é a base de uma

remitificação do mundo. Esse processo de remitificação do mundo, enquanto retorno da magia e da mística por meio da tecnologia, é uma das facetas de um processo de reencantamento do mundo.

Embora ambos os autores afirmem a reconstrução do recurso mítico num contexto tecnológico, podemos concluir que as posições de ambos com relação ao desencantamento e ao reencantamento do mundo são diversas. Tanto para Noble (1997) como para Davis (1998) a remitificação por meio

da tecnologia é um fato verificável. No entanto, para Noble (1997), a remitificação não significa diretamente um reencantamento do mundo, pelo contrário, este considera a existência da religião da tecnologia como matriz secular de ideias outrora religiosas, como uma afirmação do desencantamento do mundo, como uma amostra que, num mundo desencantado pela ciência moderna, as religiões são banidas para o horizonte do irracional, e as ideias de origem religiosa só conseguem sobreviver se transmutando, adaptando-se ao discurso vigente, que é o discurso tecnológico. É assim que a religião da tecnologia é a afirmação da tecnologia como única via possível de transcendência.

Assim, para Noble (1997), a remitificação do mundo, enquanto sacralização da tecnologia, com o surgimento de novos mitos ou releitura de mitos antigos a partir de um novo contexto tecnológico, não significou por si só um reencantamento do mundo, mas pelo contrário, a transformação da tecnologia em estância do sagrado é prova de que o desencantamento do mundo é um processo inexorável para as religiões. Para Davis (1998), de forma diferente, a remitificação do mundo é um reencantamento do mundo, pois com o surgimento de mitos tecnológicos os discursos mágicos e místicos são retomados e enaltecidos como instância de transcendência.

Considerações finais

Apresentamos aqui aquelas que julgamos ser as principais posições sobre o que chamamos de reencantamento científico do mundo. Mui-

tas questões, no entanto, não foram abordadas – ou foram abordadas apenas parcialmente. Primeiro, optamos por não abordar as perspectivas holistas e panteístas de cientistas e autores de divulgação científica como James Lovelock (2010) ou Fritjof Capra (2006). Ao adotarem uma visão inovadora sobre a vida na Terra, mais especificamente, sobre a Terra dotada de vida e os seres humanos como integrantes desse planeta vivo, Lovelock (2010) e Capra (2006) acabaram promovendo e difundido, de modo inesperado, uma visão panteísta do mundo, no qual a Terra é vista como um todo vivo que nos inclui e como objeto de uma ânsia de preservação envolta em certo aspecto metafísico-religioso. Suas teorias acabaram por fomentar uma espécie de neo-panteísmo de fundamento científico, uma redeificação do mundo. Ambos inspiraram reflexões sobre um possível reencantamento, mas não tiveram em nenhum momento a ambição direta de pensar tal problema.

Segundo, não abordamos a obra de Michel Maffesoli (2007), que embora fale de modo recorrente sobre um reencantamento do mundo, faze-o de modo difuso, referindo-se a fenômenos culturais de modo um tanto impreciso. O reencantamento do mundo, para ele seria o retorno de uma “aura estética” por meio das tribos e de uma vivência cotidiana vitalista, não mais racionalista. A tecnologia só entra como critério importante enquanto facilitador da sociabilidade; o novo e o antigo se hibridizam nas neo-tribos, unidas por meio da tecnologia.

Terceiro, optamos por tangenciar a relação entre reencantamento e religião apenas na medida em que abordavam as relações entre religião e ciência ou religião e tecnologia. Dessa forma, deixamos de lado as posições de Pierucci (1997) e Negrão (1997) no debate sobre reencantamento religioso do mundo. Para Pierucci (1997), haveria um declínio irreversível da religião e, assim, de sua possibilidade de conferir um sentido unitário ao mundo. As religiões podem eventualmente incluir elementos mágicos, mas, não conferindo um sentido unitário, permanecem impossibilitadas de propiciar um reencantamento do mundo. Por outro lado, Negrão (1997) sugere que o desencantamento só teria acontecido no interior das camadas intelectuais positivistas e modernizantes, e que as experiências cotidianas do sagrado - entre

a maior parcela da população brasileira - não teriam sido desencantadas. Não haveria reencantamento pelo simples fato de nunca ter havido desencantamento. O caminho que adotamos foi o de pensar outras questões, como a relação entre religiosidade *new age* e ciência, por exemplo.

Por fim, sobre a discussão que aqui fizemos, cabe destacar que o desencantamento do mundo foi conceituado de forma por vezes similar e outras vezes diversa da posição weberiana. Da mesma forma, os sentidos de reencantamento do mundo também foram bastante diversos, muitas vezes sendo referidos a processos que muitas vezes não significam necessariamente um desencantamento ou um reencantamento do mundo no sentido atribuído por Weber (2006b). Por outro lado, esse reencantamento da natureza, por não representar ainda uma tendência social geral, foi também pensado como um imperativo ético: diante de uma grave crise ambiental haveria a necessidade de uma revisão ampla da ciência e da tecnologia. O reencantamento da natureza assume, aqui, um sentido escatológico, visa à articulação de formas alternativas de religiosidade e modelos alternativos de ciência para, em conjunto, atuarem de forma a conferir sentido metafísico ao mundo e ressacralizar a natureza. Portanto, o reencantamento do mundo como conceito deve ser pensado não apenas um diagnóstico do presente, mas como um apelo pela transformação futura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BATESON, Gregory. (2000), *Steps on Ecology of Mind*. 1ª ed. Chicago: University of Chicago Press.
- BERMAN, Morris. (1981), *The Reenchantment of the World*. 1ª ed. New York: Cornell University Press,.
- CAPRA, Fritjof. (2006), *O Ponto de Mutação*. 1ª ed. São Paulo: Cultrix.
- COMTE, Auguste. (1978), *Os pensadores*. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural.
- DAVIS, Erik. (1998), *Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information*. 2ª ed. New York: Harmony Books.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. (1998) *Manifesto Comunista*. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo.

GIBSON, James William. (2009), *A Reenchanted World: the quest for a new kinship with nature*. 1ª ed. New York: Metropolitan Books.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. (1985), *A dialética do esclarecimento*. 1ª ed. Rio de Janeiro: ZAHAR.

LATOUR, Bruno. (2009), *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34.

LOVELOCK, James. (2010), *Gaia: Alerta Final*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Intrínseca.

MAFFESOLI, Michel. (2007), *Le réenchantement du monde: une éthique pour notre temps*. 1ª ed. La table Ronde: Paris.

MCGRATH, Alistair. (2002), *The reenchancement of nature: the denial of religion and the ecological crisis*. 1ª ed. New York: Doubleday.

MORIN, Edgar. (1996a), Complexidade e Liberdade. In: MORIN, Edgar; PRIGOGINE, Ilya; et al. *A sociedade em busca de valores: para fugir à alternativa entre o ceticismo e o dogmatismo*. 1ª ed. Lisboa: Instituto Piaget, p. 239-254.

MORIN, Edgar. (1996b), Problemas de uma epistemologia complexa. In: Morin, Edgar et al. *O problema epistemológico da complexidade*. Lisboa: Europa-América, p. 13-34.

MORIN, Edgar. (2008a), *O método 1: a natureza da natureza*. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina.

MORIN, Edgar. (2005a), *O método 2: a vida da vida*. 1ª ed. Porto Alegre: Sulina.

MORIN, Edgar. (2005b), *Introdução ao pensamento complexo*. 4ª ed. Porto Alegre: Sulina.

MORIN, Edgar. (2008b), *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 4ª ed. Porto Alegre: Sulina.

MOSCOVICI, Serge. (2007), *A natureza: para pensar a ecologia*. Rio de Janeiro: Mauad X.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. (1997), Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.18, n.2, p.63-74, dez.

NOBLE, David F. (1997), *The religion of technology: the divinity of man and the spirit of invention*. 1ª ed. New York: Alfred A. Knopf.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1997), Reencantamento e dessecularização: A propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, v.49, p.99-117.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (2003), *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34.

PRIGOGINE, Ilya. (1996a), O reencantamento do mundo. In: MORIN, Edgar; PRIGOGINE, Ilya; *et al. A sociedade em busca de valores: para fugir à alternativa entre o cepticismo e o dogmatismo*. 1ª ed. Lisboa: Instituto Piaget, p. 229-237.

PRIGOGINE, Ilya. (1996b), *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. 1ª ed. São Paulo: UNESP.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. (1997), *A nova aliança: a metamorfose da ciência*. 1ª ed. Brasília: UNB.

PRIGOGINE, Ilya. (2002), *As leis do caos*. 1ª ed. São Paulo: UNESP.

SELL, Carlos Eduardo. (2013), *Max Weber e a racionalização da vida*. 1ª ed. Petrópolis: Vozes,

WEBER, Max. (2006a), *A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais*. 1ª ed. São Paulo: Ática.

WEBER, Max. Consideração Intermediária: teoria dos graus e orientações da rejeição religiosa do mundo. (2006b), In: *Sociologia das religiões e consideração intermediária*. 1ª ed. Lisboa: Relógio D'água.

WEBER, Max. (2008), *Ciência e Política: duas vocações*. 15ª ed. São Paulo: Cultrix.

Nas Sociologias da Literatura de Pierre Bourdieu e Raymond Williams, que espaço há para a análise do objeto artístico?

Rosano Freire*

RESUMO

Pierre Bourdieu e Raymond Williams, cada um a seu modo, têm sido figuras incontornáveis para o debate sociológico sobre arte/literatura na contemporaneidade. Assim, este artigo tem como objetivo geral fazer uma aproximação entre os dois pensadores. O foco principal deste trabalho reside nas sociologias da literatura presentes nos respectivos aportes teóricos dos autores. A discussão feita aqui tentará apresentar de maneira sintética, mas clara, as ideias e as contribuições fulcrais dos dois pensadores para a análise da arte/literatura. O percurso nos levará, necessariamente, a debater os conceitos centrais dos autores – em Bourdieu, campo e habitus; e em Williams, estrutura de sentimentos –, responder a pergunta: que espaço há, na teoria dos dois, para análise do objeto artístico?

Palavras-chave: Raymond Williams; Pierre Bourdieu; Sociologia da Literatura.

* Rosano Freire é Professor Substituto do Departamento de Ciências Sociais da UFRN e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma universidade.

ABSTRACT**WHAT IS THE LOCUS OF THE ANALYSIS OF THE ARTISTIC OBJECT IN THE SOCIOLOGIES OF LITERATURE OF PIERRE BOURDIEU AND RAYMOND WILLIAMS?**

Pierre Bourdieu and Raymond Williams, each in their own way, have been compelling figures in contemporary debates about art and literature. In this sense, the general aim of this paper is to compare the two thinkers. Our main focus lies on the sociology of literature developed in their respective theories. The discussion attempts at a synthetic but clear presentation of their main ideas and contributions for the analysis of art/literature. This will necessarily lead us toward their central concepts – field and habitus in Bourdieu, and structure of feelings in Williams – in order to address the following question: what is the locus for the analysis of the artistic object in their respective theories?

Keywords: Pierre Bourdieu; Raymond Williams; Sociology of Literature

Introdução

Este artigo tem como objetivo geral fazer uma aproximação entre os sociólogos Pierre Bourdieu e Raymond Williams. O foco principal deste trabalho reside nas sociologias da literatura presentes nos respectivos aportes teóricos dos autores. A discussão feita aqui tentará apresentar de maneira sintética, mas clara, as ideias e as contribuições fulcrais dos dois pensadores para a análise da arte/literatura. O percurso nos levará, necessariamente, a debater os conceitos centrais dos autores – em Bourdieu, campo e *habitus*; e em Williams, *estrutura de sentimentos* –, porque é neles em que se operacionalizam as análises. Isto, sem dúvida, nos coloca em diálogo com alguns outros trabalhos que buscaram, em algum momento, traçar paralelos entre Bourdieu e Williams. Em Filmer (2009), veremos uma tentativa de cotejar um distanciamento entre os dois sociólogos. Embora assuma que “há semelhanças bem claras entre o conceito de estrutura de sentimentos e o de *habitus*” (FILMER, 2009, p. 379), Filmer sustenta que existem diferenças de sentido palpáveis entre os dois autores: em Bourdieu encontra-se uma teoria

mais hábil para pensar os processos de reprodução dentro de um determinado universo cultural; em Williams, ao contrário, a teoria é apta para apreensão de momentos históricos de mudança social.

Passiani (2009) entra no debate tomando como ponto de partida essas considerações. Tal autor reconhece a pertinência das afirmações de Filmer (2009) – que também encontram eco em Cevalco (2001) – mas busca fazer exatamente o contrário: intenta localizar momentos em que a teoria de Bourdieu se abre para pensar a mudança social e em que a de Williams se permite ser a chave para analisar a reprodução cultural. O autor conclui, então, que, embora por caminhos diversos, as duas teorias buscam analisar, explicar e oferecer saídas para o processo de dominação no âmbito da cultura.

Acreditamos, contudo, que a discussão não está esgotada. Pensadores tão influentes na sociologia da arte/literatura, como Williams e Bourdieu, oferecem várias facetas que não só podem como devem ser analisadas. Dessa maneira, este artigo se constitui em mais um capítulo das comparações que tentaram identificar semelhanças e distanciamentos entre eles.

Nosso trabalho, embora tenha sempre no horizonte essas questões, não se debruçará sobre (1) o peso em processos de produção e de reprodução, nem sobre (2) a perspicácia em analisar a dominação de classe no âmbito cultural, mas, sim, sobre o espaço que há na teoria dos autores para analisar o objeto estético. Tentaremos demonstrar como Williams empreende uma análise formal, e como, em Bourdieu, estas questões são preteridas.

Raymond Williams

Williams é um pensador galês, radicado na Inglaterra, que estudou Letras em Cambridge e recebeu o título de mestre na mesma instituição no ano de 1946, logo após retornar da Segunda Guerra Mundial. A partir deste momento passa a se dedicar, compelido não só por questões acadêmicas, mas também financeiras, a um programa de educação para adultos. Seu retorno a Cambridge data de

1961, quando já havia publicado dois livros de grande sucesso – “Cultura e Sociedade” (1958) e “A Longa Revolução” (1961). Lecionou Dramaturgia na mesma instituição no período de 1974 a 1983 (WILLIAMS, 2013).

Mesmo formado em Letras, Williams (2013) abraçou a tradição teórica e política marxista, muito em voga entre os estudantes ingleses da década de 1940. Configura-se, dessa maneira, a constituição de um pensador híbrido, que esteve, desde cedo, a meio caminho da análise social e do estudo da arte/literatura.

O panorama intelectual inglês, nesta época, era dominado por figuras como Leavis e Althusser. O primeiro se encaixava dentro da tradição britânica de estudos literários e era o principal agente de uma crítica estritamente estética, que se preocupava exclusivamente com os aspectos internos da obra. O segundo, maior representante da tradição marxista até então, influenciava grande parte dos estudiosos de esquerda, que, em suas análises, acabavam por dar peso demasiado às condições determinantes da vida social.

Tal aparente polarização guardava, na visão de Williams (1961), um aspecto implícito em comum. Tanto o “marxismo vulgar” quanto a tradição de análise oriunda do idealismo romântico acabavam por conceber a cultura como um elemento unicamente “espiritual”, apartada do mundo social, em oposição a outros fenômenos, estes sim, “materiais” da sociedade (AZEVEDO, 2014).

Nós teríamos, desse modo, de um lado, o mundo material, abstraído como social, um conjunto de determinações que existem fora do presente, ainda que o estructurem, um conjunto conhecido e fixo, e, de outro, o campo do que escapa ao entendimento racional, o que se dá “aqui e agora”, transformado em campo subjetivo que, para ser teorizado, faz surgir outras abstrações como a imaginação, o inconsciente (CEVASCO, 2001, p. 143-144).

Para Williams (1979) urgia a necessidade de perceber a cultura como “material”, isto é, também como atividade produtiva, ativa e inserida na sociedade. Nos dois casos acima explicitados encontram-se empecilhos para tal empreitada. Aos partidários da crítica

internalista, Williams (1979), na esteira do pensamento marxista, objeta que a linguagem é um tipo de consciência prática constituída na vida social. Não é profícuo, portanto, tratar as obras de arte, não apesar, mas exatamente porque elas são exemplos de alto nível de formalização da linguagem, como desenraizadas do mundo social.

À tradição marxista, Williams (2011) concedeu especial atenção. Dedicou-se a um reexame da noção de base e de superestrutura, sobre a qual se assentavam os estudos marxistas sobre arte e literatura. Considerou infrutífera essa posição teórica por instituir uma brusca separação entre práticas materiais e espirituais, com um sentido de determinação das primeiras sobre as segundas; isto é, as ideias, as crenças, os valores e todas as práticas culturais, são tomados como simples epifenômenos dos movimentos, estes sim, importantes da base/infraestrutura.

É neste ponto que Williams introduz um modo particular de se enxergar a realidade social, propondo o conceito de “totalidade”:

A totalidade das práticas sociais se opunha à noção “em camadas” da base e de sua conseqüente superestrutura. Esse conceito de uma totalidade de práticas é compatível com a noção do ser social determinando a consciência, mas ele não interpreta esse processo, necessariamente, nos termos de uma base e de uma superestrutura (2011, p. 49)

O autor busca uma visão mais coesa do processo social, em que as diferentes atividades, antes de se oporem em termos de posição e de ênfase, inter-relacionam-se e complementam-se. De acordo com Cevalasco (2001), o que vamos ter aí é uma descrição da realidade bastante convincente: a sociedade é efetivamente composta de um grande número de práticas sociais que formam um todo concreto onde estas práticas interagem, relacionam-se e combinam-se de forma complexa. Um passo adiante, então, em relação à base/superestrutura (CEVASCO, 2001, p. 145).

É assim que se desenha a ideia fundamental do materialismo cultural, corrente teórica fundada por Williams, que pode ser resumida

na reivindicação de um processo real indissolúvel. Não é que Williams não reconheça assimetrias causais no processo histórico, nem que ele desconsidere que existe uma inegável irregularidade na formação e evolução de certas estruturas, mas sua ênfase recai no postulado da unidade dos fenômenos constitutivos do processo social e material contínuo (AZEVEDO, 2014).

A própria ideia de totalidade, em Williams, é, pois, a recusa em separar, no âmbito analítico, determinadas áreas ou dimensões da sociedade. Para o autor galês, a arte faz parte da sociedade, e nela está inserida como qualquer outra atividade - a política, a economia, etc. O cerne da análise não é, assim, relacionar arte à sociedade, mas investigar todas as atividades sociais em suas inter-relações (AZEVEDO, 2014).

Dessa forma, é necessário concluir que o materialismo cultural se abstém de reconhecer, *a priori*, um estatuto para as obras literárias: a questão é examinar as relações entre as condições materiais de produção das obras sem colocar nenhuma condição que as coloque à parte, em um domínio separado da vida social [...] O trabalho da análise é descrever e interpretar as relações entre uma “multiplicidade de escrituras” [...] e as sociedades onde adquirem e conferem valores e significados (CEVASCO, 2001, p. 179).

Mas como essa negociação teórica é operacionalizada por Williams? Através do conceito de estruturas de sentimentos. Ora, a consequência metodológica de não considerar as modificações qualitativas específicas como meras reverberações “de novas relações econômicas entre e dentro das classes” (WILLIAMS, 1979, p. 133), é defini-las, antes, como experiência social – e não apenas pessoal.

É por isso que Cevasco sustenta que este é um conceito formulado por Williams “para descrever como nossas práticas sociais e hábitos mentais se coordenam com as formas de produção e organização socioeconômica que as estruturam em termos do sentido que consignamos à experiência do vivido” (CEVASCO, 2001, p. 97). Dessa maneira, as referidas modificações, definidas como experiência social, são, elas mesmas, modificações nas estruturas de sentimentos – em que

sentimento pode ser classificado como “visão de mundo” ou “ideologia” (WILLIAMS, 1979).

É importante salientar que, em Williams, a “consciência prática”, que está na base da experiência social, “é quase sempre diferente da consciência oficial” (1979, p. 133). Isso implica dizer que o “social” da experiência não coincide com uma visão limitada do social como o formal e/ou o institucional. E as relações que podem se estabelecer entre as ideias e os valores tal como vividos e as crenças formais ou sistemáticas são historicamente variáveis (WILLIAMS, 1979, p. 134).

Levando à frente o conceito, pode-se afirmar que metodologicamente, portanto, uma “estrutura de sentimentos” é uma hipótese cultural, derivada na prática de tentativas de compreender esses elementos e suas ligações, numa geração ou período, e que deve sempre retornar, interativamente, a essa evidência. É inicialmente menos simples do que as hipóteses mais formalmente estruturadas do social, mas é adequada a gama prática da evidência cultural (WILLIAMS, 1979, p. 135)

Essa hipótese ganha importância para a arte e a literatura (WILLIAMS, 1979, p. 135; FILMER, 2009, p. 377), porque é lá que o conteúdo social está altamente organizado e formalizado em um alto número de casos, mas que não podem ser satisfatoriamente reduzidos a sistemas de crenças, instituições e relações gerais explícitas. Portanto, a noção de uma “estrutura de sentimentos” está especificamente relacionada ao aparecimento de novas formas e convenções que são indícios de que uma nova estrutura está se formando: “é como se a estrutura de sentimento se referisse ao momento da pré-emergência de uma nova ou já mudada forma cultural” (PASSIANI, 2009, p. 286). E embora, como já salientado, isso se verifique na arte e na literatura, não significa que toda arte se comunga com uma nova estrutura de sentimentos – a maior parte dela, ao contrário, relaciona-se com formações sociais já manifestas, dominantes ou residuais (WILLIAMS, 1979, p. 136).

É neste ponto do percurso analítico que estamos tentando cotejar aqui, que aparece em Williams um espaço significativo para análise da dimensão estética do objeto artístico, uma análise, portanto, for-

mal. Mas não uma análise formal trivial, já praticada em larga medida, que tende a escoimar a obra de arte de seus elementos sociais e históricos. Pelo contrário, o projeto de Williams é revelar como a forma “condensa” relações sociais.

Ora, se sua a posição teórica reivindica a “totalidade” da realidade social, em que os variados elementos formam um todo coeso e contínuo, o seu projeto é descrever, através da análise da produção cultural, a unidade qualitativa do processo social. A análise é da cultura porque é também lá que a existência está concretizada “em forma”, e é preciso reclamar esta concretude contra os que insistem em mistificá-la (CEVASCO, 2001, p. 181)

De acordo com a perspectiva de Williams, para uma teoria social e literária baseada na materialidade da linguagem e da correlata materialidade da produção cultural, o problema da forma é um problema das variáveis relações entre modos sociais (coletivos) e projetos individuais dentro de práticas materiais específicas. Desse modo, uma teoria pode demonstrar como uma forma é, na verdade, uma relação (WILLIAMS, 1979, p. 186).

Para Williams, a forma é como qualquer outro elemento comunicativo; portanto, ela é um processo social que se transfigura em produto social (1979, p. 187); e o que está em jogo nela é a ativação de relações específicas entre os homens, e entre eles e as coisas (1979, p. 188).

Colocando essa noção de forma mais detalhada, ele vai sustentar que devemos reconhecer que não pode existir uma separação absoluta entre aquelas relações sociais que são evidentes ou suscetíveis de serem identificadas como condições imediatas de uma prática [...] e aquelas que estão tão integradas na prática, como articulações formais específicas, que são ao mesmo tempo sociais e formais, e podem, em um determinado tipo de análise, ser consideradas como relativamente autônomas (WILLIAMS, 1981, p. 139) [tradução nossa]

É exatamente por isso que afirmamos acima que análise formal de Williams é diferenciada. O elemento formal localizado e analisado pelo autor galês nunca é puro, ou melhor, autônomo. A recusa de Williams em autonomizar o fator formal é a condição para que “as

práticas específicas de cultura, as artes,” sejam vistas “em termos de sua inter-relação com a sociedade que as informa e a que dão formas” (CEVASCO, 2001, p. 183). Portanto, o elemento que Williams identifica pode ser definido como “sócio formal”.

Há ainda um último ponto a ser tocado, e ele diz respeito à relação entre arte e mudança social. Williams considera que “há como analisar as mudanças na forma e na história geral da sociedade” (WILLIAMS, 1981, p. 148), e que, nesse processo, “as descontinuidades também têm significado” (1981, p. 150). Para Cesvasco, o exame formal operado pelo autor, que busca o arranjo e os ritmos da prosa, demonstra como sua forma modifica e é modificada por mudanças de situação histórica (CEVASCO, 2001, p. 193).

Portanto, a forma só será bem trabalhada quando apreendida em suas involuções e rupturas, num diálogo com os processos sociais, gerais e específicos, que as configuram. Isso nos leva à seguinte conclusão: se, como argumentou Filmer (2009), o projeto teórico de Williams é voltado para compreensão da mudança social através da produção cultural, a chave para adentrar esse processo, identificá-lo e explicá-lo, é a análise formal.

Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu é um sociólogo francês que se graduou em Filosofia em 1954, pela Faculdade de Letras de Paris. Sua trajetória como professor, que havia se iniciado em Moulins, foi interrompida pelo serviço militar obrigatório, que o encaminhou para a Argélia. Ao retornar a Paris, em 1960, Bourdieu exerce o cargo de assistente do professor Raymond Aron, na mesma Faculdade de Letras. Data também desse ano a sua vinculação ao Centro de Sociologia Europeia. As três décadas seguintes vão ser marcadas por uma produção científica de peso, que o colocam como um dos mais importantes pensadores do século XX, com influência em todas as ciências humanas e, especialmente, na área de estudos sociológicos sobre arte e literatura: Bourdieu construiu pilares fundamentais para o estudo sociológico da cultura e da

arte, a partir da aplicação dos conceitos de “campo” e de “habitus” a diversas esferas de criação simbólica, como a alta-costura, a fotografia, as artes plásticas e a literatura.

[...] Propôs que, para se compreender a gênese de uma obra, sejam levadas em conta as relações do artista no campo de produção simbólica a que pertence, bem como os constrangimentos sociais e materiais a que está submetido (GOLDSTEIN, 2010).

Os dois conceitos foram, durante muito tempo, alvo de críticas, que sustentavam que eles estavam pouco definidos, e necessitavam, portanto, de uma maior explanação por parte de seu autor. Bourdieu, no entanto, sempre preferiu aquelas “teorias que se alimentam menos da defrontação puramente teórica do que do confronto com outros objetos empíricos” (BOURDIEU, 1996, p. 204). Para ele, os trabalhos científicos são como músicas feitas não para serem acriticamente executadas, mas para fornecerem princípios de composição – o que implica numa apropriação ativa no momento em que forem acionadas (BOURDIEU, 1989, p.63). Por isso, ele sempre enxergou a teoria como um “modus operandi”, aquilo que orienta a prática, e também por isso nunca lhe pareceu necessário fazer a genealogia de conceitos que, no fundo, buscam demarcar uma postura teórica (BOURDIEU, 1989, p. 59 e 60).

E que postura teórica era essa? A noção de habitus, por exemplo, que provém da ideia aristotélica de “hexis”, e que é um conhecimento adquirido, um capital, que indica uma disposição incorporada, quase postural, permitia-lhe fugir do estruturalismo, que colocava o indivíduo passivo frente às estruturas sociais, sem resvalar na filosofia do sujeito ou da consciência, que dotava o indivíduo de uma racionalidade extrema e menosprezava, assim, a força dos constrangimentos sociais (BOURDIEU, 1989; 1996). Bourdieu tentava, desse modo, desenhar uma posição que não caísse na dicotomia agência/estrutura.

De acordo com o autor francês, a mesma atitude estava presente no uso inicial do conceito de “campo”: fornecer um norte à pesquisa.

Ao mesmo tempo, também propiciava uma alternativa para as explicações de ordem externa (relacionamento mecânico e direto de obras literárias a contextos sociais) e interna (alto grau de autonomização das práticas artísticas) que dominavam as análises de todas as obras culturais – direito, religião, ciência, arte, etc. (BOURDIEU, 1989, p. 64; 1996, p. 207)

Para erigir a concepção de “campo”, Bourdieu partiu da observação do campo intelectual como um universo relativamente autônomo de relações específicas: relações visíveis que ocultam/camufalam as relações objetivas das posições ocupadas pelos agentes (BOURDIEU, 1989, p. 66; 1996, p. 208). É assim que um campo pode, então, ser definido como “espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem da sua posição nesses espaços e que podem ser analisadas independentemente das características dos seus ocupantes” (BOURDIEU, 2003, p. 119).

Há propriedades genéricas dos campos, isto é, algumas leis gerais. Campos bastante distintos entre si – arte, política, ciência, economia – possuem leis invariantes de funcionamento. É claro que o estudo particular de cada campo levanta características específicas deste campo, mas, de acordo com Bourdieu, a análise de casos particulares retroalimenta a teoria geral dos campos e faz evoluir o conhecimento dos mecanismos universais (2003, p. 119).

Esse foi o caso, por exemplo, da teoria do campo econômico, que permitiu esclarecer e definir as formas específicas de que se revestem, em cada campo, os mecanismos e os conceitos mais gerais de seu funcionamento (BOURDIEU, 1989, p. 68), mas que é apenas um caso particular da teoria geral dos campos, e o próprio campo econômico, quando estudado à luz do campo cultural, por exemplo, deve ter alguns dos seus pressupostos repensados (BOURDIEU, 1996, p. 209).

Uma característica geral dos campos é que eles se definem definindo paradas em jogos e interesses específicos que são irreduzíveis às paradas em jogo e aos interesses próprios de outros campos e que não são percebidos por alguém que não tenha sido construído para entrar nesse campo,

[...] Para que um campo funcione, é necessário que haja paradas em jogo e pessoas prontas a jogar esse jogo, dotadas do habitus que implica o conhecimento e o reconhecimento das leis imanentes do jogo, das paradas em jogo, etc (BOURDIEU, 2003, p. 120).

A estrutura do campo é o estado da relação de forças entre os agentes e/ou as instituições envolvidas na luta pela distribuição do capital específico que, acumulado em lutas anteriores, orienta as estratégias seguintes: aqueles agentes bem posicionados no campo, isto é, que o monopolizam o capital específico, inclinam-se para estratégias de conservação – ortodoxia –, e aqueles mal posicionados, ou seja, os menos providos do capital específico, tendem para a subversão – heresia (BOURDIEU, p. 120-121).

De acordo com Bourdieu, há efeito de campo quando se deixa de compreender a história do campo no qual a obra foi produzida (2003, p. 123). Por isso, ele sustenta que uma ciência das obras culturais deve lançar mão de três operações: (1) análise da posição do campo literário no seio do campo do poder; (2) análise da estrutura interna do campo literário - isto é, análise da estrutura de relações objetivas entre as posições que ocupam os indivíduos/grupos colocados em situação de concorrência pela legitimidade dentro do campo; e (3) análise da gênese do habitus dos ocupantes dessas posições (BOURDIEU, 1996, p. 243).

A pergunta que deve impulsionar a pesquisa é: “como determinado escritor, tendo em vista sua origem social, pôde ocupar tal posição num estado determinado do campo?”. Como foi dito, há propriedades genéricas nos campos, e, como o percurso analítico acima exposto corresponde ao da teoria geral dos campos, “escritor” pode ser substituído por cientista, filósofo, etc, sem prejuízo ao processo analítico (BOURDIEU, 1996, p. 243-244).

Para o autor francês, a história da arte é, exatamente, a história do campo e de seus movimentos: se existe uma história propriamente artística, é, além do mais, porque os artistas e seus produ-

tos se acham objetivamente situados, pela sua presença no campo artístico, em relação a outros artistas e seus produtos e porque as rupturas mais propriamente estéticas com uma tradição artística tem sempre algo que ver com a posição relativa, naquele campo, dos que defendem esta tradição e dos que se esforçam por quebrá-la (BOURDIEU, 1989, p. 72).

É por isso que, para Bourdieu, compreender a gênese social de um campo é explicá-lo eliminando dos atos dos produtores, e das obras por eles produzidas, o “absurdo do arbitrário” e “do não-motivado” (BOURDIEU, 1989, p. 70); e o papel do pesquisador, vacinando contra o interesse pela forma pura, é tentar revelar o que, por força das relações estabelecidas no campo, é silenciado e encoberto, isto é, o “analista procura a intenção escondida por debaixo da intenção declarada, o querer-dizer que é denunciado no que ele declara” (BOURDIEU, 1989, p. 73).

O projeto teórico construído por Bourdieu traz ganhos inquestionáveis para análise dos produtos culturais. De um lado, ele revela que há um espaço de forças estruturado, dentro qual flutuam os produtores culturais, que regula a capacidade de ação desses mesmos produtores (MARTINS, 2004, p. 64). Em outras palavras, Bourdieu (1996; 2003) mostra que há uma margem de manobra, mais ou menos restrita, para os agentes de um determinado campo, e que essa margem depende exatamente do posicionamento desses agentes no campo – que, por sua vez, depende da posse do capital específico.

De outro lado, ele demonstra como o movimento e as dinâmicas que os agentes protagonizam dentro do campo nada têm de gratuito e desinteressado; na realidade, há regras que regem essa aparente azáfama, e o desejo de Bourdieu (1989) é justamente elucidá-las.

A tarefa que Bourdieu (1996) se propõe é algo como proceder à decifração das regras que comandam a coreografia deste balé. E ele faz isso de maneira persuasiva, demonstrando que as oscilações nas tomadas de posição dos artistas e dos literatos correspondem às metamorfoses do relacionamento existente entre os artistas e o campo econômico e político (MARTINS, 2004, p. 65).

Ao executar esta operação, atribuindo significação às práticas, Bourdieu indica como é possível usar a categoria “estética” contra si mesma, isto é, como seus elementos podem servir de reflexão para analisar ela própria (ALMEIDA, 1997, p. 157), objetivando-a em sua história social. Pode-se sustentar, assim, que a estética pura, para Bourdieu, é uma como uma metanarrativa cuja função é desvincular a arte da vida social (ALMEIDA, 1997, p. 158).

A gênese social da estética seria, então, para o autor francês, profundamente derivada da autonomização do campo artístico ocidental, e a dificuldade em revelar o social que sustenta a estética provém dessa mesma autonomização, que tem uma dupla função: des-historicizar a produção e a recepção, absolutizando-as. Aqui está o cerne o projeto teórico de Bourdieu: historicizar esse absoluto (ALMEIDA, 1997, p. 158-159).

É nesta altura que começamos a perceber que não há espaço na sua empreitada teórica para nenhuma análise de ordem formal, que procure examinar a organização interna da obra; o que Bourdieu procura é ler no objeto artístico indícios da estrutura do campo e do posicionamento do seu criador nele. Já na clássica passagem de “As Regras da Arte”, na qual ele afirma que “a estrutura da obra [...], ou seja, a estrutura do espaço no qual transcendem as aventuras de Frédéric, é também a estrutura do espaço social no qual seu próprio autor estava situado” (BOURDIEU, 1996, p. 17), denota uma tentativa de traçar um paralelismo entre o texto literário e o espaço social estruturado (campo) de produção dele.

Não há nada que a forma diga que Bourdieu considere relevante, a não ser o fato de que é ela a responsável pela “anamnese parcial das estruturas profundas” (BOURDIEU, 1996, p. 17), e seu objetivo, portanto, é desmascarar a “alquimia da forma imposta pela necessidade social do campo” (BOURDIEU, 1989, p.73). É assim que se entende por que a questão central de Bourdieu será, então, não analisar a coisa em si — sintomaticamente sua análise não visa o objeto artístico —, mas investigar o que o estatuto da coisa revela sobre o social que ela materializa (ALMEIDA, 1997, p. 159).

Mais ainda: o espaço social que o objeto artístico corporifica e que Bourdieu quer trazer à tona é um espaço social imediato, adjacente. Não há margem no arcabouço oferecido pelo sociólogo francês para pensar a “possibilidade de a obra literária exceder sua determinação sociológica originária e vir a se constituir como força geradora de sentido, ultrapassando o contexto imediato em que foi produzida” (MARTINS, 2004, p. 67). Ao identificar a obra com o campo em que foi produzida, o passo seguinte é, sempre, fazer afirmações sobre ela que, algumas vezes, se referem melhor ao seu autor como cidadão (MARTINS, 2004, p. 70).

É dessa forma que se pode dizer que a sociologia dos campos de Bourdieu, que tem por premissa a noção de que a estrutura da obra é sempre a estrutura no qual seu próprio autor estava situado, tem pouco a oferecer para pensar a perenidade da dramaturgia de Shakespeare (MARTINS, 2004, p. 70). Segundo Martins, “a análise bourdieusiana do texto literário finda por subsumi-lo inteiramente a seu contexto” (2004, p. 72). É o “excesso de significação” (MARTINS, 2004), capacidade de maior alcance da obra, que é limado.

Ora, este fator tem uma implicação significativa, pois, em outros termos, o que está se verificando é a impossibilidade, ou, ao menos, uma extrema dificuldade, que tem a teoria de Bourdieu para vincular o objeto artístico a fenômenos sociais mais amplos. A preocupação em fazer da análise sociológica da arte um libelo contra a negação do social promovida pelos espaços de produção cultural, fecha as perspectivas para o relacionamento da arte/literatura a processos sociais de maior escala. Nesse sentido, pois, até a possibilidade de uma história social da arte/literatura fica comprometida, já que este movimento depende da desvinculação da obra de seu contexto imediato e de seu relacionamento com processos mais longos.

Considerações finais

Conclui-se, portanto, que embora haja semelhanças nos projetos teóricos de Williams e Bourdieu, uma de suas diferenças centrais é

o espaço, que há em um e que se ausenta em outro, para analisar a obra de arte. Em Bourdieu, revelar o “social-histórico” que a “aura” dos campos de produção cultural camufla é a principal tarefa do pesquisador – e não avaliar o objeto artístico em si. Em Williams, por outro lado, a noção de que “certas formas de relação social estão profundamente enraizadas em certas formas de arte” (WILLIAMS, 1981, p. 131) é que ganha relevo; a tarefa do analista é, então, através do exame do objeto artístico, analisar o processo social contínuo que informa as duas práticas.

A outra diferença localizada se refere ao alcance histórico das análises dos autores. Como vimos, Bourdieu (1989; 2003) propõe a historicização dos processos culturais e simbólicos com relação a um espaço estruturado imediato, que é o campo de produção a que pertence o agente. Muitas vezes, acaba, então, retirando as possibilidades de obra superar o seu contexto direto. Em Williams (1981), o exame formal de uma obra de arte, que permite reconhecer a estrutura de sentimentos de um certo período, é também a chave para conexões mais extensas, porque “porque as fases e os ritmos mais longos não podem se desconectar do desenvolvimento social geral como também não devem ser reduzidos a condições meramente locais” (MARTINS, 2004, 1. 142).

Por pelo menos um dos que se debruçaram sobre as aproximações de Williams e Bourdieu, este fator foi notado: em comparação com a aplicação de Williams do conceito de estruturas de sentimento em sua análise das estruturas internas e das linguagens de textos literários ou não, as análises de Bourdieu são essencialmente análises das estruturas contextuais, a que ele chama de campo de produção artística [...] Enquanto recoloca historicamente a análise estruturalista das obras de arte, também abstrai inevitavelmente as obras para poder chamá-las de representativas, típicas e sintomáticas de uma particular manifestação de processos mais gerais (FILMER, 2009, p. 380)

Filmer (2009), no entanto, usa as diferenças para mostrar como as teorias, respectivamente, de Bourdieu e de Williams, tendem para a reprodução e para a mudança social. Talvez por não estar no centro

de suas preocupações, Filmer (2009) deixa de perceber que, dentro da área de estudos da arte e da literatura, essas divergências podem alocar os referidos autores em tradições diferentes.

De acordo com Zolberg (2006), a rotina de pesquisas no campo da arte se polarizou em torno de dois grupos: do primeiro fazem parte todos aqueles que possuem autoridade para versar sobre estética (críticos e filósofos da arte) e do segundo aqueles que versam sobre fatores de ordem extraestética (sociólogos e historiadores da arte). Os primeiros são partidários de uma abordagem internalista; os segundos, de uma análise externalista.

O desgaste causado por esse debate, ainda segundo a autora, fez surgir a necessidade de uma terceira postura, que aliasse a análise externa a um conhecimento mínimo sobre os ditos elementos formais do objeto artístico; a esta última, pode-se chamar abordagem sintética. Dentro do subcampo específico da sociologia da arte, temos, portanto, estas duas perspectivas: a externalista e a sintética (MORAIS; SOARES, 2006).

É neste ponto que as diferenças entre os autores trabalhados neste artigo podem ganhar outra reverberação. De acordo com as definições que levantamos, Bourdieu, ao não conceder espaço para o exame específico do objeto artístico, pode ser classificado como um sociólogo que pratica uma abordagem externalista; Williams, que alia o estudo das condições de produção de uma obra ao um estudo formal, pode ser definido como um sociólogo sintético.

Isto não impede eventuais aproximações, como aquela operada por Passiani (2009, p. 289) que considera o acercamento dos dois autores uma arma poderosa para descortinar processos de legitimação na área da cultura. No entanto, a escolha entre um dos dois pensadores revela um posicionamento político que implica numa diferença crucial não só no modo de abordar a obra de arte, mas, acima de tudo, na definição do que é arte e de qual é o seu estatuto na sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Kátia Maria Pereira de. (1997), Distinção e transcendência: a estética sócio-lógica de Pierre Bordieu. *Mana* [online]. vol.3, n.1, pp. 155-168. ISSN 1678-4944. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100006 Acesso em: 01 de set 2015.

AZEVEDO, Fábio Palácio de. (2014), *Marxismo, comunicação e cultura - Raymond Williams e o materialismo cultural*. 252 páginas. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo.

BOURDIEU, Pierre. (1989), "A Gênese dos conceitos de Habitus e Campos". In: *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

_____. (1996), *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2003), "Algumas propriedades do campos". In: *Questões de Sociologia*. Lisboa, Fim de Século.

CEVASCO, Maria Elisa. (2001), *Para ler Raymond Williams*. São Paulo, Paz e Terra.

FILMER, Paul. (2009), A estrutura de sentimentos e das formações sócio-culturais: o sentido de literatura e de experiência para a sociologia da cultura de Raymond Williams. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v.14, n.27, p. 371-396.

GOLDSTEIN, Ilana. (2010), *Hierarquias da cultura*. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/hierarquias-da-cultura/> Acesso em: 01 de set 2015 MARTINS, Maurício Vieira. (2004), Bourdieu e o fenômeno estético: ganhos e limites de seu conceito de campo literário. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online], vol.19, n.56, pp. 63-74. ISSN 1806-9053. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092004000300005 Acesso em: 01 de set 2015.

MORAIS, V. J. de; SOARES, P. F. M. (2006), *Agência, estrutura e objetos artísticos: dilemas metodológicos em sociologia da arte*. Disponível em: <<http://gordaarte.arteblog.com.br>>. Acesso em: 01 de set 2015.

PASSIANI, Enio. (2009), Afinidades seletivas: uma comparação entre as sociologias da literatura de Pierre Bourdieu e Raymond Williams. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v.14, n.27, p. 285-299, 2009.

WILLIAMS, Raymond. (1961). *The Long Revolution*. London, Penguin Books.

_____. (1979), *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

_____. (1981), *Cultura: Sociologia del arte e de la comunicación*. Barcelona-Buenos Aires, Ediciones Paidós.

_____. (1999), “A fração Bloomsbury”. Plural, São Paulo, n.6, p.139-168, 1.sem.

_____. (2011), Base e superestrutura na teoria marxista. In: *Cultura e Materialismo*. São Paulo, UNESP.

_____. (2013), *A Política e as Letras*. São Paulo, UNESP.

ZOLBERG, Vera (2006), *Para uma Sociologia das Artes*. São Paulo: Editora SENAC.

Públicos de cinemas em foco: interações, sociabilidades e os significados do estar lá, vendo e sendo visto

Bianca Salles Pires*

RESUMO

No presente artigo analiso as interações e sociabilidades que ocorrem entre os frequentadores de cinemas nos dias atuais. A partir da perspectiva de que a ida ao cinema abrange mais do que o ir assistir ao filme, incluindo: encontros “ao acaso”, flertes, conversas, avaliação dos objetos artísticos, redes de conhecidos que se estabelecem nos ambientes das salas, registros fotográficos, partilhamento das experiências na internet, entre outros. Para tanto, me atenho aos dados das pesquisas etnográficas realizadas junto aos públicos de três cinemas no bairro de Botafogo, Rio de Janeiro. Ao dar foco às sociabilidades presentes nos cinemas, percebemos a existência de “novas” diferenciações e distinções, que se tornam perceptíveis a partir da observação dos significados que o “estar lá, vendo e sendo visto” adquirem para os públicos e como atualmente se estendem às redes virtuais.

Palavras-chave: Públicos de cinemas, sociabilidades, interações.

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPG-SA/UFRJ); Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Sociologia da Cultura (NUSC), IFCS/UFRJ. Largo do São Francisco de Paula, 1, sala 109. Cep: 20051-070 Centro Rio de Janeiro, RJ. bianca.s.pires@gmail.com

ABSTRAT**CINEMA AUDIENCES IN FOCUS: INTERACTIONS, SOCIABILITIES AND THE MEANINGS OF BEING THERE, SEEING. AND BEING SEEN**

In this article we analyse the interactions and sociabilities among movie theatre goers nowadays. From our perspective going to the movies covers a lot more than just the simple environment of the rooms, including: “random encounters”, flirtation, conversation, evaluation of artistic objects, photographic records, sharing of experiences on the internet, among others. Therefore, I stick to data collected from ethnografic research conducted among movie audiences from three movie theaters in Botafogo, Rio de Janeiro, Brasil. By focusing on sociabilities established in these movie theaters, we establish that “new “ differentiations and distinctions come to life with new meanings of “being there, seeing and being seen”. These are acquired by the public and eventually expanded to the virtual networks.

Key-words: Cinemas audiences, sociabilities, interactions.

Introdução

As mudanças ocorridas nas salas de cinema, no decorrer das últimas décadas, têm influenciado na maneira como os frequentadores se utilizam dos espaços e se relacionam com os filmes exibidos (GONZAGA, 1996). Neste artigo, analiso as interações e sociabilidades que ocorrem entre os públicos nas áreas internas e externas às salas de exibição, focando sobre o que os atores sociais fazem nos cinemas e quais sentidos dão a suas assiduidades. Levo em conta que as novas experiências nas salas de exibição sofrem influência de dois principais fatores, que se relacionam. O primeiro são as transformações físicas e as atividades promovidas pelas próprias salas, que incluem: mudanças na quantidade de poltronas disponibilizadas, possibilidade de marcação prévia dos assentos, compras antecipadas de ingressos, organização de mostras de cinema e sessões de lançamentos de filmes em escala mundial. O segundo está relacionado às novas possibilidades de sociabilidades e de distinções que ocorrem não apenas nos espaços físicos dos cinemas, mas também nas redes *online*, a partir: do uso da internet móvel para

publicações de opiniões, de críticas e de experiências com as obras, compartilhamento de fotos tiradas com banners e nos ambientes, trocas de mensagens, e “curtidas” que os *posts* ganham nas redes sociais.

As transformações ocorridas nas salas de cinema, desde a década de 1980, levaram muitos pesquisadores a relatarem as antigas experiências dos públicos com um aspecto saudosista, a partir da reconstrução do antigo papel exercido pelos cinemas nos bairros e na vida na cidade (ALMEIDA, 1995; FERRAZ, 2009, 2015; KISHIMOTO, 2013). Os antigos relatos apontam a importância das filas para as paqueras e a convivência, o passeio que significava ir ao cinema em família ou entre amigos, que incluía: escolher a roupa adequada, lanches depois dos filmes, caminhar olhando os letreiros e fachadas, a possibilidade de se assistir a várias sessões seguidas em uma mesma sala, entre outros. Segundo os autores, as salas atualmente não possibilitariam trocas entre os frequentadores, uma vez que as dinâmicas dos *shoppings* são “perturbadoras” (ALMEIDA, 1995, p. 63), influenciando negativamente na experiência.

Alice Gonzaga (1996) apresenta que as salas de exibição exerciam enorme fascínio até meados do século XX em todo o país. No Rio de Janeiro, encontravam-se em várias regiões da cidade e possuíam preços variados, sendo um programa acessível à população. O fechamento das antigas salas de bairro levou a uma concentração dos cinemas de rua nas regiões mais elitizadas da cidade ou no interior dos centros comerciais. Os cinemas de rua que sobreviveram passaram a adotar novos padrões, que incluem: a subdivisão das antigas grandes salas por espaços menores e a adoção de novos equipamentos de som e de imagem. As modificações influenciaram nas relações que os públicos tinham com os espaços e com os filmes, mas não extinguiram as ritualidades e as sociabilidades presentes no ato de ir ao cinema (GONZAGA, 1996, p. 18). A pesquisa em Botafogo¹ aponta

1 As análises apresentadas aqui se baseiam nas pesquisas etnográficas realizadas nos anos de 2007, 2008, 2011, 2012 e 2013 nos espaços dos cinemas Estação Net Rio, Itaú Cinemas e Cinemark Botafogo.

que as interações entre os frequentadores continuam incluindo: os encontros casuais entre conhecidos, as trocas entre os mais assíduos que se consideram “amigos do cinema”, o *footing* entre os jovens, as paqueras e idas em grupos de amigos. Isso nos revela aspectos que se assemelham aos relatados durante o decorrer do século XX, sem que com isso ignoremos as mudanças que ocorreram nas salas da região e no restante da cidade.

Os cinemas de Botafogo, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, sofreram modificações para se adequar aos novos padrões. As três salas se encontram geograficamente próximas, com distância máxima de três quadras, e apresentam aspectos relevantes diante das transformações ocorridas nos circuitos da cidade. Duas são consideradas cinemas de rua readequadas para os novos modelos, possuindo no mínimo cinco salas de exibição, além de livraria/sebo e lanchonetes/café em seus ambientes. A terceira é um cinema no *shopping* e segue os padrões internacionais da matriz, *multiplex*, com seis salas de exibição. Os serviços oferecidos e as ocasiões sociais possibilitadas pela pluralidade de filmes ofertados fazem com que o foco nestes cinemas nos permita compreender alguns dos aspectos que são avaliados pelos frequentadores nas suas escolhas por determinados filmes e salas de cinema. As preferências dos atores sociais serão aqui consideradas a partir dos usos sociais que o “ir ao cinema” tem para os frequentadores, por meio das sociabilidades que ocorrem nos ambientes, e os sentidos atribuídos ao “estar lá, vendo e sendo visto”.

A relação que as várias faixas etárias estabelecem com os ambientes e seus dispositivos serão o fio condutor do texto, revelando aspectos próprios às ritualizações e às sociabilidades que são observáveis nos espaços dos cinemas. A assiduidade e a familiaridade com que aposentados vão aos cinemas, as redes de trocas e encontros “ao acaso” entre os adultos, a ida em grupo para os adolescentes, as brincadeiras entre as crianças, e as interações entre as várias faixas etárias revelam os significados e sentidos que a ida ao cinema tem nos dias atuais, ao mesmo tempo em que explicitam algumas características próprias às antigas e às novas gerações em suas relações com os cinemas.

As gerações foram separadas analiticamente em quatro grandes grupos, são eles: os idosos e/ou aposentados, com mais de 60 anos, que adquirem o direito de pagar meia entrada e afluem para os cinemas normalmente durante as sessões da tarde; os adultos, que englobam dos jovens adultos aos mais velhos – não aposentados - e que por trabalharem e/ou estudarem acabam frequentando majoritariamente as sessões noturnas ou nos finais de semana; os adolescentes, nos quais incluo desde aqueles que já passaram da segunda clivagem etária adotada pelos cinemas², 12 anos, até os que ainda não completaram a maioridade, e as crianças, que incluem desde os pequenos até os que se consideram pré-adolescentes, que não se veem como crianças, mas ainda sofrem as restrições etárias para assistir aos filmes.

Ao propor essa abordagem, aproximo-me das investigações realizadas por Ana Mantecón (1995), junto aos públicos de cinema, e por Néstor Canclini (2008), quanto aos espectadores que frequentam as salas de exibição, na medida em que, assim como esses autores, procuro estabelecer o que continua levando as plateias aos cinemas nos dias atuais, mesmo com as facilidades de locação, compra e ampla disponibilidade de filmes nas televisões. Ao observar as interações que ocorrem nos ambientes dos cinemas podemos compreender as sociabilidades e os sentidos que os filmes e as experiências nas salas adquirem para os públicos, e quanto o partilhar da experiência ganha novas dinâmicas ao se conectar com as redes da internet.

Um foco nas sociabilidades

Ao darmos foco às sociabilidades presentes nas práticas de frequência nos cinemas, utilizamos a abordagem conceitual sugerida por Erving Goffman (2010) dos espaços públicos. Tal perspectiva me levou a observar as ações dos atores sociais nos ambientes, suas tro-

2 A classificação etária adotada pelos cinemas inclui seis níveis de restrições, são elas: filmes livres, para maiores de 10 anos, para maiores de 12 anos, para maiores de 14 anos, para maiores de 16 anos e para maiores de 18 anos.

cas verbais e não verbais, e as interações que ocorriam nos cinemas. A existência de espaços exteriores às salas de exibição nos três cinemas possibilitou que a etnografia e as entrevistas fossem também realizadas nestes ambientes, nos cafés, na livraria, nos bancos das antessalas e nas filas.

Neste sentido, segui uma abordagem que privilegiou as interações entre as diferentes faixas etárias nos espaços dos cinemas, buscando compreender os significados que a ida às práticas culturais adquire para as distintas gerações (SCHERGER, 2009) e as ocasiões sociais provenientes dos diferentes engajamentos possíveis nos espaços dos cinemas (GOFFMAN, 2010). O termo público de cinema perdeu sentido, na medida em que a abordagem já sinalizava a existência de vários públicos dentro de cada um dos cinemas analisados. O uso do termo no singular poderia nos levar ao equívoco de imaginá-lo como um “conjunto homogêneo e unitário” (LAURENT, 2009, p. 49) de espectadores de cinema. Na medida em que se desenvolveu a pesquisa, percebi que várias ocasiões sociais eram possibilitadas em cada um dos espaços, e os frequentadores interagiam em cada momento de acordo ou não com as regras implícitas de cada ocasião.

O tempo de espera antes do filme varia bastante quando utilizamos o recorte etário para a análise. Entre os aposentados, é comum um despendimento maior do tempo na ida ao cinema. Comumente preferem os horários mais cedo, alguns chegam no momento de abertura das salas, e foi recorrente se remeterem aos funcionários pelo nome, demonstrando familiaridade. Em muitos casos tais indivíduos vão sozinhos ao cinema, e quando estão em pequenos grupos costumam sentar para tomar lanches ao término das sessões. Segundo o administrador de uma das salas, as sessões da tarde dos filmes de nacionalidade francesa ou inglesa são caracterizadas por: “(...) Se você for às duas horas da tarde no cinema, parece que nevou. Porque só tem cabeça branquinha”.

De fato, observamos que o número de aposentados é bastante acentuado nas salas no período da tarde. É comum que eles aproveitem os momentos de mostras e de festivais que ocorrem nos cinemas, assim

como sessões especiais. A familiaridade que esses apresentam com os espaços, o tratamento e o cuidado que alguns recebem por parte dos funcionários e a regularidade com que alguns foram vistos durante a pesquisa demonstram que estes ambientes ainda exercem papel importante em suas vidas. Seja porque rememoram as afetividades acerca de eventos passados em salas de cinema, seja porque se constitui como um espaço de quebra do anonimato característico da vida na cidade (SIMMEL, 1903), estabelecendo-se como lugares nos quais esses idosos podem se encontrar e interagir com os funcionários com alguma familiaridade.

Entre os adultos, existem os *habitués* que também interagem com os funcionários e dispositivos presentes nos espaços, demonstrando serem assíduos ao ponto de se fazerem reconhecidos. Alguns grupos que se dizem “cinéfilos” foram observados em um dos cinemas de rua. Ao serem entrevistados separadamente, era comum se referirem ao grupo como “amigos de cinema”. Tal termo também foi utilizado por alguns ao se referirem aos “amigos de festival”, fazendo alusão ao Festival de Cinema do Rio que ocorre anualmente na cidade. Tais categorias dizem respeito a atores sociais que mantêm interações apenas nos espaços de cinema, não estendendo a amizade a outros ambientes, ainda que encontros casuais tenham sido relatados também em exposições de arte e mostras de cinema em outras regiões da cidade³. As interações entre os “amigos de cinema” ou “amigos de festival” incluem tomar cafés, pequenos lanches e conversas. Essas últimas são o ponto chave de tais amizades, que se estabelecem como trocas de experiências quanto aos filmes assistidos.

Nesses contextos, as redes de intercâmbios ajudam a produzir os sentidos que a experiência individual junto ao filme adquire. Ligia Dabul (2012), ao analisar exposições de artes plásticas, destaca o papel importante desempenhado pelas conversas na construção de

3 As sociabilidades das classes médias cariocas (VELHO, 2008) podem ser pensadas a partir da existência dessas “rodas de amigos”, que se encontram nos cinemas, em bares, nas praias, e em demais espaços com alguma regularidade, não necessariamente estendendo as relações a outros ambientes.

significados sobre as obras. Segundo a autora, as conversas são frequentemente “comentários” que se relacionam com a vida cotidiana e sobre a própria obra de arte, “interpretações” que buscam compreender o sentido e a mensagem pretendida pelo artista com a obra, e “avaliações” que valorizam positiva ou negativamente as obras. Entre os “amigos de cinema”, que se consideram cinéfilos e têm uma frequência média de pelo menos dois filmes por semana, conversar sobre as impressões de assistir aos filmes constitui a própria experiência com as obras. Parte do sentido se dá ao partilharem suas opiniões e suas avaliações com os demais cinéfilos.

Durante os períodos das mostras e Festivais, existem os que “mergulham no Festival” e assistem um número médio superior a quadro filmes por dia. Esses frequentadores utilizam blocos de anotações em que registram suas impressões sobre os filmes. Nos intervalos entre as sessões, costumam ocorrer encontros “casuais” entre conhecidos ou “amigos de festival”, nessas ocasiões eles partilham suas interpretações e suas avaliações sobre as obras assistidas. São comuns que essas redes de trocas e de interações se estendam para os meios virtuais, a partir de blogs e grupos fechados nas redes sociais da internet. Ainda que o acompanhamento das discussões nos grupos virtuais não tenha sido objeto da pesquisa, as referências à existência de *rankings*, blogs de avaliações dos filmes e trocas de informações sobre as obras exibidas nas mostras demonstram que esses são utilizados como ambientes para os frequentadores partilharem conhecimentos e experiências junto aos filmes e aos cinemas.

Entre os frequentadores ordinários, a compra antecipada de ingressos influenciou na dinâmica de tempo que é utilizado nos espaços, sendo comum que os adultos cheguem bem próximo ao momento de entrada nas salas de exibição. Os encontros casuais entre conhecidos, nos espaços externos às salas de exibição, também ajudam a validar a hipótese do cinema enquanto programa comum aos adultos que compartilham de um mesmo estilo de vida. Gilberto Velho (2008), ao analisar as camadas médias urbanas cariocas, chama a atenção para as estratégias utilizadas pelos indivíduos na

busca por diferenciação e por pertencimento de grupo, em última apreciação, na procura por prestígio. Ao analisarmos os encontros casuais e as interações que ocorrem nos cinemas, podemos supor que uma parcela dos indivíduos adultos que frequentam os cinemas na cidade, seja ele na rua ou no *shopping*, partilha de um determinado estilo de vida, que inclui a ida ao cinema como um dos mecanismos de diferenciação. No caso dos cinemas de rua, essa percepção se torna ainda mais evidente nas estreias de filmes de autores renomados pela crítica, ou filmes premiados nos festivais internacionais e nacionais. Em tais ocasiões os encontros casuais e as falas dos atores sociais apontam para os usos posteriores que tais frequências terão nas rodas de amigos e de conhecidos fora do espaço do cinema.

Os encontros casuais também ocorriam entre crianças na companhia de seus responsáveis⁴. O cumprimento caloroso entre os pequenos era seguido por um aceno dos acompanhantes, que, em muitos casos, não se conheciam. Tais “coincidências” chamam a atenção para o fato de que existe uma apreciação comum dos filmes entre os pequenos, e que a escolha por assistir ao filme no cinema de rua ou no *shopping* busca incentivar as crianças a gostarem mais de um ambiente do que do outro. Essa dualidade entre cinema de rua e cinema dentro de centro comercial vem carregada de estereótipos quanto aos comportamentos e ao consumo nos cinemas. Por um lado, os frequentadores de rua classificam o público do *shopping* como “público pipoca”, “barulhentos”, e o próprio clima do cinema é prejudicado por estar dentro do centro comercial. Por outro, os frequentadores do *shopping* acham os públicos de cinemas de rua “intelectualizados”, que assistem a “filmes cabeça”, e que a qualidade das salas de exibição não é tão boa quanto nos *shoppings*. Tais imagens produzem distâncias entre os espaços e, ainda que os filmes exibidos fossem os

4 Utilizo o termo responsável para me referir aos adultos que acompanham as crianças durante as exibições, que podem ser: pais, mães, tias(os), irmãs(os) mais velhos, babás, avós(ôs) entre outros.

mesmos, animações ou aventuras estadunidenses voltadas para o público infantil, a escolha por uma das salas de exibição estava atrelada a noções prévias do que era o ambiente e o público do outro cinema. Não pretendemos aqui nos deter as demais diferenciações atribuídas aos espaços e seus filmes, mas basta salientar que a escolha por levar a criança a um cinema e não ao outro está diretamente atrelada aos estilos de vida pretendidos e incentivados por seus responsáveis (BOURDIEU, 2008).

As crianças estabelecem relações com o espaço exterior dos cinemas por meio de brincadeiras e, com frequência, entram nas salas de exibição correndo. Algumas já pegam no caminho suas cadeirinhas infantis, que tornam o assento um pouco mais alto e permite ver a tela de uma altura mais adequada, o que demonstra sua familiaridade com os equipamentos disponibilizados pelo cinema. Dentro das salas, o que mais diferencia as crianças dos outros frequentadores é sua participação com o filme apresentado. Elas falam, batem palma, cantam junto com o filme e ficam tensas e nervosas torcendo por seus personagens, não existindo uma preocupação com o silêncio. A situação social que se estabelece entre os frequentadores de tais ocasiões permite frouxidões, nos termos adotados por Goffman (2010), quanto à obrigação de silêncio. A plateia reagirá de forma permissiva diante da participação das crianças. Nas entrevistas realizadas com frequentadores adultos era comum citarem que evitam sessões infantis dubladas, mas sem nenhum sinal de indignação com os comportamentos dos pequenos.

Os adolescentes e os pré-adolescentes encaram a ida as salas de exibição como um programa entre amigos, que não se encerra no espaço do cinema, incluindo fazer o *footing*, como observado por He-loísa Almeida (1995) e Talitha Ferraz (2009; 2015) em suas pesquisas sobre os antigos hábitos dos frequentadores em cidade de São Paulo, no bairro da Tijuca e na região da Leopoldina, Rio de Janeiro. Os entrevistados de Ferraz (2009) diziam que na juventude quando iam ao cinema tinham que ir “tomar um milk-shake”, considerado a última moda e vinculados nos filmes assistidos, em uma das lanchonetes

da proximidade. Os adolescentes e os pré-adolescentes observados em Botafogo com frequência chegavam aos cinemas portando lanches de outros restaurantes, passeavam pelos demais espaços dos *shoppings* e aproveitavam a presença dos amigos para “zoar”. Essa última postura pode significar um desinteresse pelo filme acompanhado e, neste ponto, foram observados conflitos durante as exhibições de filmes. A fala de um casal de adultos apontava que, “O que não suporto são os grupos de moleques que vão pro cinema fazer zona”. Essa “zona” é comum entre os menores que justificam seus comportamentos culpando os cinemas e a classificação etária, como podemos perceber na fala:

- Se o filme é bom a gente vê, mas se não, faz barulho, zoa, faz guerra de pipoca... É muito legal vir ao cinema com os amigos.

- Ir ao cinema sozinho não tem a menor graça!

(Grupo de pré-adolescentes de 11 anos, estudantes do Colégio Pedro II, 2007)

O grupo de sete estudantes fazia bagunça nas mesas e zombava uns dos outros durante todo o tempo. Eles contaram outras histórias de bronca e confusão com o maior orgulho, rindo e gesticulando sobre suas performances dentro das salas de exibição. Para estes pré-adolescentes, a classificação etária ajuda a estimular o desinteresse pelos filmes que, segundo eles, são na maioria bobos e voltados para crianças. Uma das meninas disse ainda que era a terceira vez que estava indo assistir ao mesmo filme, mas que era para “zoar com os amigos”, então “valia a pena”. Este mesmo grupo afirmou que também ia ao cinema com seus pais durante os finais de semana, o que possibilitava a eles assistir filmes que se enquadravam em outras faixas etárias⁵.

5 O responsável pode assinar um termo de responsabilidade para que o filho possa ir acompanhado por ele à sala de exibição, mesmo que o filme tenha classificação etária inapropriada.

No decorrer do trabalho de campo, pude observar a presença de vários destes grupos dentro das salas de projeção. Seus comportamentos incluem o uso do telefone celular durante as sessões, o consumo de pipocas que em alguns casos são derrubadas ou mesmo jogadas entre os membros do grupo, frequentemente trocam de lugares entre si, sentam uns nos colos dos outros e saem várias vezes da sala pelos mais variados motivos. As piadas e o clima de descontração demonstram que os jovens estão ali exatamente para estarem juntos, nem sempre se importando com o filme exibido. Ana Nicolaci-da-Costa (2006) apresenta a importância do uso de celulares e da comunicação presencial ou à distância entre os jovens, uma vez que:

Eles partilham com seus amigos, ao longo do dia e da noite, de forma instantânea, os mais diferentes aspectos de suas jovens vidas. E sabemos que qualquer partilha de uma gama de aspectos do cotidiano é a base sobre a qual são construídas relações de intimidade. Minimamente, essa partilha gera sintonia, que pode ser bastante fina e solidária, como no caso dos amigos que estão disponíveis para oferecer conforto ou partilhar momentos especiais mesmo de madrugada (NICOLACI-DA-COSTA, 2006, p. 69).

Este partilhar informações e constituir relações se dá também nos espaços do cinema, nos quais os jovens interagem demonstrando afetos e divulgando informações em tempo real sobre o que o grupo está fazendo para os amigos, que por algum motivo não puderam estar presentes. Os meios utilizados para o parlilhamento incluem *posts* nas redes sociais, fotos publicadas, mensagens instantâneas e comentários nos grupos *online* e blogs.

Apesar de utilizarem como desculpa o fato de só poderem assistir filmes livres, os grupos de adolescentes que já podiam assistir filmes que se enquadram em outras faixas etárias também se utilizam do cinema para “zoar”. Nestes casos, “se mostrar para o grupo” é

uma atitude comum e os atores sociais performam diante de sua plateia buscando chamar sua atenção (GOFFMAN, 2005). São piadas, comentários em tons altos e o flerte entre membros do grupo o que media tais situações sociais. As relações que se estabelecem entre adolescentes e adultos em muitas destas sessões são conflituosas. Os adultos fazem reclamações em tons altos, pedidos de silêncio por meio de onomatopeias, ou mesmo reivindicações efetivadas diretamente com os funcionários do cinema e com gerentes.

Muitos casais de adolescentes utilizam-se do cinema como lugar de namoro ou de “pegação”, quando “ficam” com alguma pessoa sem ter compromisso. Nesses casos, preferem os grupos de casais e sentam-se nas poltronas mais ao fundo do cinema, lugar onde namoram durante boa parte do filme, muitas vezes, não acompanhando o que é exibido na tela. Os funcionários costumam dizer “que se faz muitas coisas além de se ver filme dentro do cinema...”, referindo-se aos frequentes casos de casais que são flagrados “em situações embaraçosas”. As poltronas destinadas a portadores de dificuldades de locomoção que se encontram na parte baixa da sala, ficam escondidas dos olhos da plateia, são comumente utilizadas pelos casais. Quando flagrados pelos funcionários, “eles saem todos descabelados e vermelhos”.

O cinema figura-se, dessa forma, como um local privilegiado para o encontro dos adolescentes e dos pré-adolescentes. A programação que inclui filmes de super-heróis, aventuras e comédias atrai estas faixas etárias. É bastante comum a existência de jovens uniformizados nas primeiras sessões da tarde dos dias da semana, sinal de que eles saem de suas escolas e vão em grupos diretamente para o cinema. Nem todos os jovens fazem bagunça nas salas de exibição, mas as maiores reclamações dos adultos são direcionadas a essa faixa etária. A relação entre adultos e adolescentes passa também pelas idas em família às salas, o que aloca a experiência com o filme às trocas de informações realizadas antes e depois das sessões entre os membros. Vários responsáveis acompanhavam seus filhos nas sessões mais tarde e alguns iam tomando conta de grupos maiores,

existindo, em alguns casos, uma relação de cuidado e repreensão dos comportamentos.

A ida ao cinema para os adolescentes parece estar mesmo relacionada à presença do grupo de amigos e às muitas trocas de carinho e de afeto, ainda que algumas vezes sejam jocosas. Parte das atitudes que estes adotam dentro dos cinemas parecem querer provocar os demais membros da plateia e testar os limites da “liberdade” alcançada com a idade. Algumas passagens da etnografia desenvolvida por Ferraz (2009) assinalam que os adultos se referem a práticas semelhantes quando nos tempos de meninice, assinalando que “turmas de amigos iam aos poeirinhas para ‘fazer bagunça’ e os menores de idade encontravam nesses cinemas a chance de assistir filmes ‘para maiores de 18 anos’” (FERRAZ, 2009, p. 56). Nesse sentido, podemos supor que tais práticas existem nos cinemas desde seu princípio e, ainda que as tolerâncias ao barulho possam ter mudado, não transformaram completamente as formas com que esses grupos significam suas idas ao cinema. A autora é crítica a essa nova configuração de cinemas dentro de complexos de lojas, que teria influenciado nas dinâmicas de circulação pela cidade e no uso dos espaços públicos (FERRAZ, 2015). Contudo, a pesquisa em Botafogo revela que a ida ao cinema nos *shoppings centers* é para esses jovens o passeio possível de ser realizado longe dos responsáveis, que, em geral, sentem-se seguros em deixar seus filhos irem sem a presença de um adulto às salas de exibição. Ainda que possamos questionar o quanto o “ir ao cinema” pode ser uma extensão de “ir ao *shopping*” (FERRAZ, 2015), sempre incluindo passeios nas lojas e nas lanchonetes disponibilizadas, não podemos ignorar que esses jovens utilizam e significam esses espaços de maneiras diversas. Encarar o cinema no *shopping* como mero consumo deixa de lado os sentidos e os significados que o “estar lá” tem para esses jovens, e o quanto os filmes emocionam e produzem ocasiões sociais nas quais coletivamente eles interagem e reagem as obras assistidas.

Aqui as salas de exibição devem ser pensadas como palcos de performances entre os adolescente, ao mesmo tempo em que figuram relações geracionais de conflito e lutas por emancipação, atitudes que,

de alguma forma, fazem parte do “imaginário” esperado por essa faixa etária⁶. Ainda que essa última argumentação careça de um estudo mais aprofundado sobre o tema, o que não esteve previsto no estudo apreendido junto ao público de cinema, tais relações realocam as experiências no cinema como coletivas e, em parte, contrapõem-se aos discursos saudosistas quanto ao antigo papel que exerciam os cinemas no século passado. As observações quanto a essas práticas parecem se aproximar do que descreve Canclini (2008, p. 25), quando este afirma que:

Muitos dos que gostam de assistir vídeos também vão aos cinemas, mas, então, tão importante quanto o filme é o passeio com a família, a reunião com os amigos e a saída noturna: sai-se de casa para desfrutar, além do filme, a ritualidade anterior e posterior à exibição.

Neste sentido, a prática de ir ao cinema é pensada contemplando a ritualidade anterior e posterior à sala de exibição, que é perpassada por trocas afetivas e conversas que se dão no próprio espaço do cinema, presencial ou por meios *online*, e nas conversas e trocas posteriores ao filme.

“O ver e o ser visto” e as “curtidas” virtuais

Alguns dados apresentados até aqui relacionam as frequências às salas de exibição a mecanismos de pertencimento ou de diferencia-

6 A literatura acerca do surgimento da juventude parece convergir para a existência de um momento histórico no qual algo que se figurava até então como mudanças fisiológicas oriundas da puberdade passa a ter um significado social atribuído ao conceito de juventude (SAVAGE, 2009; MOREIRA et al., 2011). Ainda assim, não nos deteremos na discussão mais ampla sobre o tema, bastando salientarmos que nos aproximamos da vertente que percebe o conceito de juventude como datado histórica e socialmente ao século XX (SAVAGE, 2009), percebendo implicações sobre os comportamentos destes indivíduos, que, primeiramente, parece estar ligado à rebeldia e à quebra dos padrões de ordem impostas pelas gerações anteriores, mas que, posteriormente, “o sentimento de inadequação será acalmado com as ofertas de produtos para o consumo e a exacerbação dos prazeres. Toda a força de transformação é capturada pelo consumo que possibilita a vivência de intensos, rápidos e viciantes prazeres” (MOREIRA et al., 2011, p. 241).

ção. Seja nas idas desacompanhadas, em casais ou grupos, as relações estabelecidas com os cinemas incluem expectativas que vão além de simplesmente assistir a um filme. A escolha pela sala de cinema, o horário pretendido, a obra cinematográfica, a companhia influenciam na experiência no cinema e realocam essas a aspectos mais amplos na vida dos atores sociais. A opção por um cinema de rua ou no *shopping* pode demonstrar familiaridades com os espaços e uma adequação a determinado estilo de vida.

A percepção de encarar o cinema como um programa, que inclui atividades antes e/ou depois, nos possibilita observar as interações nos espaços dos cinemas encarando-as como relacionadas com outros aspectos das vivências dos frequentadores. Os encontros casuais e as conversas sobre as sessões que serão acompanhadas, que incluem trocas de informações sobre os filmes, sobre outras obras já assistidas, referências às premiações e a dados sobre os bastidores dos filmes, ajudam a compor os conhecimentos e assiduidade nos cinemas. A casualidade dos encontros também reforça a imagem de frequentadores de um mesmo cinema, e uma associação ao público daquele espaço. Acompanhar os principais lançamentos, seja entre os filmes premiados para alguns ou as estreias mais aguardadas das sagas e de continuidades para outros, faz do “estar lá, vendo e sendo visto” algo distintivo entre seus grupos de referências.

O uso da internet móvel amplia as possibilidades de tais mecanismos de distinção. As mensagens móveis enviadas, as fotografias tiradas durante os eventos, as postagens nas redes sociais, as ligações realizadas dos espaços são declaradamente realizadas por alguns para “causar inveja” e para partilhar o evento com os amigos ausentes. Nas superestreias⁷ acompanhadas em 2007, quando não haviam lugares marcados, era comum que os primeiros participantes das sessões

7 O termo superestreias se refere a filmes estadunidenses com continuidade, as sagas, que adotam um calendário de lançamento simultâneo ao redor do mundo. As sessões de superestreias são marcadas para a meia noite em um dia previsto para o início das exhibições, produzindo eventos conectados globalmente e com ingressos esgotados.

chegassem muitas horas antes do horário previsto na tentativa de garantir um bom lugar para assistir ao filme. As filas tornavam-se momentos de espera e de trocas de informações, estabelecendo-se como um espaço de convívio para os que participariam coletivamente da primeira exibição da obra. Os ingressos começavam a ser comercializados com até um mês de antecedência e no dia de exibição era provável que todas as salas já estivessem lotadas, assim como, as sessões no final de semana subsequente. Nesse sentido, ter um ingresso nestas primeiras exibições propiciava sentimentos de pertencimento mútuos entre os participantes e, de certa maneira, colocava todos os presentes como integrantes de um mesmo momento muito aguardado. Algumas falas extraídas do curta-metragem *Estreias*⁸ relatam este sentimento de estar entre os primeiros:

Na verdade é aquele fogo de assistir, ser a primeira, uma das primeiras a assistir. E assim, tem os comentários no *Facebook*, não sei se pode falar. Mas os comentários das pessoas sobre o filme e você quer ver, não quer que ninguém te conte. (Tatyana, durante o *Estreias*)

É porque no dia seguinte, tipo assim, você já tem pela internet o pessoal que viu na meia noite já está contando. Por mais que você tente se privar do *spoiler* você sempre acaba lendo alguma coisa. Aí vir aqui naquela emoção de serem os primeiros, de estar em simultâneo com o mundo inteiro. Ah é muito mais legal! (Lucinar e Yanne, durante o *Estreias*)

As falas expostas em sequência no curta-metragem buscam apresentar duas nuances recorrentes em tais eventos. Uma, seria a necessidade que tais filmes têm de serem assistidos o quanto antes e, a outra, o sentimento de simultaneidade com um mundo,

8 Curta-metragem que acompanhou algumas estreias de filmes e faz parte da minha dissertação de mestrado. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=Zq3EenOobgE&feature=youtu.be>

também exclusivo, dos que tiveram acesso aos cobiçados bilhetes de entrada. Este último sentimento se intensificou com a difusão do acesso à internet móvel.

O primeiro sentimento está relacionado à continuidade das sagas e ao tempo de espera entre um lançamento e outro. Durante o período entre as estreias das continuações são disponibilizadas informações nos sites da internet e em revistas impressas, ajudando a compor o clima de conhecimento de detalhes sobre os bastidores e a ansiedade por ver o filme no lançamento. Os depoimentos acima demonstram que o “ver o filme” e o “dizer que viu” fazem da película um elemento distintivo junto aos atores sociais que têm a mesma predileção dos entrevistados. O prestígio junto ao grupo de referência, que compartilham de um mesmo estilo de vida, adquirido por fazer parte de tais sessões excepcionais, não se dá somente no próprio dia – onde ainda na fila a grande ansiedade e a sensação de diferenciar-se de quem não possui o atributo coletivo, no caso ir à estreia, são reforçados pelo próprio cinema, que adota várias atitudes diferenciadas em tais exibições –, mas nos usos que tais frequências adquiriram nos dias seguintes e nas redes sociais da internet.

A sociabilidade proveniente destas ocasiões se estabelece nos espaços do cinema e também fora dele por meio das comunicações *on-line*, ajudando a compor o caráter da simultaneidade destes eventos e apresentando a importância e a necessidade de assistir aos filmes o quanto antes. Manuel Castells et al (2007) estabelecem que os jovens fazem da comunicação móvel uma forma de expressão importante de suas sociabilidades. Segundo os autores, a utilização dos recursos está influenciando profundamente os hábitos das redes sociais e as relações dos jovens com os mais velhos. A tecnologia é pensada por meio do conceito de tecnossociabilidade no qual:

El concepto de tecnosocialidad pone énfasis en las tecnologías de la comunicación, no como herramientas, sino como contextos, condiciones ambientales que hacen posible nuevas maneras de ser, nuevas cadenas de valores y nuevas sensibilidades

sobre el tiempo, el espacio y los acontecimientos culturales (CASTELLS et al, 2007, p. 222).

Esta concepção quanto às mudanças nos valores e nas novas sensibilidades sobre a maneira como os jovens vivenciam os acontecimentos culturais ajuda a compreender as ocasiões sociais apresentadas até aqui. A possibilidade trazida pela conectividade passa a desempenhar um papel de deflagradora das experiências vividas nas interações interpessoais e com os filmes, marcando significativamente as vivências nos cinemas. Pedro Curi (2013), ao analisar os fãs das sagas e dos filmes considerados comerciais, argumenta que a diferenciação dos consumidores comuns, que nesses grandes eventos tendem a ir ao cinema porque todos vão, dos fãs que produzem subculturais, criando sentidos e novas referências em relação ao filme original. Ao acompanharmos esses eventos, deparamo-nos com atores sociais fantasiados, reações de ansiedade antes do início da exibição, aplausos e onomatopeias coletivas durante o filme, olhares desolados ao final das sagas. Encarar tais reações e interações como mero reflexo de um consumo passivo de uma cultura de massa deixa de lado os sentidos que tais experiências têm para o público em geral e para os fãs, que, coletivamente, partilham da experiência de assistir às obras.

A sociabilidade proveniente destes grandes encontros de jovens e de adultos, na casa dos milhares⁹, abarca tanto as movimentações quanto as interações face a face que ocorrem nos espaços externos e internos às salas de exibição (GOFFMAN, 2010), mas também interação em tempo real com as redes sociais *online* dos frequentadores. Castells et al (2007) argumentam que isso se dá por meio da existência de uma “cultura jovem global”, com aspectos comuns aos jovens conectados em rede de iguais, que seriam compostas por membros jovens que partilham valores e códigos de significados coletivamente (CASTELLS et al, 2007, p. 230). Essas redes globais não abarcariam todas as singularidades locais através do mundo, mas constituem um

9 Em tais ocasiões, os cinemas disponibilizam entre três e quatro salas para a estreia do filme.

instrumento utilizado para difusão dos valores de consumo ditados por meio das modas.

Nas apreciações realizadas nos cinemas em São Paulo, Almeida (1995) afirma que existia uma intensidade na experiência vivida pelos jovens no cinema durante os anos 40 e 50, dando a um de seus subtítulos o nome “Adolescência e juventude, quando o cinema era sagrado”. A autora relata que seria a partir da adolescência, momento em que os jovens passam a ir aos cinemas sem a presença dos pais e passam a escolher os filmes que vão assistir, que estes se apaixonam pelo cinema. Almeida continua sua argumentação indicando que ainda que a prática estivesse relacionada a um programa típico desta faixa etária e alguns dos entrevistados argumentassem que iam porque “todo mundo ia”, esse seria o período em que os indivíduos “começam a ter seus ídolos, seus filmes favoritos, ‘como todo mundo tinha’” (1995, p. 83). Mais à frente, a autora apresenta o cinema enquanto uma moda que impunha aos jovens a condição de frequentar as salas para não se sentirem deslocados, argumentando que:

É possível perceber, portanto, que além das escolhas individuais havia uma imposição: **era preciso ir ao cinema porque era moda, porque todo mundo ia** e, alguém que não costumasse ir, parecia realmente muito estranho. Ir ao cinema é mais do que isso, conhecer os filmes e os artistas mais famosos, ter roupas e penteados inspirados em Hollywood fazia parte do capital simbólico entre os grupos de jovens (ALMEIDA, 1995, p. 87-88 - Grifos da autora).

Segundo a autora, essas pressões por ter que assistir e participar dos eventos, “vendo” e “sendo visto” neles, faziam parte do caráter de sociabilidade que as salas de cinema desempenhavam.

Nas observações realizadas ao longo das transformações para poltronas marcadas, notamos que as modas, que agora podem ser pensadas como conectadas globalmente por meio das propagandas

e dos lançamentos mundiais das películas (CASTELLS et al, 2007), continuam a provocar a necessidade de assistir os filmes nos jovens dos dias atuais. Almeida (1995) apresenta um clima nostálgico argumentando que nos anos 40 e 50 “era possível até conhecer pessoas no cinema, fazer amizades, além de encontrar-se com conhecidos”, o oposto dos cinemas de *shoppings* nos anos 90; ela alega que “não havia essa ‘loucura’ perturbadora dos dias atuais” (ALMEIDA, 1995, p. 63). Contudo, a pesquisa em Botafogo demonstra que os cinemas ainda produzem situações para os encontros e os acasos. Seja nos lançamentos das sagas apresentadas aqui, entre os “amigos de cinema” ou “amigos de festivais”, ou mesmo nos inúmeros encontros casuais apresentados no item anterior, os espaços dos cinemas ainda são locais onde é possível partilhar experiências e conhecer pessoas.

O partilhar ganha novas nuances ao se conectar com a internet e nas possibilidades de outras distinções que se tornam possíveis com as curtidas e os comentários diante de um *post* ou uma foto. O compartilhamento dos filmes assistidos também ocorre entre os públicos de festivais e de mostras. Ter ingressos para as sessões muito aguardadas, filmes premiados internacionalmente ou diretores aclamados, também se tornam símbolos de prestígio, ainda que de maneira mais discreta que as fotos junto aos banners dos galãs estadunidenses. Alguns adultos, durante o festival, inscrevem-se em *rankings*, publicam em *blogs* e sites de críticas e partilham suas opiniões e suas avaliações com outros frequentadores. O que demonstra que, para muitos, a experiência de assistir os filmes é perpassada por “estar lá”, “vendo e sendo visto” ao vivo ou nas redes da internet.

Considerações finais

Ao estudar os públicos de cinema no bairro de Botafogo, deparamo-nos com as pluralidades de filmes e de espaços, que acabam por produzir distintas maneiras de apreciar diferentes filmografias. A análise demonstra que ainda que existam peculiaridades, por serem cinemas de rua ou de *shopping* – projetando filmes de festivais

ou sagas estadunidenses, os espaços possibilitam interações que se relacionam com os filmes e para além deles. As trocas, afetos e sentidos atribuídos às obras cinematográficas e aos espaços contemplam: as ritualidades anteriores e posteriores das idas às salas; as conversas e partilhamento das experiências junto às obras; e os sentidos atribuídos ao “estar lá, vendo e sendo vistos”. Produzem, assim, uma rede de trocas que se estabelece no próprio espaço do cinema ou virtualmente, por meio das redes *online*, e nas interações posteriores, nas quais o conteúdo do filme e a experiência no cinema serão o assunto.

Neste sentido, a pesquisa demonstra que, apesar das transformações ocorridas nas salas de cinema, estes ainda se constituem como espaços de sociabilidades. As atuais configurações produziram novas ocasiões sociais, que apresentam aspectos das novas comunicações juvenis, das redes de informações que se formam durante os festivais, dos cafés e dos lanches entre os *habitués* e/ou “amigos de cinema”, além de se relacionarem com as experiências vividas pelas gerações anteriores. Seja porque ainda são ambientes que propiciam as paqueras, idas a grupo e a programas em família ou porque são espaços repletos de afetividades para os antigos frequentadores, cujos filmes continuam sendo uma boa desculpa para o “programa” que significa ir ao cinema.

Dessa forma, a pesquisa junto aos públicos de Botafogo nos possibilita observar os cinemas e seus públicos sem nos atermos a uma abordagem saudosista, apresentando motivos e sentidos partilhados e produzidos nos espaços de cinema nos dias atuais. A compra antecipada, as sessões excepcionais – das sagas e dos festivais – e os lugares marcados modificaram as maneiras de adquirir os cobiçados bilhetes de entrada. O que revela a sensação de diferenciação que tais ocasiões proporcionam para os públicos, nos fazendo questionar o quanto o sentimento de singularidade na participação nos eventos culturais se intensificou com a difusão do acesso à internet móvel. Isso revela não apenas os “novos mecanismos de distinções” possibilitados pelas publicações e pelos comentários nas redes da internet, mas também

as maneiras como os diferentes estilos de vida se tornam perceptíveis a partir das interações e acasos que podem ser observados nos espaços dos cinemas¹⁰.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, H. B. (1995), *Cinema em São Paulo: hábitos e representações do público (anos 40/50 e 90)*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Universidade de São Paulo, p. 228.

BOURDIEU, P. (2008), *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, EDUSP; Porto Alegre, RS: Zouk, p. 252.

CANCLINI, N. (2008), *Leitores, espectadores e internautas*. São Paulo: Lumina, p. 96.

CASTELLS, M.; FERNANDEZ-ARDEVOL, M; QIU, J.; SEY, A. (2007), *Comunicación móvil y sociedad, una perspectiva global*. Espanha: Ariel-Fundación Telefónica, p. 472.

CURI, P. (2013), "Fan arts, fan fics e fan films: o consumo dos fãs e a criação de uma nova cultura." In: MAHOMED BAMBA. (Org.). *A Recepção Cinematográfica - Teoria e estudos de caso*. 1ed. Salvador: EDUFBA, p. 207-226.

DABUL, L. (2012), "Sociabilidades e os sentidos da arte". In: BUENO, M. L (Org). *Sociologia das artes visuais no Brasil*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, p. 291-304.

FERRAZ, Talitha. (2009). *Construção de sociabilidades e memórias na Tijuca: o caso dos extintos cinemas da Praça Saens Peña e as atuais formas de especiação cinematográfica no bairro*. Dissertação de Mestrado em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, p 218.

_____. (2015), "Os lugares dos cinemas no subúrbio carioca da Leopoldina: falências, usos e destinos da sala de exibição. In: *Revista Contemporânea/ Comunicação e Cultura*. V.13, n.01, jan-abr, p. 193-209.

KISHIMOTO, A. (2013), *Cinema japonês na Liberdade*. São Paulo: Estação Liberdade, p. 304.

LAURENT, F. (2008), *Sociologia da Cultura e das Práticas Culturais*. São Paulo: Senac, p. 172.

GOFFMAN, E. (2004), *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, RJ: Vozes, p.233.

10 Agradeço aos revisores Eloísa Martín, Ana Carolina Miranda Accorsi, Paulo Roberto Torres Alves por suas leituras críticas e seus comentários sobre este artigo.

_____. (2010), *Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos*. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 264.

GONZAGA, A. (1996), *Palácios e Poeiras 100 anos de cinema no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Record: FUNARTE, p. 351.

MANTECÓN, A. R. (1995), "Una mirada antropológica al público de cine". In: *El cotidiano*, v. 68, marzo-abril, s/p.

MOREIRA, J. de O.; ROSÁRIO, Â. B. do; SANTOS, A. P. do. (2011), "Juventude e adolescência: considerações preliminares". In: *Psico*, v. 42, n. 4, out./dez, p. 457-464.

NICOLACI-DA-COSTA, A. M. (2006), "Jovens e celulares: a cultura do atalho e da sociabilidade instantânea." In: ROCHA, E.; ALMEIDA, M. I. M. de; EUGENIO, F. (Orgs.) *Comunicação, consumo e espaço urbano: novas sensibilidades nas culturas jovens*. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Mauad Ed., p. 53-70.

PIRES, B. S. (2013), *Público de cinema em foco: Um olhar acerca das salas de exibição do bairro de Botafogo e seus frequentadores*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Niterói, p. 187.

SAVAGE, J. (2009), *A criação da juventude: como o conceito de teenage revolucionou o século XX*. Rio de Janeiro: Rocco, p. 560.

SCHERGER, S. (2009), "Cultural practices, age and the life course". *Cultural Trends* Vol. 18, No. 1, p. 23-45.

SIMMEL, G. (1973), "A metrópole e a vida mental" In: VELHO, Otávio (Org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 18-25.

VELHO, G. (2008), *Nobres & Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. (2ª edição). Rio de Janeiro: Ed. FGV, p. 216.

Rendimento escolar e seus determinantes sociais no Brasil*

Fernando Tavares Júnior**

Arnaldo Mont'Alvão***

Luiz Flávio Neubert****

RESUMO

Este estudo analisa o rendimento educacional a partir das chances de estudantes realizarem as transições na educação básica (fundamental e média) no Brasil. Baseando-se em dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 1999 e 2013, foram computados modelos logit sequenciais no intuito de estimar as mudanças no efeito das origens sociais sobre as transições. Os principais resultados apontam que, embora ainda persistam desigualdades socioeconômicas e de cor, houve diminuição desses efeitos ao longo dos últimos anos, o que indica a diminuição das barreiras socioeconômicas para o fluxo dos estudantes. Palavras-chave: Rendimento educacional, Educação Básica, Transições.

* O presente trabalho foi realizado com apoio do Programa Observatório da Educação, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES/Brasil, e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de seu Edital Universal.

** Doutor em Sociologia (IUPERJ, 2007). Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais (DCSO) do Instituto de Ciências Humanas (ICH) e Coordenador de Projetos do Centro de Políticas Públicas e Avaliação da Educação (CAEd) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Email: ftavares@caed.ufjf.br

*** Doutor em Sociologia (UFMG, 2013). Professor Adjunto do Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Email: montalvao@iesp.uerj.br

**** Doutor em Sociologia (UFMG). Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais (DCSO) do Instituto de Ciências Humanas (ICH) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Email: luizfneubert@yahoo.com.br

ABSTRACT**EDUCATIONAL ATTAINMENT AND ITS SOCIAL DETERMINANTS IN BRAZIL**

In this study we analyse educational attainment related to students' chances of completing grade progression in basic education (elementary and secondary levels) in Brazil. Based on PNAD data (National Survey based on household sample) from 1999 and 2013 we used logit models to estimate changes in the effects of social background in grade progression. The main results show that even though socioeconomic and race inequalities persist, their effects have decreased in the last few years. This indicates a reduction of socioeconomic barriers to educational attainment in Brazil. Key words: Educational Attainment process, Basic Education, Grade progression.

Introdução

O advento do século XXI trouxe consigo expressiva expansão das avaliações educacionais no Brasil, bem como seu amadurecimento, consolidação social e política. Seus indicadores são, hoje, amplamente utilizados para planejamento e formulação de políticas educacionais, avaliação das redes de ensino, monitoramento de resultados, diálogos entre os atores do subsistema político e transparência social. O Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB) do Ministério da Educação tornou-se a principal referência para acompanhar a melhoria das escolas e das redes, bem como para balizar investimentos e políticas, como o arbítrio das metas do PNE – Plano Nacional de Educação 2014-2024 (BRASIL, 2014). Ele articula indicadores de desempenho, proficiência média aferida nos testes da Prova Brasil, rendimento e taxa de aprovação. O Ensino Fundamental é tema específico da segunda meta do PNE (BRASIL, 2014) que objetiva universalizar o acesso ao Ensino Fundamental de nove anos para todos os indivíduos até os quatorze anos de idade, além de assegurar que ao menos 95% deles concluam essa etapa na idade recomendada. Para o Ensino Médio, projeta-se elevar a taxa líquida de matrículas para 85%, o que depende da melhoria do rendimento das transições escolares anteriores.

Observa-se que é esperado um avanço considerável em relação ao cenário atual da Educação Brasileira. Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – que é definida como uma das referências para aferição das metas do PNE –, menos da metade, (48,4%), das crianças brasileiras tinha completado o Ensino Fundamental aos 15 anos em 2013¹. Soma-se a esta constatação o lento crescimento das taxas de aprovação ao longo do Ensino Fundamental. A média para os anos finais (6º ao 9º ano) era de 80% em 2007 e melhorou apenas 5% em seis anos (2013). Nos anos iniciais, as taxas são um pouco mais altas, mas a elevação da aprovação tem sido acompanhada por uma reiterada dificuldade de se aliar à melhoria da qualidade e à alfabetização na idade certa. Segundo a PNAD, mais de 10% das crianças aos oito anos ainda não sabiam minimamente ler e escrever em 2013. Entre os jovens de 15 a 17 anos, apenas 56% estavam no Ensino Médio, 16% estavam fora da escola e 28% ainda retidos no Ensino Fundamental.

Em contrapartida, foram observados avanços sociais consideráveis desde o início do século. Os avanços socioeconômicos foram acompanhados por progressos educacionais e, em grande parte, contribuíram para que esses acontecessem, como já fora observado no final do século anterior (SILVA; HASENGALB, 2000). No entanto, ainda há obstáculos consideráveis a serem superados. Para uma melhor compreensão deste fenômeno, as transições escolares no Brasil e seu efeito sobre o rendimento geral do Sistema são analisadas tendo como parâmetro um conjunto de determinantes sociais tradicionalmente relacionados à realização educacional. Espera-se identificar os principais fatores que impactam a fluidez ao longo do sistema educacional, principalmente, aqueles de caráter adscrito, como origem social, cor e gênero, bem como verificar quais grupos sociais aproveitaram melhor as oportunidades e conseguiram dirimir desvantagens históricas.

1 A Lei refere-se ao Ensino Fundamental dos 09 aos 14 anos, projetando sua conclusão até os 15 anos.

Assim, será possível apontar quais transições e processos sociais ainda merecem atenção especial relativamente ao alcance das metas do PNE, bem como avaliar as políticas educacionais implementadas nos últimos anos, reconhecendo seus principais avanços.

Breve análise do rendimento educacional no Brasil

É antiga a crítica à estimação de indicadores oficiais do rendimento educacional no Brasil, pelo Ministério da Educação, desde os estudos de Teixeira de Freitas na década de 1940 (TAVARES et al, 2012). Nos anos 1980, vários estudos exemplares demonstraram a seletividade do Sistema Educacional no Brasil, especialmente, em relação ao nível de renda e à cor. A evasão e a repetência, além de elevadas, demonstravam significativa resistência às medidas políticas então adotadas (FLETCHER, 1985^a; 1985b). A alta repetência nas séries iniciais era mascarada por sua subestimação em função também da superestimação de *novas matrículas*.

Ainda neste período, Silva e Souza (1986, p. 49) investigaram a estratificação educacional a partir de um modelo logístico cuja “preocupação fundamental era a relação entre a origem social e a realização educacional”, em que analisaram a “influência das variáveis de origem social sobre as chances de progressão escolar” (SILVA; SOUZA, 1986, p. 56). A análise apontou os efeitos perversos da reprodução social, operada pela desigualdade de oportunidades perante o processo de ensino e aprendizagem nas escolas.

Seguiram-se estudos críticos acerca do fluxo educacional no Brasil (FLETCHER, RIBEIRO, 1987; 1989) que culminaram com a publicação da *Pedagogia da Repetência* (RIBEIRO, 1991) e a consolidação do PROFLUXO como um estimador mais adequado do rendimento educacional no país². Foram apontadas falhas estruturais na contabilida-

2 O modelo PROFLUXO (FLETCHER; RIBEIRO, 1989) propôs a estimação de uma série de indicadores de fluxo educacional a partir de fontes de dados domiciliares, como a PNAD e o censo demográfico, o que permitiu um acréscimo e uma alternativa de informações aos dados governamentais.

de de dados por parte do Ministério da Educação, o que comprometia gravemente a produção de indicadores educacionais confiáveis. O próprio MEC alterou sua metodologia de estimação de rendimento e, a partir de então, foram implementadas várias políticas públicas para correção do fluxo, diminuição da repetência e melhoria da eficiência do sistema educacional.

Observaram-se avanços significativos com a redemocratização política. A criação e consolidação de sistemas de avaliação da educação, tanto federais quanto (e principalmente) estaduais, tem se disseminado e é possível observar uma associação entre a melhoria do desempenho médio dos alunos e a implementação de políticas de avaliação das redes de ensino (TAVARES NEUBERT, 2014). No entanto, observam-se também limites neste processo. Outros estudos (SILVA, 2003; MONT'ALVÃO, 2011) apontam as características perversas da expansão dos sistemas, como a manutenção das desigualdades, a distribuição desigual de oportunidades, o descompasso entre os avanços no acesso, no rendimento e a melhoria da qualidade, entre outras. Reitera-se a discrepância entre a expansão das matrículas e a efetiva equalização de oportunidades. Embora se reconheçam progressos ao longo do período, há necessidade de avançar e aprofundar tal processo.

As famílias sempre investiram na escolarização de seus filhos no intuito de possibilitar sua ascensão na hierarquia social. Entretanto, a realização desta mobilidade é fortemente influenciada pelo grau de *permeabilidade* do sistema escolar (SILVA; HASENBALG, 2002; MONT'ALVÃO, 2011). Uma parte significativa do progresso captado no desempenho do sistema educacional se deu pela melhora na condição de vida das famílias, ao dispor de mais recursos para empregar na educação de seus filhos. Melhora essa atribuída às transformações estruturais, tais como a urbanização e o êxodo rural, a industrialização, a formalização do emprego e a transição demográfica experimentada mais intensamente pelo país nas duas últimas décadas do século XX (SILVA; HASENBALG, 2002). Transformação maior observou-se no início deste século, com elevação dos indicadores de desenvolvimento humano e renda da população brasileira.

No entanto, apesar da melhora gradativa da qualidade e da larga expansão do sistema educacional nas últimas décadas, a estrutura social brasileira permaneceu tendencialmente reprodutora. Leon e Menezes-Filho (2002) analisaram a reprovação, avanço e evasão escolar para 4^a e 8^a séries do Ensino Fundamental e 3^o ano do Ensino Médio. Utilizaram-se dados em painel da Pesquisa Mensal de Emprego (PME) entre 1984 e 1997, o que possibilitou relacionar as chances de progressão escolar às características individuais e familiares dos indivíduos, assim como as condições socioeconômicas dos alunos, idade e educação dos pais. Os resultados apontaram o início do segundo ciclo fundamental como o ápice da reprovação e evasão, sendo um dos principais determinantes do baixo rendimento escolar no Brasil. Estudantes com maior atraso escolar tendem a abandonar os estudos assim que completam determinado ciclo escolar. Além disso, a variável de renda apresentou forte influência em todas as séries pesquisadas.

Outro estudo exemplar foi o amplo diagnóstico de Klein (2006) sobre a qualidade da educação brasileira, avaliando as dimensões de atendimento, fluxo e qualidade. A análise estendeu-se da redemocratização no início dos anos 1990 à primeira metade da década seguinte, utilizando dados extraídos dos Censos Escolares, PNADs, SAEB. Observou-se que, apesar da intensa melhoria no acesso, a conclusão do Ensino Fundamental e do Ensino Médio ainda é restrita a determinados grupos sociais. Reiterou-se que a repetência, e não a evasão, é o principal problema da educação básica. Sobre a análise de avaliações de aprendizado e fatores associados ao desempenho, Klein (2006) apresenta conclusões preocupantes a partir de estimativas de proficiência calculadas com base nos dados do SAEB entre 1995 e 2003. Em matemática, nem mesmo os alunos de escolas particulares têm média acima do nível satisfatório, apontando para a necessidade de revisão das políticas de formação e capacitação de professores. Mais uma vez observou-se forte associação entre o nível socioeconômico dos alunos e o desempenho, sendo o primeiro inversamente proporcional ao número de repetências, além das diferenças de desempenho entre

aqueles que cursaram ou não a pré-escola. Em sociedades desiguais, como a brasileira, há um alto nível de reprodução e de legitimação de posições sociais, através de funcionamentos conservadores do próprio sistema de ensino (SILVA; BARBOSA, 2012).

Origem social e realização educacional

É clássica a associação entre a origem do aluno, especialmente a posição social de sua família e os recursos e oportunidades que ela lhe proporciona, e a realização educacional posterior. Desde a década de 1960, observa-se em várias sociedades que o desempenho educacional é fortemente associado à origem socioeconômica dos alunos (COLEMAN et al, 1966; PLOWDEN, 1967; JENCKS et al, 1972; HANUSHEK, 1979, 1986; BOURDIEU, PASSERON, 1982). O mesmo também foi observado no Brasil por vários estudos (SILVA; HASENBALG, 2002; BROOKE; SOARES, 2008; ALVES; SOARES, 2009) que, embora venham revelando a persistência de desigualdades, apontam também a tendência de atenuação da seletividade.

Em geral, observa-se nas etapas iniciais maior seletividade relacionada a fatores exógenos ao sistema (cor, renda, etc.). Crianças oriundas de famílias em situação de desvantagem socioeconômica, ao ingressarem no sistema de ensino, tendem a encontrar maiores barreiras, dificuldades, desafios e outras desvantagens competitivas em relação às crianças que foram desde cedo preparadas para a escolarização. Crianças em situação social mais favorável, muitas vezes, já ingressam no sistema de ensino alfabetizadas, majoritariamente frequentaram pré-escola e vivenciam processos familiares que as introduzem na cultura letrada. A severa seletividade inicial faz com que apenas os mais capazes, talentosos e esforçados alunos de origem desfavorável alcancem as etapas seguintes. Seus atributos individuais acabam por ser valorizados pelo sistema de ensino e tendem a sobrepujar as desvantagens sociais. Assim, após as etapas iniciais, em geral as crianças em situação de desvantagem que vencem esses obstáculos demonstram talentos inatos e desenvolvem habilidades que

tendem a facilitar o êxito em etapas posteriores, o que tende a atenuar gradativamente os efeitos da origem.

A distribuição desigual de recursos escassos (como credenciais e qualificações valorizadas) confere vantagens competitivas a grupos já em posição de vantagem, o que favorece sua reprodução. Dentre os principais recursos, ou “capitais” (BOURDIEU, 1986), que são mobilizados pelas famílias no intuito de proporcionar aos filhos melhores oportunidades e vantagens competitivas no processo de escolarização, destacam-se três conjuntos. O primeiro conjunto refere-se a recursos econômicos indicados, principalmente, pela renda familiar *per capita*. Quanto mais amplas são as possibilidades de consumo de bens e serviços em prol da escolarização dos filhos, incluindo a manutenção dos custos diretos e indiretos envolvidos no processo, maiores são as chances de sucesso da criança.

O segundo conjunto refere-se ao “capital cultural” enquanto práticas, hábitos, comportamentos e atitudes favoráveis à inserção na cultura letrada e valorizados (recompensados) pela escola. É associado ao nível de escolaridade dos pais, que se traduz em um “clima educacional” familiar favorável para o desenvolvimento cognitivo dos filhos. Pais mais escolarizados tendem a estar mais preparados para transmitir disposições que são socialmente valorizadas, aumentando as chances de sucesso.

O terceiro conjunto faz referência ao “capital social” familiar (COLEMAN, 1988). Refere-se às condições de socialização da criança e do ambiente familiar favorável (ou não) ao suporte no processo de socialização secundária (escolarização). Em especial, versa sobre o tempo, atenção e disponibilidade que pais e outros membros adultos da família têm para a criança. Em circunstâncias favoráveis de capital econômico e cultural, as famílias tendem a produzir melhores condições de socialização, o que se reflete no desenvolvimento de habilidades cognitivas, motoras e emocionais que proporcionam relativa vantagem no decurso do processo educativo. Famílias monoparentais ou famílias com muitos filhos tendem a ter menor capital social disponível. A chefia feminina,

o número de filhos e a extensão familiar, em geral, são variáveis *proxys* deste conjunto.

Além dos citados, há ainda fatores sociodemográficos e geográficos que devem ser considerados. Os primeiros dizem respeito a características adscritas que afetam o percurso dos estudantes. Diferenças de gênero e cor são, em geral, destacadas como as mais importantes. A oferta mais ampla e diversificada de oportunidades educacionais tende a favorecer a escolarização. Como esta oferta em geral está distribuída geograficamente de maneira desigual é importante mensurar como e quanto esta distribuição desigual entre as Unidades da Federação e Regiões, bem como a diferença entre áreas urbanas e rurais, afetam a realização escolar.

Dados e métodos

Fontes de dados

São utilizados dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1999 e 2013. Para análise do Ensino Fundamental, foram selecionados indivíduos entre 6 e 19 anos³, totalizando 96.034 estudantes em 1999 e 79.471 estudantes em 2013. A diminuição do número de indivíduos nessa faixa etária representa mudanças na composição da população brasileira, com diminuição do número total de crianças e jovens a partir do final da última década (SAE, 2013), diminuindo, assim, o número de estudantes matriculados na educação básica (CORBUCCI, 2009). Para o Ensino Médio, foram selecionados jovens entre 14 e 24 anos, totalizando 74.255 casos com dados completos. Os casos foram ponderados em função de seu peso amostral no ano de referência e depois

3 Seis anos representa a idade prevista de ingresso no Ensino Fundamental e a coorte de 19 anos é aquela que afere a escolarização (anos completos) no início da maioridade. Para o Ensino Médio, 14 anos representa a primeira coorte com dados significativos de matrícula neste nível e 24 anos, sua saturação, quando já seria esperada a conclusão da etapa seguinte (Ensino Superior).

foram novamente reponderados e equalizados, tornando as bases equivalentes, ambas com 100 mil, o que facilita a apresentação das análises e das interpretações.

Variáveis

Na presente análise operacionalizamos um conjunto de variáveis correspondentes às características geográficas, demográficas, familiares e socioeconômicas. “Região” contrasta⁴ o Sul/Sudeste (1) do país frente às demais (0), porque, nas primeiras, os percentuais de transição tendem a ser maiores que nas outras. “Área” opera algo similar em relação à clivagem urbano (1) e rural (0). “Gênero” é observado também dicotomicamente: distinguindo meninas (1) e meninos (0). “Cor” distingue grupos autodeclarados brancos (1) dos não brancos (0), sendo considerados, neste último, tanto aqueles autodeclarados pretos e pardos como indígenas, que formam os grupos objeto de políticas afirmativas e cotas, exatamente por se encontrarem em situação social desfavorável. “Idade” foi utilizada como variável de controle e propensão à saturação de cada transição. Quanto maior a idade, maior a probabilidade de transição, uma vez que por mais tempo o indivíduo foi exposto ao estímulo educacional. A idade deveria ser o principal fator de progressão. Quanto menor o peso da idade, pior é o funcionamento institucional. Logo, quanto maior a defasagem idade-série, mais ineficiente é o sistema.

O capital econômico foi observado a partir da renda familiar *per capita* (exclusive agregados) na semana de referência. Para equalizar a diferença entre os anos investigados, ao invés de um deflator linear, optou-se pela padronização da renda (média=0 e desvio padrão=1) o que tornou similar a distribuição entre os dois anos, de forma que

4 Optamos por uma divisão regional simplificada, mas reconhecemos que há variações importantes, como, por exemplo, Brasília, onde as taxas de transição são similares às do Sudeste.

o volume de recursos disponíveis pelas famílias possa ser comparado entre os anos. Os resultados expressam diferenças em relação às médias, sendo a mesma para os dois anos⁵.

O capital cultural foi aferido através dos anos de estudo completos pela pessoa de referência da família. Por hipótese, pais mais escolarizados tendem a influenciar positivamente os filhos ao longo de sua trajetória escolar. Chefia feminina indica os domicílios onde o sexo da pessoa de referência é feminino, o que, geralmente, é utilizado como indicador de desvantagem familiar para os estudantes. O número de filhos e a extensão familiar completam as variáveis encarregadas de detectar o capital social das famílias. A primeira indica o número total de filhos por unidade familiar e, a segunda, o número de parentes e não parentes residentes no domicílio e adicionados ao núcleo familiar, excetuados empregados e similares.

As transições escolares foram codificadas de forma a permitir a análise do acesso, retenção e progressão no ciclo escolar básico, portanto, abrangendo as oito séries do Ensino Fundamental e três, do Médio. Uma transição preliminar (T_0) traduz o acesso geral ao sistema de ensino. Casos em que o indivíduo nunca teve acesso à escola ou, se teve, não progrediu e logo evadiu, são assinalados como (0). As demais transições, de T_1 a T_8 , correspondem às respectivas séries do Ensino Fundamental, e T_9 a T_{11} , às séries do Ensino Médio⁶.

Métodos de Análise

São estimadas regressões logísticas independentes para cada transição e subamostra, respeitados os pesos amostrais. **Nestes modelos, a variável dependente é binária, ou seja, tem apenas duas categorias: 0 (não concluiu a transição), e 1 (concluiu a transição).**

5 Como referência, R\$ 100 representam aproximadamente 0,269 em 1999 e 0,093 em 2013.

6 As estatísticas descritivas para as variáveis inseridas nos modelos não serão mostradas aqui, mas podem ser disponibilizadas pelos autores em caso de interesse.

Tais regressões podem ser descritos segundo a equação $[\ln(\Theta_{it} / 1 - \Theta_{it})] = \beta_0 + \sum_z \beta_{tk} X_{itk}$, em que Θ_{it} representa a probabilidade de o indivíduo (i) completar a t-ésima transição; β_0 , a constante referente à transição; β_{tk} , os coeficientes derivados dos efeitos das k-ésimas variáveis sobre cada transição na subamostra analisada e X_{itk} , o valor estimado da k-ésima variável independente para cada indivíduo. Para efeitos da presente análise, as métricas não foram padronizadas (exceto X_6 : *renda*).

Nesses modelos, os fatores relacionados à realização escolar (frequência à escola e anos de estudo) são mensurados especificamente para cada transição e subpopulação afetada. Assim, os coeficientes variam conforme as probabilidades condicionais de progressão escolar que refletem as chances de cada aluno avançar no sistema, dado o êxito nas etapas anteriores.

Esses modelos apresentam vantagens analíticas em relação aos modelos de mínimos quadrados ordinários porque possibilitam estimar chances de um estudante realizar a transição sem a influência da distribuição da amostra, e por representarem melhor as decisões dos estudantes nos pontos de transição do sistema (MARE, 1980). O modelo logístico permite, assim, a investigação independente dos coeficientes e sua variação ao longo das transições, o que viabiliza uma análise mais ajustada das tendências das desigualdades de oportunidades perante o ensino em cada etapa. Vários estudos no Brasil vêm utilizando esses modelos para identificar os padrões de seletividade do sistema educacional do país – ver, por exemplo, Silva (2003), Silva e Hasenbalg (2002) e Ribeiro (2011).

Resultados

A tabela 1 mostra os coeficientes dos modelos de regressão logística estimados para cada transição, com o ano como variável indicadora, e a tabela 2 traz coeficientes para cada ano analisado. Analisaremos primeiro os coeficientes dos modelos para as transições do Ensino Fundamental. Foram observados coeficientes (e *p*-valores) significati-

vos para os padrões convencionalmente aceitos para a maioria das variáveis consideradas. A variância foi substancialmente explicada, em especial, nas primeiras transições, pois observou-se esperada queda do coeficiente de determinação (R^2_N ou *pseudo* R^2 , aplicado a modelos discretos) ao longo das transições, o que demonstra a ampliação dos fatores não observados, em especial os atributos individuais (capacidade cognitivas, habilidades inatas, predisposições, motivação, esforço, disciplina, etc.), bem como funcionamentos institucionais, tanto os sistêmicos quanto os tipicamente escolares (meritocracia, nivelamento de pré-requisitos, estrutura institucional e seu potencial efeito na mitigação das desigualdades de origem, gradual equalização das oportunidades, etc.).

Em relação aos fatores efetivamente mensurados, em primeiro lugar, confirmou-se a hipótese de que houve melhorias no rendimento educacional no Brasil. O coeficiente estimado para o ano de 2013 apresentou efeito positivo e significativo para todas as transições, exceto T_1 , indicando que aumentaram as chances de estudantes fazerem as transições ao longo do sistema educacional, mesmo controlando-se a série de variáveis inseridas nos modelos. Outro ponto importante deste coeficiente é que ele aumenta conforme percorrem-se as transições, ou seja, quanto mais alta a transição, maior a mudança temporal no período estudado. Dessa forma, as transições iniciais foram aquelas com menor mudança temporal, embora tenha sido no interstício analisado que se adotaram medidas em prol da melhoria do rendimento e do desempenho nas séries iniciais, como a antecipação do ingresso no Ensino Fundamental para 06 anos de idade, e o Pacto Nacional para Alfabetização na Idade Certa⁷. É quando também se registra o maior gargalo no primeiro ciclo: 3,5% a mais de defasados numa única transição, mesmo sendo coibida a reprovação e a retenção nesta etapa. Os dados indicam que os anos iniciais continuam merecendo atenção especial, uma vez que ainda

7 Vide <http://pacto.mec.gov.br/index.php>.

se observam efeitos negativos, provavelmente associados à *cultura da repetência* (RIBEIRO, 1991).

Os efeitos de Região e Área (desigualdades geográficas) são mais notados no primeiro ciclo. Observa-se tendência de elevação até T_3 (Região) e T_5 (Área), com posterior acentuação dos efeitos, até tornarem-se insignificantes para Área no final da etapa (T_7 e T_8 p -valor $> 0,05$). Essas variáveis captam a distribuição desigual das escolas, vagas, níveis de ensino e seus segmentos, além de outras políticas educacionais ou informalidades. Os dados indicam que as desigualdades regionais, a favor do Sul e do Sudeste, assim como aquelas a favor de estudantes em áreas urbanas, embora tenham se reduzido ao longo do período, ainda são um desafio relevante, em especial, no primeiro ciclo fundamental, o que merece atenção de gestores e educadores.

Em relação ao gênero, também se observa crescimento dos coeficientes entre T_1 (0,23) e T_5 (0,35) e posterior declínio até T_8 (0,26), indicando que, na média do período analisado, as meninas apresentam vantagens nas transições em relação aos meninos. As desvantagens de gênero já haviam se invertido em favor das meninas nos anos 1980, e elas continuam tendo melhor rendimento escolar que meninos. As tendências temporais indicam queda das vantagens das meninas nas transições iniciais, mas aumento nas transições finais.

No que concerne ao efeito da cor da pele, os coeficientes são significantes e crescentes ao longo das transições, em favor de crianças brancas, controlados outros fatores sociais. Embora não linear, o efeito é progressivo, e atinge seu ápice ao final da etapa ($T_0 = 0,1$ e $T_8 = 0,25$). No entanto, observa-se queda das desigualdades no período estudado para todas as transições. Além da diminuição real das desigualdades, essa diferença pode ser explicada pelo fato de mais crianças se declarem como não brancas atualmente – ver, por exemplo, o estudo de Marteleto (2012) sobre o efeito do aumento da autodeclaração.

A renda familiar *per capita* mostra-se mais relevante no segundo ciclo do fundamental, entre T_5 (0,2) e T_8 (0,22). Assim, o segundo ciclo

é mais seletivo e dependente de atributos da origem social, mais do que propriamente institucionais, como anteriormente conjecturado. Ao longo do período, a renda perdeu importância relativa, o que não representou a perda de sua importância como elemento de distinção, mas apenas sua atenuação como tal. Seus efeitos continuam sendo muito notados, em especial, no segundo ciclo fundamental. Outra variável relevante refere-se à escolaridade da pessoa de referência no domicílio. Seu efeito revelou-se muito importante no início da escolarização (T_0) e, depois, sua importância diminui levemente ao longo das transições. Assim como a renda, há diminuição do seu efeito ao longo do período analisado.

A estrutura familiar apresentou resultados esperados. Chefia feminina, número de filhos e extensão familiar apresentam efeitos negativos, discretos e declinantes ao longo das transições. Observaram-se as mesmas tendências descritas na literatura nacional e internacional sobre o tema. O número médio de filhos (irmãos) caiu, o que tende a elevar o investimento em cada criança. Isto indica a necessidade de maior atenção à educação infantil e às transições iniciais, período no qual a atenção e o estímulo dos adultos são essenciais para o desenvolvimento posterior das crianças.

A passagem do Ensino Fundamental para o Ensino Médio implica em reforço de alguns dos padrões de seletividade que vinham declinando ao longo das transições do Ensino Fundamental. Coeficientes de variáveis como área, gênero e renda aumentam consideravelmente em T_9 , enquanto o coeficiente para cor permanece relativamente estável naquela transição, e o coeficiente para idade e anos de estudo da pessoa de referência continuam declinando. Ao longo do Ensino Médio (T_9 a T_{11}), todavia, declinam gradativamente os coeficientes para a maioria dessas variáveis, principalmente, área, renda e escolaridade do chefe do domicílio. A grande exceção, neste caso, é a cor, cujo efeito continua aumentando até a última transição. Os coeficientes para o Ensino Médio na tabela 2, contudo, mostram que o efeito da renda per capita aumentou no período estudado para as três transições, assim como o efeito da cor e da escolaridade para T_{11} . Dessa

forma, a última transição da educação básica é aquela em que o nível de seletividade não mostrou diminuição.

Tabela 1: Coeficientes dos modelos logit sequenciais – coeficientes (p-valores)

Variáveis	Transições											
	T0	T1	T2	T3	T4	T5	T6	T7	T8	T9	T10	T11
X1 – Região	0,148	0,308	0,44	0,455	0,406	0,361	0,296	0,224	0,236	-0,067	0,157	0,063
	0	0	0	0	0	0	0	0	0	-0,002	0	0
X2 – Área	0,241	0,3	0,338	0,306	0,311	0,36	0,17	0,024	0,053	0,173	0,083	0,122
	0	0	0	0	0	0	0	-0,447	-0,119	0	0	0
X3 – Gênero	0,327	0,234	0,252	0,322	0,322	0,353	0,344	0,315	0,265	0,309	0,221	0,196
	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
X4 – Cor	0,105	0,132	0,226	0,193	0,236	0,214	0,214	0,213	0,247	0,245	0,261	0,272
	-0,002	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
X5 – Idade	0,09	1,134	0,841	0,751	0,709	0,635	0,666	0,735	0,820	0,268	0,486	0,496
	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
X6 – Renda per capita	0,723	0,037	0,056	0,036	0,125	0,202	0,234	0,233	0,222	0,422	0,252	0,28
	0	0	-0,002	-0,031	0	0	0	0	0	0	0	0
X7 – Anos de estudo da pessoa de referencia	0,12	0,052	0,056	0,067	0,072	0,075	0,068	0,062	0,053	0,043	0,033	0,035
	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
X8 – Chefia feminina	-0,098	-0,114	-0,107	-0,094	-0,106	-0,168	-0,07	-0,087	-0,096	-0,008	-0,057	-0,033
	-0,008	0	0	0	0	0	-0,002	0	0	-0,512	0	-0,05
X9 – Número de filhos	0,008	-0,096	-0,123	-0,109	-0,1	-0,085	-0,043	-0,035	-0,016	0,07	0	0,009
	-0,351	0	0	0	0	0	0	0	-0,062	0	-0,974	-0,137
X10 – Extensão familiar	-0,065	-0,065	-0,078	-0,075	-0,081	-0,066	-0,064	-0,055	-0,01	0,005	-0,013	-0,006
	0	0	0	0	0	0	0	0	-0,537	-0,494	-0,192	-0,58
Ano = 2013	1,083	0,024	0,388	0,416	0,426	0,621	0,577	0,652	0,856	0,578	0,503	0,604
	0	-0,257	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Constante	1,612	-9,623	-8,098	-8,219	-8,614	-8,737	-9,69	-11,142	-13,358	-5,086	-8,963	-9,791
	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Classificados (%)	97,7	94,3	92,5	90,9	89,3	85,8	84,7	84,2	82,6	75,9	78,7	75,9
R2N	0,106	0,696	0,506	0,454	0,421	0,377	0,355	0,348	0,355	0,179	0,289	0,282

Fonte: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (1999 e 2013) – Tabulações Especiais.

Legenda: R2N (Nagelkerke pseudo-R²): coeficiente de determinação aplicado a modelos discretos (cf. NAGELKERKE, 1991)

Classificados (%): relação entre casos corretamente estimados pelo modelo efetivamente observados.

Tabela 2: Coeficientes dos modelos logit sequenciais (1999 e 2013)

	Transições																							
	T0		T1		T2		T3		T4		T5		T6		T7		T8		T9		T10		T11	
	1999	2013	1999	2013	1999	2013	1999	2013	1999	2013	1999	2013	1999	2013	1999	2013	1999	2013	1999	2013	1999	2013	1999	2013
Variáveis																								
X ₁ – Região	0,15	0,14	0,54	-	0,66	0,13	0,68	0,15	0,61	0,15	0,44	0,29	0,44	0,17	0,38	0,10	0,36	0,14	-0,04	-0,10	0,19	0,11	0,08	-
X ₂ – Área	0,31	-	0,37	0,17	0,48	0,11	0,45	0,12	0,50	0,10	0,59	0,08	0,31	0,08	0,09	-	0,13	-	0,19	0,17	-	0,17	0,08	0,17
X ₃ – Gênero	0,30	0,41	0,30	0,18	0,32	0,20	0,37	0,29	0,33	0,32	0,32	0,41	0,33	0,37	0,29	0,35	0,23	0,31	0,29	0,33	0,20	0,24	0,16	0,24
X ₄ – Cor	0,13	-	0,16	-	0,28	0,09	0,25	0,07	0,29	0,14	0,25	0,16	0,23	0,18	0,29	0,13	0,27	0,21	0,25	0,23	0,30	0,22	0,26	0,28
X ₅ – Idade	0,13	-0,02	0,96	1,46	0,71	1,19	0,62	1,06	0,59	0,94	0,52	0,84	0,56	0,82	0,66	0,82	0,70	0,94	0,23	0,31	0,45	0,52	0,43	0,57
X ₆ – Renda p.c	1,07	0,28	-	0,11	-	0,11	-	0,07	0,13	0,11	0,20	0,16	0,24	0,19	0,23	0,21	0,24	0,17	0,39	0,46	0,22	0,30	0,26	0,31
X ₇ – Anos est.	0,13	0,10	0,07	0,04	0,08		0,09	0,05	0,08	0,07	0,09	0,07	0,08	0,06	0,07	0,06	0,06	0,05	0,05	0,04	0,04	0,03	0,03	0,04
X ₈ – Chefia fem.	-	-	-0,11	-0,11	-0,12	-0,08	-0,12	-	-0,12	-0,07	-0,17	-0,14	-0,10	-	-	-0,09	-	-0,11	-	-	-0,09	-	-0,07	-
X ₉ – N° filhos	0,02	-	-0,11	-0,03	-0,12	-0,08	-0,10	-0,08	-0,08	-0,10	-0,08	-0,08	-0,03	-0,05	-0,04	-0,02	-	-	0,09	0,04	-	-	-	0,04
X ₁₀ – Ext. fam.	-0,04	-0,12	-0,08	-	-0,11	-	-0,09	-0,04	-0,07	-0,09	-0,06	-0,07	-0,08	-0,06	-0,07	-0,05	-	-	-	-	-	-0,03	0,04	-0,03
Constante	1,24	4,28	-8,45	-12,01	-7,12	-10,65	-7,11	-10,77	-7,48	-10,63	-7,51	-10,51	-8,38	-11,10	-10,23	-11,68	-11,60	-14,36	-4,50	-5,19	-8,32	-9,15	-8,34	-10,8
R ² _N	0,11	0,04	0,65	0,76	0,47	0,59	0,40	0,55	0,37	0,50	0,33	0,44	0,31	0,41	0,32	0,37	0,30	0,39	0,15	0,20	0,26	0,31	0,24	0,32

Fonte: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (1999 e 2013) – Tabulações Especiais.
Legenda: R²_N (Nagelkerke pseudo-R²): coeficiente de determinação aplicado a modelos discretos (cf. NAGELKERKE, 1991)
O p-valor de todos os coeficientes apresentados foi inferior a 0,05. As células com [-] sinalizam aqueles que apresentaram p-valor >= 0,05 e foram excluídos.

Considerações finais

Neste estudo foram analisadas as chances relativas de progressão escolar no Brasil e as tendências observadas em relação ao rendimento do sistema de ensino no início do século XXI. Para tanto, identificaram-se as tendências de influência de fatores sociais sobre as sucessivas transições escolares, comparando os resultados mais recentes de 2013 com aqueles observados no final do século XX. Utilizando-se da PNAD/IBGE, foram estimados modelos independentes de *logits* condicionais sequenciais para cada subamostra afetada em cada transição, o que permitiu a identificação de tendências relevantes para a compreensão do desenvolvimento social e educacional recentemente ocorrido no país.

Os resultados apontam que, de fato, houve melhorias no rendimento educacional ao longo dos últimos anos, mas, também, apontam que algumas desigualdades permanecem consistentes. As desigualdades geográficas (Região e Área) e de gênero mostraram-se mais acentuadas nas transições intermediárias. Soma-se a elas a influência dos anos de estudo da pessoa de referência no domicílio, variável que apresenta considerável poder explicativo. O capital social associado à estrutura familiar (captado pelas variáveis “chefia feminina”, “número de filhos” e “extensão familiar”) apresentou efeitos discretos e declinantes, ou seja, são mais significativos nas etapas iniciais, quando a criança carece de mais apoio de adultos e, posteriormente, perdem efeito à medida que o desenvolvimento cognitivo do adolescente se torna mais autônomo (BOUDON, 1981).

Merecem atenção especial dois fatores: a cor permanece apresentando coeficientes crescentes ao longo das transições. Alunos não brancos encontram mais dificuldade, apesar de controlados todos os demais fatores e, principalmente, após a severa seleção efetivada nos anos iniciais. O segundo destaque dirige-se à renda. Embora influencie pouco nas transições iniciais, mesmo considerando o deslocamento do efeito de distinção para níveis superiores e a universalização do

primeiro ciclo fundamental, ela apresenta coeficientes ascendentes, em especial no segundo ciclo.

Os padrões de seletividade para entrada e permanência no Ensino Médio são reforçados para algumas dimensões, principalmente renda familiar e cor. Estudantes brancos e aqueles com renda familiar mais alta têm grandes vantagens para ter acesso ao Ensino Médio e nele permanecer, mesmo controlando-se o efeito de todas as outras variáveis consideradas nos modelos. Por outro lado, confirma-se que as chances de um estudante qualquer chegar ao ensino médio são muito maiores em 2013 do que eram em 1999.

A seletividade ao longo do Ensino Médio é mais acentuada em relação à cor. Gênero e renda familiar têm efeito relevante, mas declinante ao longo das transições. A idade de ingresso tem efeito relevante sobre as chances de progressão: quanto mais precoce o ingresso (sem defasagem), maiores as chances de sucesso. Observam-se também avanços significativos entre 1999 e 2013. O êxito na nona transição elevou-se de 40% para 69% e, na última, de apenas 29% em 1999 para 58% em 2013. O coeficiente relativo a 2013 mostra-se significativo e elevado nas três últimas transições. O rendimento do Ensino Médio melhorou tanto sua eficiência quanto sua eficácia, embora ainda haja um contingente expressivo de jovens, principalmente, não brancos e com idade mais avançada, que não obtém sucesso nessas transições ou só o fazem tardiamente.

Por fim, resta reconhecer os limites deste trabalho e a necessidade de prosseguir os estudos e aprofundá-los, em especial, ampliando os fatores analisados, tais como os determinantes individuais (i.e. proficiência prégressa) e institucionais (características dos sistemas e das escolas).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, M. T. G.; SOARES, J.F. (2009), “Medidas de nível socioeconômico em Pesquisas Sociais: Uma aplicação aos dados de uma Pesquisa Educacional”. *Opinião Pública*, vol. 15, nº 1.

BOUDON, R. (1981), *A desigualdade das Oportunidades*. Brasília: Ed. UnB.

BOURDIEU, P. e PASSERON, J.C. (1982), *A Reprodução* – Elementos para uma teoria do sistema de ensino. (2ª. Ed.). Rio de Janeiro: Francisco Alves Ed.

BOURDIEU, P. (1986), The forms of capital. In: J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education*. New York: Greenwood, 241-258.

BRASIL. (2014), *Plano Nacional de Educação 2014 – 2024*: Lei nº 13.005 de 25 de junho de 2014. Brasília, DF.

BROOKE, N. e SOARES, J. F. (orgs.). (2008), *Pesquisa em Eficácia Escolar: Origens e Trajetórias*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

COLEMAN, J.S. et al. (1966), *Report on Equality of Educational Opportunity*. U.S. Government Printing Office for Department of Health, Education and Welfare.

COLEMAN, J. (1988), “Social Capital in the Creation of Human Capital”. *The American Journal of Sociology*, vol. 94, Vol. 94. Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure, pp. S95-S120.

CORBUCCI, P. (2009), “Sobre a redução das matrículas no ensino médio regular”. *IPEA – Texto para Discussão 1421*. Brasília, IPEA.

FLETCHER, P. R. (1985a), *A mathematical model of school trajectory, repetition and performance of first level schooling in Brazil*. Brasília: CNRH.

FLETCHER, P. R. (1985b), A Repetência no ensino de 1º grau: um problema negligenciado da educação brasileira. *Revista Brasileira de Administração da Educação*, v. 3, n. 1.

FLETCHER, P. R.; RIBEIRO, S. C. (1989), *Modeling Education System Performance with Demographic Data: an introduction to the PROFLUXO Model*. Paris: Unesco.

FLETCHER, P. R.; RIBEIRO, S. C. (1987), O Ensino de primeiro grau no Brasil de hoje. *Em Aberto*. Brasília: Inep, v. 6, n. 33, p. 1-10, jan./mar.

HANUSHEK, E. (1979), Conceptual and Empirical Issues in Estimation of Educational Production Functions. *Journal of Human Resources*, vol. 14, nº 3.

HANUSHEK, E. (1986), Economics of Schooling: Production and Efficiency in Public School. *Journal of Economic Literature*, vol. 24, nº 3.

JENCKS, C. et al. (1972), *Inequality: A Reassessment of the Effect of Family and Schooling in America*. New York: Basic Books.

MARE, R. D. (1980), Social background and school continuation decisions. *Journal of the American Statistical Association*, v. 75, nº 370, pp. 295-305.

MARTELETO, L. J. (2012), Educational inequality by race in Brazil, 1982-

2007: structural changes and shifts in racial classification. *Demography*, v. 49, pp. 337-358.

MONT'ALVÃO, A. (2011), Estratificação educacional no Brasil do século XXI. *Dados – Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 54, n. 2, pp. 389-430.

PLOWDEN REPORT. (1967), Central Advisory Council for Education (England). *Children and their Primary Schools*. London: HMSO.

RIBEIRO, C. A. C. (2011), Desigualdade de oportunidades e resultados educacionais no Brasil. *Dados – Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 54, n. 1, p. 41-87.

RIBEIRO, S.C. (1991), A Pedagogia da repetência. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 5, n. 12, p. 7-21, maio/ago.

SILVA, N. S.; BARBOSA, M. L. (2012), Desempenho individual e organização escolar na realização educacional. *Sociologia & Antropologia*, vol. 2, nº 4, pp.159-184.

SILVA, N. S.; HASENBALG, C. (orgs). (2004), *Origens e Destinos*. Rio de Janeiro: Topbooks.

SILVA, N. S.; HASENBALG, C. (2002), Recursos familiares e transições educacionais. *Cadernos de Saúde Pública* 18(Suppl.), S67-S76.

SILVA, N. S.; HASENBALG, C. (2000), Tendências da Desigualdade Educacional no Brasil. *Dados*, v. 43, nº 3, pp.423-445.

SILVA, N. S.; SOUZA, A. M. (1986), Um modelo para análise da estratificação educacional no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, n. 58, pp. 49-57.

TAVARES JÚNIOR, F. et al. (2012), Indicadores de fluxo escolar e políticas educacionais: avaliação das últimas décadas. *Estudos em Avaliação Educacional*, v. 23, nº 52, pp. 48-67.

TAVARES JÚNIOR, F.; NEUBERT, L. F. (2014), A qualidade da educação e a disseminação de sistemas de avaliação. *Estudos em Avaliação Educacional*, v. 25, nº 59, pp. 22-48.

Bipolaridade rural no governo colombiano: Kaustky, Lenin e Chayanov, duas heranças, duas visões, dois campos

Juan Francisco Azuero*

RESUMO

Ainda é grande a influencia de Kautsky, Lenin e Chayanov nas visões e políticas de desenvolvimento rural na Colômbia. O governo colombiano tem optado por impulsionar dois tipos de políticas que se contradizem, o que podemos definir como “bipolaridade rural”. Por um lado, impulsiona políticas próximas às ideias de Chayanov centradas no Desenvolvimento Rural com Enfoque Territorial, onde a pequena unidade camponesa tem um papel central, como por exemplo a “Reforma Rural Integral” acordada nas conversações de paz em Havana. Por outro, políticas próximas aos pressupostos de Lenin e Kautsky, de impulso à grande agroindústria e que sentencia a pequena unidade camponesa ao desaparecimento, como por exemplo as “Zonas de Interés de Desarrollo Rural, Económico y Social” (ZIDRES).

Palavras-chave: Sociologia Rural, Questão Agrária, Negociações de Paz na Colômbia.

* Juan Francisco Azuero, historiador y antropólogo da Universidad de los Andes, Colômbia diplomado em direito agrário y restituição de terras da Universidad del Rosario, Colômbia. Estudante de mestrado no programa de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da Universidade Federal Rural de Rio de Janeiro (UFRRJ) Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico de Brasil (CNPq).

ABSTRACT**RURAL BIPOLARITY IN THE COLOMBIAN GOVERNMENT: KAUTSKY, LENIN AND CHAYANOV, TWO INHERITANCIES, TWO WORLDVIEWS, TWO FIELDS**

Kautsky, Lenin and Chayanov are still influential in perspectives and policies of rural development in Colombia nowadays. The Colombian government has opted for the promotion of two contradictory policies that we have defined in terms of “rural bipolarity”. On the one hand, it promotes Chayanov inspired policies centered on Rural Development with Territorial Focus. Small peasant units have a central role in such policies, as exemplified in the “Integral Rural Reform” agreement that emerged from the peace talks held in Havana. On the other hand, there is the promotion of policies inspired by Lenin and Kautsky. These promote agroindustrial business and sentence small peasant units to disappearance, as exemplified by the “Zonas de Interés de Desarrollo Rural y Social” (ZIDRES).

Keywords: Rural Sociology, Agrarian Question, Colombian Peace talks

Introdução

Como nos lembra Giddens (1998, p. 15), um importante exercício de análise nas ciências sociais é o resgate dos clássicos, na medida em que “eles não são apenas relíquias antiquadas, mas podem ser lidos e relidos com proveito, como fonte de reflexão sobre problemas e questões contemporâneas”. No caso específico da *questão agrária*, ao compreender que esta surge como uma questão política no início do Século XX, a partir das transformações nos modos de produção e nas relações sociais associados à revolução industrial e à expansão do capitalismo, os clássicos têm a particularidade de que, além de serem grandes intelectuais e acadêmicos, eram também lideranças políticas que buscavam resolver os impasses sociais e políticos através de mudanças na estrutura agrária; é o caso de Kautsky, Lenin e Chayanov.

O presente artigo tem como objetivo dar conta da influência e da importância que ainda hoje tem esses três autores nas visões e nas políticas de desenvolvimento rural na Colômbia. Tenho como pressuposto que na Colômbia existe duas visões de desenvolvimento rural

opostas entre si, o que pode se definir como uma “bipolaridade rural”. A primeira é baseada na suposição de que a produtividade do campo só é possível mediante a agroindústria e com grandes propriedades dos quais são representantes alguns setores do *Ministério de Agricultura Nacional* (MAN), a *Superintendência de Notariado e Registro* e os grandes empresários, visão mais próxima às propostas esboçadas por Kautsky (2015) e Lenin (1972; 1975). Por sua vez, a segunda visão se centra na importância da agricultura familiar e da economia camponesa e sua ligação em justas condições com os complexos agroindustriais, sendo defendida por vários acadêmicos, movimentos sociais, as *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo* (FARC-EP), e os representantes do governo na mesa de negociações em La Habana, e que têm maiores semelhanças com o pensamento de Chayanov (1974; 1981). Cada uma destas visões encontra-se cristalizada em *textos emblemáticos*, hoje em dia, muito importantes, pois são as bases para a implementação de políticas públicas. A primeira visão, que chamaremos de *agroindustrial*, encontra-se no projeto de lei 223/15-C mediante o qual se criam as *zonas de interés de desarrollo rural, económico y social* (ZIDRES), atualmente, em trâmite no congresso. E a segunda visão, que chamaremos de *desenvolvimento rural com enfoque territorial* (DRET), está refletida no documento escrito entre as FARC-EP e os representantes do governo sobre o primeiro ponto da agenda de negociações, o ponto agrário. Neste texto, primeiro se analisará as concepções sobre a questão agrária propostas por Kautsky (2015), Lenin (1972; 1975) e Chayanov (1974; 1981), para logo dar conta da influência deles nas duas visões predominantes de desenvolvimento rural e, finalmente, far-se-á a análise dos dois documentos *emblemáticos*, percebendo os rastros dessas duas visões, demonstrando, assim, a influência e a pertinência que ainda têm estes clássicos nas políticas de desenvolvimento rural do Século XXI.

Karl Kautsky (2015) foi o primeiro dos teóricos marxistas a analisar a questão agrária desde esse enfoque teórico-metodológico. Em 1899, publicou sua grande obra, *A questão agrária*, em que, com base em dados

estatísticos, descreve a influência do capitalismo sobre a agricultura e as transformações que esse processo acarreta. Segundo ele: “[s]i se quiere estudiar la cuestión agraria según el método de Marx [... hay] que averiguar: sí y como el capital se apodera de la agricultura, la transforma y hace insostenibles las viejas formas de producción y propiedad, y crea la necesidad de otras nuevas” (KAUTSKY, 2015, p. 12).

A partir da sua análise, Kautsky (2015) aponta uma série de efeitos e de consequências interrelacionadas que a inserção do capitalismo no campo produz sobre a produção agrícola e, por conseguinte, sobre a reprodução material e social das populações rurais. Entre muitos, vale a pena destacar: o surgimento de manufaturas industriais para a produção agrícola, a integração agricultura-indústria e sua dependência inter-setorial, a institucionalização da propriedade privada da terra, a proletarianização do campesinato em grandes fazendas ou fábricas urbanas, a desintegração da família camponesa, etc. (KAUTSKY, 2015). Nessa perspectiva, o autor considera como um processo inevitável, a partir da entrada do capitalismo no campo, a industrialização da agricultura e, por tal motivo, a diminuição da pequena propriedade e do modo de vida camponês, na medida em que a dependência técnica implica em uma dependência econômica. Assim, quanto mais o capitalismo se desenvolve, maior é a diferença técnica e, portanto, produtiva, entre a grande e a pequena propriedade rural. Conclui que a grande propriedade rural, “o grande *latifúndio*”, é o sistema de exploração da terra que melhor se adapta e promove¹ a penetração do capitalismo devido a sua superioridade técnica e administrativa. Nas suas palavras (KAUTSKY, 2015, p. 164),

[...] la centralización de la propiedad, lleva consigo a la centralización de la administración dando margen a una nueva forma de explotación: el latifundio. Bajo este aspecto, y no por la multiplicación al infinito de las explotaciones particulares, es como se desarrolla en agricultura la explotación gigantesca, que como la concentración de capital, no conoce límites.

Para poder levar a cabo efetivamente esse processo de criação de grandes propriedades rurais centralizadas, Kaustky afirma que se deve cumprir um “*requisito indispensable*”: a expropriação das pequenas propriedades por parte das grandes (2015, p. 154). Por fim, o autor argumenta que, apesar da superioridade técnica e produtiva e do processo de expropriação, as pequenas propriedades não estão destinadas ao seu total desaparecimento, sempre e quando o campo-nês cada vez mais for se tornando um trabalhador assalariado: “[*e*] *n este estado de cosas, ambas explotaciones [grandes y pequeñas] no se excluyen en agricultura, sino que conviven como el capitalista y el proletariado, aunque el pequeño campesino adquiera cada vez más el carácter de este último*” (KAUSTKY, 2015, p.175).

Em uma linha similar de análise, Lenin (1972) conclui que as relações de produção capitalistas no mundo rural e urbano levam à desintegração do campesinato. Tese que expõe no texto publicado em 1899, “*O desenvolvimento do capitalismo na Rússia*”. Para Lenin (1972), como político e líder da revolução proletária, o desenvolvimento do capitalismo na Rússia é uma etapa necessária para superar o “feudalismo” e atingir o socialismo. Adotando uma visão ortodoxa do materialismo histórico, mais próxima de Engels e mais afastada das apreciações do velho Marx ¹, Lenin escreve que “*tanto allí, como aquí, las formas nuevas, las formas capitalistas de producción constituyen un gran progreso, a pesar de todas las contradicciones que les son inherentes*” (LENIN, 1972, p. 187). Esse processo de desenvolvimento do capitalismo e do mercado no mundo rural russo é caracterizado pelo autor como um processo

1 Em correspondências já conhecidas entre Marx e os “populistas”, russos se dão conta de que suas análises, ao centrarem-se nas características específicas da Europa ocidental, não podem ser simplesmente aplicadas acriticamente a outras latitudes. Como afirma Alimonda, grande conhecedor da temática: “[*Marx en la década de 1880 ya*] *no piensa en términos de una determinación lineal del ‘progreso histórico’ a partir de la incorporación de fuerzas productivas capitalistas, que con frecuencia no son más que trasplantes tecnológicos aislados y por eso mismo ingobernables e inasimilables para las sociedades periféricas. El resultado entonces, no es el ‘progreso’, sino la desintegración social y política, es decir la postración y la dependencia*” (2012, p. 53).

dialético entre o desenvolvimento técnico e as relações capitalistas, em que (1972, p. 213),

[p]or una parte, el capitalismo es precisamente el factor que provoca y difunde el empleo de las máquinas en la agricultura; por otra, el empleo de las máquinas en la agricultura tiene un carácter capitalista, es decir, lleva a la formación de las relaciones capitalistas, y a un mayor desarrollo de las mismas.”

Esse desenvolvimento técnico e das relações do capitalismo levam, inevitavelmente: à expropriação, arrendamento, compra e concentração de terras; ao estabelecimento de grandes propriedades agroindustriais; ao êxodo rural; à implantação da agricultura de caráter mercantil, e à imposição do trabalho rural e urbano assalariado (Lenin, 1972). São todos esses fatores que, no final das contas, levam à “*decomposición do campesinato*” e a sua transformação em um “*ejército de reserva capitalista*”.

Já no outro texto escrito depois da análise dos insucessos de 1905 e 1907 (LENIN, 1975), o autor refaz esse raciocínio dando conta de que esse trânsito do feudalismo ao capitalismo pode acontecer de duas formas: através da via prussiana ou da via norte-americana. A primeira de, caráter reformista, típica do desenvolvimento capitalista no território alemão, sucede através de um lento processo no qual o grande proprietário de terra evolui como um capitalista burguês (junker), “*condenando a los campesinos a decenios enteros de expropiación y del yugo más dolorosos*”. Na segunda, de caráter revolucionário, as grandes fazendas são fragmentadas e o camponês “*pasa a ser el agente exclusivo de la agricultura y va evolucionando hasta convertirse en el granjero capitalista*” (LENIN, 1975, p. 28). Na primeira via, a mudança fundamental ocorre do feudalismo a um sistema brutal de dependência econômica através das dívidas e da exploração capitalista dos latifúndios, no entanto, na segunda, a mudança fundamental se dá do camponês patriarcal ao granjeiro burguês.

Esta via norte-americana revolucionária foi a que Lenin (1975) procurou instaurar na URSS até 1928, quando Stalin pôs em mar-

cha sua política de coletivização das terras, seguindo não as últimas diretrizes de Lênin, mas as diretrizes evolucionistas e deterministas elencadas por Kautsky e pelo próprio Lenin, anteriormente. Em poucas palavras, a população rural devia ser vítima do processo de acumulação primitiva, descrito por Marx no caso inglês, para permitir o desenvolvimento de um capitalismo industrial. Política que, como diversos autores tem documentado, gerou destruição, fome, mortes, pobreza, desigualdade e pouca produtividade, entre outros.

Porém, neste contexto, as proposições teóricas sobre a questão agrária de Kautsky (2015) e de Lenin (1972; 1975) não eram as únicas. Também era conhecida a proposta alternativa de Alexander Chayanov (1974; 1981), economista rural russo, diretor do Instituto de Investigação Científica da Economia e Ciências Agrícolas, e que, em contraposição à coletivização, defendia a tese do ótimo diferencial e *cooperação vertical*. Estas duas visões procuravam os mesmos objetivos finais: incremento da produtividade, bem-estar da população rural e urbana e instauração da justiça social; só que como se baseavam em pressupostos teóricos diferentes, os meios para alcançar esses objetivos diferiam. O projeto de coletivização de Stalin centrava-se na concepção de que o incremento do tamanho das explorações rurais aumentaria a produtividade e o bem-estar, e a justiça social e a igualdade seriam atingidas através do extermínio dos “ricos rurais” (os Kulaks). Por sua parte, Chayanov (1974), argumentava que não necessariamente o incremento do tamanho da unidade de produção resulta no incremento da produtividade, já que diferentes produções agrícolas têm diferentes tamanhos de *produção ótima* e, por tal motivo, um sistema de *cooperação vertical* entre as grandes e pequenas explorações seria tanto mais produtivo quanto mais justo com as comunidades camponesas.

Essa proposta de Chayanov (1974; 1981) baseia-se em dois princípios teóricos fundamentais que é preciso aprofundar: 1) o reconhecimento e compreensão de *sistemas econômicos não-capitalistas* 2) a teoria do ótimo diferencial nas produções agrícolas. Fazendo uma crítica à teoria econômica clássica e ao marxismo,

Chayanov (1981) evidencia que, no início do Século XX, grande parte do território mundial se encontrava sob sistemas econômicos não capitalistas que, em alguns casos, estariam ligados entre eles e com o capitalismo. Ele chama atenção para isso na medida em que as noções e as apreciações feitas para analisar a economia capitalista não podem simplesmente se transladar a outros tipos de sistemas econômicos e esperar que as análises reflitam a realidade. Para ele (1981, p. 499),

[...] a validade da disciplina científica chamada economia política, tal como a concebemos hoje, isto é, baseada na forma capitalista e destinada a estudar essa forma, não pode e não deve ser estendida a outras formas de organização da vida econômica. Uma tal generalização da teoria econômica moderna, praticada por alguns autores contemporâneos, engendra ficções e obscurece a nossa compreensão da natureza das formações não-capitalistas e da vida econômica de outrora.

Assim, na sua análise, ele identifica outros cinco sistemas econômicos não capitalistas que requerem o desenvolvimento de lógicas e noções econômicas próprias para compreender suas realidades, prestando maior atenção à *unidade familiar não assalariada*, na qual se encontra a maior parte da esfera de produção agrícola. Segundo Chayanov (1981), ao contrário do sistema capitalista, na unidade familiar não assalariada a lógica principal que motiva sua reprodução não é a renda nem a acumulação de capital, mas o bem-estar e a prosperidade da família. Nessa perspectiva, pode-se entender, seguindo as proposições de Polanyi feitas anos depois, que na unidade camponesa de exploração familiar, ao não se desenvolver uma *sociedade de mercado*, as relações sociais não estão condicionadas a uma lógica meramente econômica de acumulação de capital, ao contrário das sociedades capitalistas de mercado, onde “[e]n lugar de que la economía se vea marcada por las relaciones sociales, son las relaciones sociales quienes se ven encasilladas en el interior del sistema económico” (2009, p. 107).

Nesse sentido, ao não se desenvolver unicamente em direção a uma sociedade de mercado, isto é, ao não ter trabalho assalariado, ao não estar ligada inteiramente ao mercado, e ao não fixar todos seus objetivos baseados na renda, a lógica de produção da unidade familiar é determinada pela dimensão e pela composição da família (número de pessoas capazes de trabalhar), pela quantidade e qualidade de terras cultiváveis e pelo grau de autoexploração (CHAYANOV, 1981, p. 482). Esse grau de autoexploração é determinado pelo equilíbrio entre a satisfação da demanda familiar - ou seja, as necessidades de consumo - e a penosidade do trabalho físico requerido (CHAYANOV, 1981, p. 483). Sempre que a família tenha bem-estar e prosperidade, o camponês não procurará aumentar a sua produtividade, não vai se autoexplorar mais, não vai ampliar sua propriedade e não vai vender nem arrendar suas terras nem seu trabalho. Esse aspecto pode parecer ilógico para qualquer leitor criado em uma sociedade de mercado, onde o lucro é sempre procurado.

Além deste exercício analítico, Chayanov (1974;1981), com base em uma grande quantidade de dados estatísticos, argumenta que diferentes formas de exploração agrícola têm diferentes tamanhos ótimos de exploração, tese conhecida como ótimo diferencial. Contrário aos pressupostos de Kaustky (2015), Lenin (1972; 1975) e Stalin, ele dá conta de que nem sempre, na produção agrícola, o maior tamanho da propriedade significa maior produtividade, já que a produtividade depende não só do tamanho da unidade produtiva, mas também de diversos fatores, tais como: o tipo de produto, a mão de obra, a qualidade e quantidade de terra e a assistência técnica, entre muitos outros. Nas palavras de Shanin, *“Chayanov argued that it was not true that the increase in size of production units necessarily enhances productivity in agriculture [...] At the same time, a universal increase in size of units may actually decrease the overall productivity”* (2009, p. 88).

Tomando como base o entendimento da lógica da unidade familiar camponesa, a teoria do ótimo diferencial, e pensando na inserção do campo no mercado nacional soviético como mecanismo para impul-

sionar a produtividade, Chayanov (1974) argumenta que, em lugar da coletivização das terras, a URSS devia fazer uma ampla política de cooperação vertical entre as pequenas e as grandes unidades produtivas. Além disso, o autor argumenta que a transformação do setor agrícola soviético devia ser promovida através de uma *cooperação desde a base*, uma aliança cooperativa entre as grandes e as pequenas unidades definidas pelos tamanhos ótimos diferenciais dos diversos ramos do setor, ajustando, assim, o tamanho à sua produção, à tecnologia e aproveitando também as estruturas rurais tradicionais. Para assegurar sua natureza democrática, Chayanov (1974) propôs um movimento de cooperativas multiníveis, uma cooperativa de cooperativas organizadas desde a base e facilitada, mas não manejada, pelo governo (SHANIN, 2009, p. 89). Resumindo, ele defendia um movimento socialista, cooperativo, desde a base, descentralizado e com grandes resultados econômicos.

Ao comparar as teorias desses três autores, evidenciam-se as semelhanças entre Kautsky (2105) e Lenin (1972;1975) e as diferenças com Chayanov (1974; 1981), como já tinham referenciado Alves e Ferreira (2009). Em grandes traços, os dois primeiros dão conta da inserção das relações capitalistas no mundo rural baseados na ideia da superioridade das grandes unidades de exploração e da tendência ao desaparecimento dos camponeses. Por sua parte, Chayanov (1974; 1981) argumenta o contrário, pois, para ele, os camponeses, ao depender do trabalho familiar para sua subsistência, ao operar em outra lógica que não a capitalista e ao aplicar os ótimos diferenciais de produção, continuarão a existir e, através da cooperação vertical entre eles e as grandes unidades, poderão desenvolver uma produtividade maior e mais democrática e se inserir mais produtivamente nas dinâmicas do capitalismo.

Conhecer, entender e analisar estas concepções da questão agrária hoje em dia resulta de grande relevância, pois estes clássicos têm influído estruturalmente nas teorias do desenvolvimento rural que as seguiram e, por tal motivo, nas políticas públicas desse setor. Nesse sentido, também é importante compreender por que as perspectivas

de Kautsky (2015) e Lenin (1972; 1975) prevaleceram e foram amplamente apropriadas pelas teorias desenvolvimentistas posteriores, e por que só muitas décadas depois, os aportes de Chayanov têm sido adotados por intelectuais e governos ocidentais.²

Este processo está relacionado com o radicalismo de Stalin. O líder da URSS, ao perceber que os argumentos de Chayanov (1974; 1981) iam contra seus interesses coletivistas de grande centralização e burocratização do aparelho estatal, empreendeu uma perseguição que resultou no seu encarceramento, assassinato e proibição da reprodução das suas ideias e textos. Segundo Shanin (2009), Chayanov sofreu três mortes simbólicas: a primeira, sua morte; a segunda, entre as décadas de 1950 e 1970, durante o processo de esclarecimento dos crimes e abusos de Stalin, em que ele foi esquecido e não foi reabilitado; e a terceira, nas mãos dos teóricos ocidentais do desenvolvimento em grande escala que o esqueceram ou o interpretaram de forma errada (2009, p. 84). Nessa medida, durante grande parte do século XX as teorias e políticas de desenvolvimento rural, seguiram a concepção kautskyana, na qual o camponês estava condenado a desaparecer devido à superioridade da grande propriedade industrial, visão que prevalece até hoje e pode ser nomeada como *agroindustrial*.

Contudo, é importante sublinhar que o esquecimento dos aportes de Chayanov (1974; 1981), não ocorreu apenas devido à pouca circulação de seus textos e ideias - produtos das políticas de perseguição de Stalin. Na verdade, como outras vez nos lembra Shanin (2009), além desse fator, existem quatro elementos que permitem compreender o

2 Deve-se considerar que as apreciações de Lenin (1972; 1975) e Kautsky (2015) foram apropriadas e compartilhadas por grande parte dos intelectuais e dos governos capitalistas (por exemplo, a Revolução Verde), imbricadas na ideia da evolução constante das forças produtivas e da divisão do trabalho, tornando, assim, o campo uma fábrica de alimentos através do desenvolvimento de novas tecnologias especializadas. Desse jeito, é importante aclarar que adotar os pressupostos teóricos de desenvolvimento rural propostos por Lenin (1972; 1975) e por Kautsky (2015) não tem nada a ver com a postura política deles (de esquerda), mas com uma postura econômica evolucionista e de “progresso” do capitalismo. Como veremos, é o caso de alguns setores do atual governo colombiano, que adotam esta lógica de desenvolvimento rural, mas não tem nenhuma ligação com o projeto político postulado pelos vários marxismos.

porquê da pouca apropriação das ideias de Chayanov (2009, p. 95) no ocidente: 1) a ideia da produtividade da pequena propriedade rural ia contra o paradigma da época, segundo o qual a pequena economia familiar tinha que desaparecer junto com o campesinato; 2) o planejamento de políticas públicas *desde a base*, defendido por Chayanov, chocava-se diretamente com a concepção de planejamento a partir de cima, e de um estado centralizado; 3) a multidisciplinaridade da *agronomia social* de Chayanov não tinha espaço na percepção dominante, onde as realidades rurais eram só estudadas enquanto fenômenos econômicos; e 4) a bipolaridade do mundo contemporâneo, onde só era possível ou o capitalismo de livre mercado ou o de planejamento estatal, não permitiu a inserção de modelos que reconhecessem sistemas econômicos baseados em lógicas não capitalistas. Assim, muitas vezes, apesar do conhecimento dos aportes teóricos feitos por Chayanov (1974; 1981), estes eram ignorados de propósito, pois eram contrários aos interesses dos grandes detentores de terra, poder e capital.

Mas, a partir da década de 1960 e de 1970 nas ciências sociais, com trabalhos como os de Moore e Wolf, surgem várias correntes teóricas que centram sua atenção no campesinato como um ator fundamental desenvolvimento dos processos sociais, econômicos, políticos e culturais da sociedade, fazendo frente à posição do marxismo dogmático o “saco de batatas” estava condenado ao seu desaparecimento e, dessa forma, ocorre um ressurgimento dos aportes teóricos de Chayanov (1974; 1981). Especificamente nas ciências sociais latino-americanas, autores como Candido, Fals Borda, Ianni e Martins, entre outros, adotaram essa visão centrada na importância do campesinato, de suas dinâmicas internas e de suas lógicas nas relações capitalistas e não capitalistas. Neste tipo de correntes teóricas, a influência e/ou a semelhança com as propostas de Chayanov é tão grande que alguns pesquisadores têm se referido a elas como propostas do “*neopopulismo ecológico*”, em referência ao autor russo, de onde também se nutrem as recentes propostas de agroecologia e de *desenvolvimento rural com enfoque territorial* (OLALDE; PORTUGAL, 2004, p. 10).

Mas o quê é *desenvolvimento rural com enfoque territorial* “DRET” e por que surge? Como já vimos, durante grande parte do Século XX, as teorias desenvolvimentistas e as políticas públicas dirigidas ao rural se basearam nos pressupostos esboçados por Kautsky e Lenin. Especificamente, nos países latino-americanos, esta tese foi também implementada, pois, além de tudo, ia na mesma direção das propostas de modernização das elites políticas e intelectuais desses países, que concebiam que se devia “sair” do mundo tradicional-atrasado e “entrar” no mundo moderno-civilizado, caracterizados pela ruralidade agrícola e a urbanidade industrial, respectivamente (ORTIZ, 1999). Nesse sentido, as políticas agropecuárias que se implantaram nestes países ignoraram as particularidades de cada e focaram a imposição um modelo de desenvolvimento desenhado na Europa e baseado nos pressupostos de que o campesinato estava destinado a desaparecer e que a grande propriedade era muito mais produtiva e socioeconomicamente superior do que a pequena e mediana.

Porém, como argumenta o IICA, e a grande maioria de agências, acadêmicos e especialistas no tema, após várias décadas de implementação deste tipo de políticas, ainda

[...] hay problemas que no se resuelven. La pobreza rural, la desigualdad en la distribución en el ingreso, la inseguridad alimentaria, y la inequidad de oportunidades [entre muchos otros] continuan demandando la atención de toda iniciativa de desarrollo rural (IICA, 2003, p. 4).

Como resposta a esta insatisfação e apoiando-se nas propostas teóricas de Chayanov e outros, surge a corrente de DRET, cuja proposta principal é que para compreender o rural e também para promover políticas referidas ao setor, é preciso levar em consideração as realidades e as particularidades econômicas, sociais, ambientais, demográficas, históricas, políticas, agroambientais, culturais, étnicas, etc., de cada território. Como bem o expressa Fillipi (2001, p. 344):

‘a heterogeneidade define o mundo rural’ [...] o que nos leva à constatação de que não há uma única e ideal política de desenvolvimento rural, dado que as estruturas políticas, institucionais, econômicas e sociais variam em diferentes regiões, países e continentes.

Entre as múltiplas características do DRET, Sepúlveda, Echeverri e Rodríguez (2005, p. 2) resgatam as seguintes:

- ♦ Supera a visão setorial da economia rural que a prioriza como sinônimo de economia agrícola, a favor de uma visão multi-setorial de economia territorial;
- ♦ Promove a cooperação, a responsabilidade compartilhada e a cogestão como complementos da participação e como elementos fundamentais para a integração dos enfoques de descendentes e ascendentes;
- ♦ Reconhece a importância dos encadeamentos em cadeias de valor agregador, mas articulados ao território numa economia que é intrinsecamente multi-setorial;
- ♦ Inclui e supera a visão de transferência tecnológica para o incremento da produtividade, a partir dos conceitos de sistemas de inovação tecnológica e competitividade territorial, enfatizando uma visão de competitividade sustentada na interação de aspectos econômicos, socioculturais e ecológico-ambientais;
- ♦ Promove o desenvolvimento de sistemas baseados no conhecimento, que enfatizam a integração de aspectos relativos ao descobrimento, aquisição, disseminação e gestão do conhecimento, com a participação do conjunto da sociedade rural e com a possibilidade de sistematizar os conhecimentos tradicionais e contextualizar os conhecimentos formais modernos;
- ♦ Resgata a economia territorial e local rural nas estratégias de crescimento, integrando a economia ambiental;

- ♦ Promove a coordenação entre as políticas macro, setoriais e territoriais, nacionais, regionais e locais.

Além dessas características, dentro do DRET, os aspectos peculiares da pequena produção agrícola de cunho familiar têm um espaço importante. Este enfoque, baseado na evidência empírica e nas proposições de Chayanov (1974; 1981) e outros autores, não só dá conta de que a agricultura familiar é um sistema econômico produtivo, mas também que eles têm outras funcionalidades e benefícios como: 1) a reprodução socioeconômica das famílias rurais; 2) a promoção da segurança alimentar das famílias rurais e da sociedade; 3) a manutenção do tecido social e cultural; e 4) a preservação dos recursos naturais e da paisagem rural, entre muitos outros. (MALUF, 2013, p. 73).

Um elemento de destaque neste artigo se refere à influência de Chayanov (1974; 1981) no DRET, em que logo no início de uma análise comparativa das duas correntes teóricas, percebem-se pelo menos seis aspectos propostos pelo autor russo que são resgatados por este novo enfoque. 1) A ideia de ótimo diferencial das explorações agrícolas, em que se argumenta que, dependendo de vários fatores inter-relacionados (poder-se-ia dizer das particularidades territoriais) em certas ocasiões, a pequena e/ou a mediana propriedade resultam muito mais produtivas e socioeconomicamente melhores que as grandes propriedades agroindustriais. Esclarecemos, contudo, que Chayanov não era um defensor *per-se* da pequena propriedade, como muitos economistas acham, mas simplesmente não compartilhava o suposto de que quanto maior a propriedade melhor.

2) A compreensão de que não se pode simplesmente trasladar acriticamente as noções e as práticas da economia clássica a sistemas, lógicas e práticas socioeconômicas diferentes. Considera-se, primeiro, a ideia de que cada território, ao ter suas especificidades territoriais, requer políticas de desenvolvimento enfocadas nessas particularidades territoriais. Como nos apresenta Chayanov (1981, p. 479) fazendo uma comparação entre Zambeze e Manchester:

[u]ma análise teórica que utilizasse categorias adequadas às características desses tipos [sistemas econômicos não-capitalistas] seria de uma utilidade maior para a política colonial do que as tentativas feitas para adaptar a economia do Zambeze ao leito de Procusto das categorias econômicas da moderna escola de Manchester.

Com a proposta de um cooperativismo desenvolvido *desde a base*, esclarece que 3) os camponeses, e os habitantes rurais em geral, não podem só ser objeto das transformações e das políticas públicas que os afetam e que são desenhadas *a partir de, mas são* sujeitos ativos que as promovem, já que são os que conhecem melhor as particularidades e diferenças dos seus territórios. Ao mesmo tempo, esta proposta de cooperação vertical entre as pequenas e as grandes unidades produtivas baseadas no ótimo diferencial, por um lado, 4) dá conta da produtividade e da importância socioeconômica dos encadeamentos produtivos multissetoriais articulados ao território, hoje em dia conhecidos como *clusters*, distritos produtivos ou cadeias agroalimentares territoriais. Por outro, 5) supera a visão unissetorial que prioriza a economia agrícola clássica, dando conta da multissetorialidade da economia territorial. Por fim, ao argumentar que a inserção do camponês ao sistema econômico capitalista não necessariamente deve ocorrer por meio de sua transformação em proletariado urbano ou rural, dá um primeiro passo para 6) o reconhecimento da articulação histórica e orgânica das dimensões rurais e urbanas, sem a prevalência da cidade sobre o campo.

Como foi dito anteriormente, na Colômbia, as visões opostas de desenvolvimento rural *agroindustrial* e com *ênfase territorial*, hoje em dia, encontram-se numa disputa sobre qual o modelo a implementar para o futuro. A Colômbia é um dos países para compreender melhor esse debate, mas é preciso fazer primeiro uma brevíssima descrição da Colômbia rural, caracterizada pela alta concentração de terras, o uso inadequado dos solos, a desigualdade socioeconômica, a pouca produtividade, a informalidade dos títulos de propriedade e o conflito armado interno, entre outros.

Além das particularidades do setor rural colombiano, é importante ressaltar que, igualmente aos outros países latino-americanos, ao longo do século XX, foram implementadas uma série de políticas estruturais baseadas nos pressupostos de Kautsky (2014) e Lenin (1972; 1975), em que o campesinato estava destinado a desaparecer devido às vantagens produtivas e socioeconômicas da grande propriedade tecnológica. Especificamente no caso colombiano, ressaltam-se nas primeiras décadas o esquecimento de políticas no setor (à exceção do café). Já na metade do século, como parte do projeto de substituição de importações, deu-se um resgate da produção rural sob o princípio de que ajudaria na criação de um mercado interno que promovesse essa industrialização urbana. Lógica que persiste hoje em dia e que pode ser exemplificada nos tratados de livre-comércio, em que a produção agrícola sofre grandes perdas em relação aos outros setores da economia.

Como foi dito, atualmente, na Colômbia, existe uma forte disputa no que tange às propostas, aos desenhos e à implementação de políticas de desenvolvimento rural entre as visões agroindustrial e de enfoque territorial. Mas essa disputa não só se dá entre os atores que comumente se enfrentam no setor – por um lado, os camponeses, os intelectuais, os movimentos sociais, as guerrilhas FARC-EP, ELN e EPL e, pelo outro lado, o Estado, os grandes fazendeiros e pecuários, os políticos tradicionais e os paramilitares. Esta disputa tem se desenrolado no interior do aparato estatal. Assim, dentro do governo nacional existem algumas instituições e funcionários que representam cada uma dessas posturas enfrentadas. Fenômeno que chamamos de “bipolaridade rural” e que pode ser bem exemplificado ao se analisar duas iniciativas referentes ao desenvolvimento do setor rural promovidas, ao mesmo tempo, por diferentes membros do governo.

Do lado da visão agroindustrial, mais próxima aos argumentos de Lenin (1972, 1975) e Kautsky (2015), encontra-se o Projeto de Lei 223/15-C *“Por el cual se crean y se desarrollan las Zonas de Interés de Desarrollo Rural, Económico y Social (Zidres), y se adicionan los*

artículos 31 y 52 de la ley 160 de 1994” melhor conhecida como a “ley de baldíos”, recentemente (25 de setembro de 2015) aprovada em segundo debate no Congresso da República. Como muitos observadores têm percebido e denunciado, esta lei surge com o propósito de legalizar a apropriação de “baldíos” por parte de grandes empresas e conglomerados agroindustriais. Nas palavras de Jennifer Mojica, ex-subgerente de terras do Incoder: “*el proyecto [de ley 223/15-C] quiere legalizar la concentración de tierras en Colombia, eso es todo. En el fondo se quiere legalizar los casos de concentración ilegal*”³.

Mas o quê são as terras baldias e por que não podem ser objeto de apropriação? Segundo o código civil colombiano, os bens baldios “[s]on todas las tierras que estando situadas dentro de los limites territoriales carecen de dueño particular, por lo tanto pertenecen a la Nación”⁴, estes podem ser susceptíveis de adjudicação a particulares de acordo com critérios de utilidade e benefício social, econômico e ecológico, definidos na Lei 160 de 1994. Seguindo o princípio constitucional de que o Estado deve garantir o acesso progressivo à terra com o fim de melhorar a qualidade de vida dos camponeses⁵, os artigos 31 e 52 da lei 160 de 1994 definem que só podem ser beneficiários da titulação de baldios os indivíduos que cumpram uma serie de requisitos: ocupação e exploração previa não menor a 5 anos, exploração econômica de pelo menos 2/3 partes do imóvel, vocação agropecuária do solo, não ter alienado um imóvel baldio antes de 15 anos a partir da titulação, não possuir ou ser proprietário de outros imóveis rurais, e não superar uma extensão superior a uma Unidade Agrícola Familiar (UAF)⁶. Assim, en-

3 Intervenção no programa de T.V. “Las claves: Que va a pasar con la Ley sobre las Zidres” transmitido pelo canal capital o día 7 de julio de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HqN9XmKeg3Q>

4 Artículo 675 do Código Civil Colombiano.

5 Artículo 64 de la Constitución de la República de Colombia.

6 O artigo 38 da lei 160 de 1994 define a UAF como: “*la empresa básica de producción agrícola, pecuaria, acuícola o forestal cuya extensión, conforme a las condiciones agroecológicas de la zona y con tecnología adecuada, permite a la familia remunerar su trabajo y disponer de un excedente capitalizable que coadyuve a la formación de su patrimonio [dos salarios mínimos mensuales]*”. No caso de titulações maiores, declara-se uma indevida ocupação de terras da nação.

tre muitas outras, a lei proíbe a titulação de um terreno baldio por parte de particulares que tenham alguma outra propriedade rural.

Em meados de 2013, os representantes da oposição Wilson Arias, Jorge Robledo e Iván Cepeda, denunciaram que, na Altillanura colombiana, empresas agroindustriais, através de manobras legais e ilegais, estavam se apropriando de grandes quantidades de baldios. A partir desse momento, gerou-se um importante debate no âmbito nacional que terminou com a publicação, por parte da Contraloría General de la República, do “Informe de Actuación Especial sobre la acumulación irregular de predios baldíos en la altillanura colombiana”, onde se demonstra que, pelo menos 13 particulares, entre os quais estavam os familiares do ex-ministro de agricultura Lizarralde e do atual ministro, Irragori (CGRC, 2014, p. 155), “de manera directa o a través de empresas constituídas para el efecto, adquirieron y acumularon de manera irregular predios originalmente baldíos contrariando lo dispuesto en el artículo 72 de la Ley 160 de 1994”.

A partir desse momento, o governo tem apresentado quatro projetos de lei (conhecidos como “Urrutia”, “Lizaralde” e os projetos de lei 133 e 233) cujo principal objetivo tem sido o mesmo: legalizar a apropriação de baldios e desta forma eliminar os limites de concentração da terra. Mas estes projetos não foram os únicos que procuraram tal objetivo durante o governo Santos: deve-se assinalar a tentativa de aprovação de um projeto de lei de investimento estrangeiro que pretendia que a lei 160 só pudesse ser aplicada às terras baldias adjudicadas depois de 1994, e o Plan de Desarrollo Nacional 2010-2014, no qual vários artigos permitiam superar a restrição das UAF, os quais foram declarados inexecutáveis em 2012 pela Corte Constitucional.

Ao analisar detidamente este projeto de lei, muitos peritos e organizações têm exposto o seu caráter prejudicial e ilegal (OXFAM, 2015, p. 1):

[e]n Oxfam estamos en contra de esta iniciativa legislativa [projeto 233] porque atenta contra los derechos de los campesinos, campesinas y la pequeña producción agraria; porque legalizaría

la acumulación irregular de tierras que llevan a cabo tanto personas como empresas; y porque esta concentración aumentaría la desigualdad que hoy sufre Colombia,

Esta acumulação e concentração de baldíos busca ser feita através da criação das Zonas de Interés de Desarrollo Rural, Económico y Social (Zidres), através da implementação de alianças produtivas agroindustriais entre empresários e pequenos camponeses, o qual permitirá às grandes empresas ser adjudicatárias dos baldíos da nação, sem restrição do tamanho das UAF e com a possibilidade de adquirir imóveis com antecedentes de baldíos. Mas, como muitos especialistas e exemplos já têm demonstrado, essas alianças são assimétricas, estabelecendo os pequenos camponeses como provedores de mão de obra e de terras e, além disso, como responsáveis pelos custos indiretos (REYES, 2015, p.1):

Buena parte del proyecto de ley aprobado en la Cámara para crear las ZIDRES [233-C] se ocupa de regular la “asociación del zorro y las gallinas”, como las llamó Darío Fajardo, estableciendo condiciones de asistencia social en los contratos de asociación y encargando la supervisión a una institucionalidad que ni siquiera ha podido asignar de manera segura y transparente los derechos de propiedad sobre los baldíos. El efecto es que los empresarios ambiciosos podrán descargar costos y riesgos en sus socios campesinos, que además le demandarán bienes públicos al Estado, como en cualquier región de colonización, para que así sea éste quien termine pagando el costo de instalar la mano de obra para las plantaciones agroindustriales.

Assim, pode-se perceber com clareza a visão agroindustrial que o governo defende e propõe neste projeto, ao impulsionar um modelo no qual a grande propriedade com capital para investimento tecnológico e organizativo é o único modelo de desenvolvimento possível nas zonas baldías, desconhecendo a eficiência econômica dos peque-

nos produtores agrícolas. Essa posição, defendida pelo Ministério de Agricultura, chefiado pelo Ministro Iragorri e pelo ex-ministro Lizaralde, pela Superintendência de Notariado e Registro, pelos grandes fazendeiros aglomerados na Sociedad de Agricultores de Colômbia (SAC) e pela Federación Nacional de Ganaderos (FEDEGAN), é muito similar aos pressupostos teóricos de Kautsky e Lenin, que acham a produção camponesa totalmente improdutiva e o latifúndio agroindustrial como (KAUTSKY, 2015, p. 164):

[...] el más perfecto género de producción a que puede llegar la agricultura moderna. La reunión de varias explotaciones en una mano, lleva con el tiempo a su fusión en un solo organismo, a la división planificada del trabajo y a la cooperación planificada de cada explotación.

Contudo, chama a atenção o fato de que outras propostas de política pública de desenvolvimento rural do mesmo governo vão em sentido contrário desta, ao basear-se nos pressupostos do DRET e, por conseguinte, de Chayanov (1974; 1981). Merece especial atenção, devido a sua transcendência histórica e política, o acordo sobre o ponto agrário assinado em La Havana entre os representantes do governo e as FARC-EP: “*Hacia un Nuevo Campo Colombiano: Reforma Rural Integral*” onde o “espírito” do texto é precisamente a visão do DRET, como fica exposto na seguinte citação (GOBIERNO COLOMBIANO; FARC-EP, 2014, p. 2):

.[t]odos los planes y programas acordados como parte de la RRI [Reforma Rural Integral] deben tener un enfoque territorial que implica reconocer y tener en cuenta las necesidades y características y particularidades económicas, culturales y sociales de los territorios y las comunidades rurales y garantizar la sostenibilidad socio-ambiental.

Também se deve sublinhar o segundo inciso desse acordo, dedicado exclusivamente aos Programas de Desarrollo con Enfoque

Territorial (PDET), cujos se inspiram em alguns dos argumentos de Chayanov. Como se pode notar em seus objetivos (2014; 10-11):

- ♦ El desarrollo de la economía campesina y familiar y de formas propias de producción de las comunidades indígenas, negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras, mediante el acceso integral a la tierras y a bienes y servicios productivos y sociales;
- ♦ La protección de la riqueza pluriétnica y multicultural para que contribuya al conocimiento, a la organización de la vida, a la economía, a la producción y al relacionamiento con la naturaleza;
- ♦ El reconocimiento y la promoción de las organizaciones de las comunidades para que sean actores de primera línea de la transformación estructural del campo.

Além disso, promove-se a realização de planos de ação para a transformação regional que devem, por um lado, contemplar as características sócio-históricas, culturais, ambientais y productivas dos territórios e seus habitantes e, por outro, contar com a ativa participação das comunidades rurais através de diagnósticos participativos. Assim como esses, são bastantes os exemplos da influência de Chayanov e do DRET presentes nesse documento.

Pode-se, assim, notar um fenômeno que poderíamos chamar de bipolaridade rural no governo, na medida em que na mesma institucionalidade encontram-se duas visões opostas com relação ao tema de desenvolvimento rural. Alguns poderiam argumentar que não se trata de uma bipolaridade do governo, mas que a sua visão realmente é só agroindustrial e que, devido às pressões das FARC-EP, viram-se obrigados a adotar a outra visão. Poderia ser. Porém, através de uma análise aprofundada constatamos que não é tão assim. Primeiro, porque esse mesmo governo, no passado, já promoveu outras políticas de desenvolvimento rural sob essa ótica, como, por exemplo, os Programas Integrales de Desarrollo Rural con Enfoque Territorial desenvolvidos pelo Incoder (2010). Segundo, porque, por iniciativa do próprio governo, os represen-

tantes dele em Havana têm defendido e se apropriado do enfoque territorial. Um exemplo é que já não é só o desenvolvimento rural, mas todas as políticas e acordos resultados do diálogo com as FARC-EP, que devem ter esse enfoque, como fica claro na palestra de Sergio Jaramillo (2014), alto comissionado para a paz, intitulada “La Paz Territorial”.

Nesta perspectiva, é claro que existe uma bipolaridade no governo, que finalmente se traduz na apropriação dos supostos teóricos de Kausky (2015) e Lenin (1972; 1975) ou de Chayanov (1974; 1981) na visão de desenvolvimento rural. Esta situação já foi percebida por muitos outros, como Alejandro Reyes, especialista na problemática rural colombiana e conselheiro do Ministério de Agricultura para os diálogos de paz, que afirma:

[...] la política agraria del gobierno después de haber llegado al acuerdo agrario en La Habana, perdió su rumbo, se despistó. Los ministros Lizarralde e Iragorri no tienen mayor interés en impulsar la agenda de transformaciones rurales las cuales el gobierno se comprometió [....] Colombia había vuelto a tener la ilusión de haber recuperado el rumbo de una reforma agraria de fondo, leal con los campesinos, que pusiera orden en los derechos de propiedad, dio esperanza que íbamos a cambiar de rumbo. Después de eso, el gobierno con Lizarralde estuvo empeñado solo en el proyecto [233] de entregar tierras a empresarios en la altillanura.⁷

Agora, aguardamos que o governo se recupere dessa doença mental e seja claro no modelo de desenvolvimento rural que deseja para o futuro do país. Esperamos que a história não se repita e que Chayanov (1974; 1981) não sofra mais uma morte simbólica. Esperamos que,

7 Intervenção no programa de T.V. “Las claves: Que va a pasar con la Ley sobre las Zidres” transmitido pelo canal capital o día 7 de julio de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HqN9XmKeg3Q>

ao contrário do que aconteceu na URSS e em grande parte do mundo ocidental, prevaleça uma visão em que mais e maior não signifique, necessariamente, melhor; em que os grandes possam cooperar por um bem comum, em que a agricultura não esteja subordinada à indústria e, finalmente, onde o campesinato não esteja condenado a sua desapareição mediante sua brutal exploração.⁸

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIMONDA, H. (2012), *Marxismo y ecología política latinoamericana: Elementos para una genealogía posible*. Nostromo: Revista Crítica Latinoamericana, IV (5).

CHAYANOV, A. (1981), Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. In: SILVA, J.; STOLCKE, V. (Orgs.), *A questão agrária*. São Paulo: Brasiliense.

CHAYANOV, A. (1974), *La organización de la unidad campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.

GIDDENS, A. (1998), *Política, sociología e teoría social: encuentros con o pensamiento social clásico e contemporâneo*. São Paulo: UNESP.

Contraloría General de la República. (2014), *Informe de Actuación Especial sobre la acumulación irregular de predios baldíos en la altillanura colombiana*. Contraloría General de la República, Bogotá.

ALVES, F. D.; FERREIRA, E. R. (2009), Importância das teorias agrárias para a geografia rural. *Mercator* (Fortaleza. Online), v. 8, p. 147-156.

FILIPPI, E. (2011), O desenvolvimento rural no Brasil: das políticas de estado às políticas territoriais. In: BONNAL, P.; LEITE, S. P. (Orgs.). *Análise comparada de políticas públicas: Uma agenda em transformação*. Rio de Janeiro: Manual X.

Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER). (2010), *Estrategia de Desarrollo Rural con Enfoque Territorial*. Bogotá: Incoder.

Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC). (2012), *Atlas de la distribución de la propiedad rural en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.

Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA). (2003),

⁸ Lastimosamente, depois do envio deste artigo, no dia 29 de Janeiro de 2016 o presidente Santos sancionou a Lei 1776 de 2016 por meio da qual se criam e desenvolvem as ZIDRES, condenando mais uma vez aos camponeses colombianos. No momento tem várias ações judiciais em contra desta lei. Esperamos o aparelho legislativo e constitucional decida a favor do povo colombiano.

El enfoque territorial del desarrollo rural. San José, Costa Rica: IICA.

Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC). (2012), *Atlas de la distribución de la propiedad rural en Colombia*. Bogotá: IGAC.

GOBIERNO COLOMBIANO; FARC-EP, (2014) *Borrador conjunto. Hacia un nuevo campo colombiano: Reforma rural integral*, La Habana.

Grupo de Memoria Histórica (GMH). (2013), *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: GMH.

JARAMILLO, S. (2014), *La paz territorial*: conferencia en la universidad de Harvard dictada el 13 de marzo 2014.

KAUTSKY, K. (2015), *La cuestión agraria*: Estudio de las tendencias de la agricultura moderna y de la política agraria en la socialdemocracia. Marxist Internet Archive.

LENIN, V. (1972), *El desarrollo del capitalismo en Rusia*: El proceso de formación de un mercado interior para la gran industria. Santiago de Chile: Empresa editora nacional quimantu.

LENIN, V. (1975), *La cuestión agraria*: El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa 1905-1907. Madrid: Editorial Ayuso.

MALUF, R. (2013). Elementos para uma agenda pública de enfrentamento da pobreza e inclusão socioproductiva no meio rural na ótica do desenvolvimento territorial sustentável. In: MIRANDA, C.; TITIBÚRCIO, B., *Políticas de desenvolvimento territorial e enfrentamento da pobreza rural no Brasil*. Brasília: IICA.

MARTINELLO, S. ; SCHNEIDER, S. (2010), Paralelos entre Antonio Candido e Alexander Chayanov: Economia fechada, equilíbrio mínimo e rusticidade. *Territórios e Fronteiras*, 3 (2).

MARTINS, J. (1998), *FLORESTAN: Sociologia e consciência social no Brasil*. São Paulo: USP.

OLALDE, A.; PORTUGAL, A. (2004), Agricultura familiar, reforma agrária e sua inserção no enfoque territorial no Brasil. *Anais do XLII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia Rural*. Cuiabá.

ORTIZ, R. (1999), *A moderna tradição brasileira*: Cultura brasileira e indústria cultural. São Paulo: Brasiliense.

OXFAM. (2015), COLOMBIA: las falacias detrás de ZIDRES, una ley de “subdesarrollo rural”. OXFAM, Bogotá.

OXFAM; Planeta Paz; CINEP; CCJ; MIPMRC; DA; CACEP. (2015), Lo que usted debe saber sobre el proyecto que quiere legalizar el acaparamiento ilegal de baldíos.

POLANYI, K. (2007). *La gran transformación*: crítica del liberalismo económico.

mico. Madrid: Quipu.

REYES, A. (20 de Junio de 2015), *Dos demagogias enfrentadas en el agro*. El Espectador.

ROMANO, J. (2011), Redes de política pública na trajetória do setor público agrícola brasileiro. In: BONNAL, P.; LEITE, S. P. (Orgs.). *Análise comparada de políticas públicas. Uma agenda em transformação*. Rio de Janeiro: Manual X.

SEPULVEDA, S.; ECHEVERRI, R.; RODRÍGUEZ, S. (2005), *El enfoque territorial del desarrollo rural: retos para la reducción de la pobreza*. Reducción de la pobreza rural en Centroamérica: fortalecimiento de servicios técnicos, empresariales y financieros. Turrialba: CATIE.

SHANIN, T. (2009). Chayanov's treble death and tenuous resurrection: an essay about understanding, about roots of plausibility and about rural Russia. *Journal of Peasant Studies*, 1 (36).

Da Ruína de Macondo: sobre a transformação de lugares em não lugares

Bruno Curtis Weber*

RESUMO

A partir do reconhecimento da ativa participação dos objetos na configuração das ações humanas e na constituição dos espaços, desenvolveremos um debate entre Bruno Latour e Milton Santos, buscando uma definição substantiva do espaço. Para o geógrafo, os híbridos entre ações e objetos se dão numa dada horizontalidade, porém existe um componente vertical do espaço que consiste na combinação de uma descontinuidade territorial e uma integração funcional entre estes híbridos. Auxiliados especialmente por Marc Augé e Y-fu Tuan, desdobraremos esta definição para uma dimensão subjetivista da relação entre o indivíduo e a espacialidade em que está inserido, explicitando as diferenças qualitativas dessa relação sob os conceitos de lugar e não lugar. Por fim ilustraremos a transformação do lugar ao não lugar, sintoma da supermodernidade, a partir da obra *Cem anos de solidão*, de Gabriel García Márquez. Palavras-chave: não lugar; horizontalidade; supermodernidade

* Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela mesma instituição. Integra o Grupo de Estudos e Pesquisas em Populações Pesqueiras e Desenvolvimento no ES (GEPPEDES), do(a) Universidade Federal do Espírito Santo.

ABSTRACT**THE RUIN OF MACONDO: ON THE TRANSFORMATION OF PLACES INTO NON-PLACES**

Recognizing the active participation of objects both in the configuration of human actions and in the constitution of space, we establish a debate between Bruno Latour and Milton Santos in order to arrive at a substantive definition of space. For the geographer, hybrids between actions and objects happen horizontally. There is, however, a vertical component of space that combines both territorial discontinuity and the functional integration between those hybrids. Based on Marc Augé and on Y-fu Tuan, we will develop this notion towards a subjectivist dimension, considering the relation between the individual and its spatiality, and presenting the qualitative differences of this relation by means of the concepts of place and non-place. Last, but not least, we illustrate the transformation of places into non-places with recourse to *One Hundred Years of Solitude*, by Gabriel García Márquez.

Keywords: non-place, horizontality, supermodernity

Introdução

Quando o cigano Melquíades chegou pela primeira vez a Macondo com um par de lingotes imantados, o lugarejo, encravado na selva tropical, estava disposto de tal maneira que cada um dos seus 300 habitantes desprendiam idêntico esforço para chegar ao abastecimento de água e as casas, meticulosamente organizadas pelo visionário José Arcadio Buendía, recebiam a mesma intensidade de sol nas horas de calor. Tudo havia sido construído pelas mãos dos próprios moradores: os móveis, as ferramentas, as gaiolas, os currais e mesmo as casas, todas feitas à imagem e semelhança da primeira erigida, marcada pela excelência da estirpe Buendía. Após a descoberta do sítio em que fora instalada Macondo, ao cabo de incansável desbravamento das matas, Úrsula Iguarani, esposa de Buendía, expressa o sentimento dos demais membros da aldeia quando o ímpeto explorador de seu marido o invoca a buscar novas paragens: “se é preciso que eu morra para que vocês fiquem aqui, eu morro” (MÁRQUEZ, 1967, p. 11).

Em *Cem anos de solidão* (1967), um dos mais rememorados romances da literatura ocidental, García Márquez oferece muitos dos elementos que pretendemos explorar no presente artigo. A definição do espaço como a confluência de sistemas de ações associados a sistemas de objetos, tal como o concebe Santos (2006), busca reinaugurar o objeto analítico da geografia humana, reconstruindo a unicidade de conceitos tratados tradicionalmente de maneira separada, como meio técnico/ meio geográfico; técnica/ sujeito. O autor está preocupado “que esses instrumentos de análise apareçam como verdadeiros atores de um romance, vistos em sua própria história conjunta” (SANTOS, 2006, p. 12), o que nos remete de imediato à crítica de Latour (1994) à ontologia exclusivista da filosofia ocidental, e à sua proposição de uma reconstrução unificadora do objeto de estudo do cientista social. É certo que Santos não teve a oportunidade de conhecer a obra *Reagregando o Social* publicada originalmente após a morte do geógrafo brasileiro, em que Latour radicaliza tal proposição. No entanto, temos bastantes razões para crer que Santos faria contrapontos a tal radicalidade sugerida pela metodologia da teoria ator-rede (doravante ANT), visto que esta se propõe a uma descrição planificada, no sentido de prescindir de uma avaliação além da própria observação imediata das relações dos actantes, sem a presunção de se induzir até estruturas históricas hierárquicas que, porventura, sobredeterminem, as suas trajetórias (VANDENBERGHE, 2006). Santos diz que “em cada lugar, pois, o tempo atual se defronta com o tempo passado, cristalizado em formas” (SANTOS, 2006, p. 92). Além disso o autor ressalta que “as divisões anteriores do trabalho permitem rever as formas herdadas segundo uma lógica que as restabelece no momento mesmo de sua produção” (SANTOS, 2006, p. 92). Ao longo do nosso trabalho, esperamos deixar claras as contribuições construtivistas da ANT, não obstante recorreremos aos contrapontos antecipados por Santos, especialmente em suas obras *A natureza do espaço* (2006) e *Por uma outra globalização* (2012).

Aliás, a multiplicação dos objetos técnicos desde os últimos dois séculos e a proliferação dos fluxos por ela proporcionada, densifica

a atualidade dos fatos, comprime substancialmente a temporalidade e individualiza radicalmente as referências significativas, cujo paroxismo Augé (2005) denominou de “não lugar”, como forma característica do espaço da contemporaneidade. A transformação do lugar em não lugar, devido à proliferação de meios técnico-científico-informacinoais (SANTOS, 2006, p.156) será a discussão desenvolvida no presente artigo. Para a especificação da definição de lugar, e, por óbvio, para a diferenciação de lugar e não lugar, para nós será cara a noção de topofilia, denotada por Y-fu Tuan como o elo afetivo entre o indivíduo – ou o coletivo – com uma dada localidade, afeição que, como qualquer outra, demanda uma relação duradoura, cuja construção imaginária e material da localidade histórica e biograficamente é feita com *philia*, com amor, enfim (TUAN, 2011, p. 135).

Atentando para a co-constituição dos sujeitos e seus produtos técnicos, que, à imagem de um ciclo espiralado se transformam e se condicionam mutuamente, numa apreciação teórica trataremos do processo em que o lugar passa ao não lugar, a topofilia passa à hipertelia. Trataremos da ruína de Macondo.

Congruências e espaços entre Latour e Santos

Ao longo de sua carreira, Santos reviu, explicitamente, três vezes o conceito de espaço, sempre interessado em agregar a dimensão social, portanto dinâmica, à ideia maleficamente, a seu ver, enraizada em sua ciência de uma conotação estatizante: espaço como um palco, como uma *forma* e não como *formação* (SANTOS, 1977, p. 81). Esta sensibilidade fora a coluna vertebral para sua construção teórica, não obstante os produtos de sua reflexão tenham, naturalmente, se alterado, considerando o ambiente intelectual de sua produção.

Primeiramente, espaço fora concebido como um conjunto de fixos e fluxos, sendo os primeiros objetos que suportavam ou condicionavam os segundos, as ações, e estas “atravessam ou se instalam nos fixos, modificando a sua significação e seu valor” (SANTOS,

1978, apud SANTOS, 2006, p. 38). Num momento posterior, nitidamente em seu trabalho originalmente escrito em 1988 *Metamorfoses do espaço habitado* (SANTOS, 2011), o autor sugere a indissociabilidade entre forma e conteúdo, adaptando o hilemorfismo aristotélico no continuum forma-conteúdo, noção que se tornaria chave para sua obra¹.

Em sua terceira acepção, quando então Bruno Latour aparece em sua bibliografia, o espaço se transforma em um conjunto indissociável – persiste o espírito integrador, e porque não, construtivista – entre sistemas de objetos e sistemas de ações (SANTOS, 2006, p. 40 e ss.). Os objetos distinguem-se das coisas naturalmente dispostas, fundamentalmente, pela dotação de intencionalidade que lhe é inculcada pelo ator, considerando que o homem detém uma função inventiva de antecipação e invenção do uso (SANTOS, 2006, p.:24). O objeto é, portanto, um *meio*. A noção de sistema é invocada para explicitar a integração de diversos objetos, visto que são raros os objetos técnicos que operam de maneira isolada. Um telefone celular, por exemplo, implica a existência de torres, satélites, que não povoam o campo perceptivo do ator, mas que são indispensáveis para que a finalidade do objeto seja cumprida. Um telefone celular, no entanto, mesmo com todos os objetos que condicionam sua finalidade, não têm uma “vida própria”, uma existência independente, não é uma coisa-em-si, mas ele ganha uma existência real e valorativa com as ações que o integram, imerso num dado contexto simbólico (SANTOS, 2006, p. 61 e 173). A ação, dotada de prospecção e, portanto, especificamente humana, é decompontível em três tipos: o técnico, no qual a interação é caracterizada pelas exigências formais do objeto técnico; o formal, que compete à obediência a normas cristalizadas; e o simbólico,

1 “O espaço deve ser considerado como um conjunto indissociável de que participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, seja a sociedade em movimento” (SANTOS, 2011, p. 85).

que corresponde aos modelos gerais de significação². Assim como a ação “dá vida” ao sistema de objetos, estes também moldam aquela, de modo que se torna impossível a avaliação de um sem levar o outro em conta, os diferentes sistemas técnicos “formam uma situação e são uma existência num lugar dado” a partir do qual “as ações humanas se realizam” (SANTOS, 2006, p. 25). O espaço, perpassado por ambos os sistemas, não é, portanto, nem um dado simbólico, nem um povoado de objetos e coisas: é um híbrido.

Latour (1994) já havia elaborado dois de seus conceitos centrais em *Jamais fomos modernos*, na pretensão de reconhecer a agência de entes tidos como inertes pelas ontologias até então elaboradas no ocidente, tidos como meros prolongamentos da ação humana. A bifurcação radical entre a ciência dos não-humanos e a ciência dos humanos estaria representada pelo contexto britânico do século XVII, quando, de um lado, Robert Boyle desenvolvia seus experimentos físico-químicos e, de outro, Hobbes destrinchava a real natureza dos homens e dos estados (LATOUR, 1994, p. 21 e ss.). Assim como as ciências naturais passaram a desprezar o que há de político em sua prática científica, as ciências humanas ignoraram a atuação de não humanos na constituição do que etereamente passou a se chamar de “social”, seja em sua avaliação das relações de poder, da conformação das instituições ou, mais recentemente, na valoração de uma realidade simbólica purificada da dimensão material (LATOUR, 1994, p. 75; LATOUR, 2012, p. 147). Os entes não-humanos foram, por toda a tradição sociológica, tratados como *intermediários*, como objetos absolutamente dominados pela intenção humana e que, portanto, replicam com fidelidade a ação sem transformá-la, sendo absolutamente despiciendo numa análise sociológica. A sugestão conceitual é que

2 Esta decomposição, inspirada na tipologia proposta por Braun e Joerges da integração social do objeto técnico: “[...] un schéma analytique envisageant l’integration sociale de la technique concrète selon cinq dimension structurelles distinctes: celle de l’acteur, de l’action, et celles systémique, écologique et temporelle” (1992, p. 69-70). Não nos interessa as derivações analíticas destas dimensões estruturais, cabendo-nos tão somente a descrição do que Santos (2006) compreende por “sistema”, quando trata da ação.

eles sejam tratados como *mediadores* que são “atores dotados da capacidade de traduzir aquilo que eles transportam, de redefini-lo, de desdobrá-lo” (LATOUR, 1994, p. 80) e ainda como atores que “transportam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam” (LATOUR, 2012, p. 65). Os primeiros simplesmente *transportam* um significado, os segundos o *traduzem*, ativamente o modificam, portanto. Seria necessário, para uma efetiva reaproximação do real, que a sociologia descendesse das abstrações inventadas pela teoria – “símbolos”, “estruturas” etc. - e retornasse ao plano concreto das relações entre os atores, humanos e não-humanos.

Portanto, os atores descrevem trajetórias em conjunto e se definem exatamente na relação que estabelecem durante um período preciso de tempo: eles *são* nas relações, se moldam mutuamente, o que Latour denomina *associações*, e o novo papel do cientista social é interpretar e descrever essas relações tal como elas se dão (1994, p. 71), nisso consistindo a metodologia da ANT. Ora, a sociedade não existe enquanto instância independente da realidade – a não ser como criação dos teóricos do social -, mas ela constantemente se refaz como produto das associações: “A sociologia do social funciona bem quando se trata daquilo que já foi *agregado*, mas nem tanto quando o problema é reunir novamente os participantes naquilo que não é – *ainda* - um tipo de esfera social” (LATOUR, 2012, p. 31, grifos no original).

Uma proposição bastante próxima daquela antecipada por Santos (1977) em sua crítica aos estudos geográficos das formas (estado) em detrimento das formações (processo). As associações conferem um status ontológico de um mesmo patamar entre os atores, visto que a mais naturalizada relação de poder estabelecida na filosofia ocidental fora a díade hierárquica entre sujeito/objeto e seu correspondente macro sociedade/natureza³ (LATOUR, 2012: p.123). “As

3 “O que Sartre dizia dos humanos, que sua existência precede sua essência, é válido para todos os actantes, a elasticidade do ar, a sociedade, a matéria e a consciência” (LATOUR, 1994, p.85).

coisas têm vida própria”, disse o cigano Melquíades, “tudo é questão de despertar sua alma”. Todos os entes se tornam mediadores – o cientista e o microscópio, o geógrafo e os objetos técnicos – partícipes de um mesmo plano, o plano da concretude (VANDENBERGHE, 2006, p. 333). As associações são precisamente o híbrido tratado por Santos (2006).

Poderíamos problematizar se, ao propor uma avaliação dos espaços como um híbrido, o geógrafo brasileiro conseguiu realizá-la separando os sistemas de objetos dos sistemas de ação, ainda que tenha tomado o cuidado de reiteradamente sugerir sua indissociabilidade. O que Latour (2012) faz é justamente des-essencializar ambos e tratar unicamente das relações estabelecidas, e ao longo de seu *Reagregando o social*, frequentemente faz contrapontos à Sociologia Crítica muito por conta do papel que esta se outorga de “revelar” as “estruturas” que sobredeterminam as ações do cotidiano e pré-estabelecem as posições sociais que os sujeitos ocupam. Essa “visão panorâmica de Deus” (LATOUR, 2012, p. 203), deve, segundo sua proposta, ser substituída por uma perspectiva mais modesta – uma “perspectiva de formiga”, atenta à sua “paisagem plana”, para utilizarmos algumas de suas expressões – de modo que aquilo que as associações expressam é o que de fato é, em primeira e última instância.

No entanto, Santos (2006) complementa sua análise do espaço com dois conceitos, onde acreditamos residir a crítica antecipada à ANT, conforme referimos em nossa introdução, e que também nos auxiliará a compreender sua opção analítica de separar os dois sistemas. Existem dois tipos coetâneos de integração entre os híbridos que conformam um dado espaço. A *horizontalidade* é a integração vis-à-vis dos pontos – os híbridos – que conformam uma dada territorialidade numa dada atualidade. Aqui estão contidos os objetos técnicos, mas também as relações espontâneas, as produções localmente elaboradas e as contrafinalidades⁴. É na integração horizontal

4 O termo contrafinalidade foi inspirado na *Crítica da razão dialética* de Sartre (1962). Refere-se aos produtos, relações saberes, ações etc. que, conscientemente

que são estabelecidas as relações pessoais do tipo da *Gemeinschaft* weberiana, e, subvertendo o léxico de Durkheim, Santos (2006, p. 192) denomina o tipo de coesão estabelecida de *solidariedade orgânica*, típica do regional e do local. A *verticalidade* é relação entre uma dada localidade e outra parte distinta do globo, de modo que, não obstante a descontinuidade territorial, permanecem integrados funcionalmente. Os objetos técnicos que povoam a localidade são baseados em conhecimentos externos e os comandos – técnicos, financeiros etc. – são baseados alhures, o que Moles chamaria de teleação (1974 apud SANTOS, 2006, p.110). Esses objetos, bem como as ações por ele condicionadas, são homólogos – pois participam de uma mesma temporalidade e são marcados pela máxima instrumentalidade⁵ – de outros objetos e ações que podem estar em qualquer parte do globo. A esta natureza de coesão funcional sem a continuidade geográfica, o autor denominou *solidariedade organizacional* (SANTOS, 2006, p. 190-6). No atual momento histórico o conhecimento científico é o ordenador da integração do segundo recorte, regulamentando a organização administrativa dos comandos e povoando as localidades com objetos técnicos inovadores. Por isso o autor chama o sistema de objetos da contemporaneidade de “meio técnico-científico-informacional” (SANTOS, 2006, p. 156). A verticalidade implica uma relação de poder entre a(s) instância(s) de onde emana(m) os comandos e as localidades que se veem em relação com um sistema de objetos cujo propósito atende a interesses distantes dali (SANTOS, 2012: 24).

Torna-se claro que, apesar de compartilhar da preocupação de uma análise sincrética entre humanos e não humanos, Santos (2006)

ou não, formam focos de resistência a uma lógica instrumentalizadora (tética) englobante. A prática agroecológica é um recorrente exemplo. Acerca do conceito propriamente, consultar *Sartre et la raison dialectique*, de Alphonse De Waelhens, 1962.

5 O propósito instrumental é explícito, o que permitiu Simondon denominar os objetos técnicos concretos da contemporaneidade de hipertéticos (1958). Cf. especialmente com a primeira seção do segundo capítulo, intitulada *Hypertelia and self-conditioning in technical evolution*. Não confundamos os radicais gregos: em teleação, *tele* significa distância, em hipertelia, o sufixo advém de *telos*, finalidade.

não abre mão das relações de poder estabelecidas que porventura escapem aos atores em sua lida diária. A sugestão de uma teoria descendente, de descrições feitas desde uma perspectiva de formiga, parece não atrair o geógrafo brasileiro, para quem ao acadêmico também cabe desvelar os fluxos de poder, especialmente na era atual de dispersão das origens do comando e a realização dos seus efeitos em localidades muito bem discerníveis (CANDIOTTO, 2009, p.98; SANTOS, 2012, p. 17). Aliás, ao reconhecer o estatuto ativo dos objetos, inspirado pela contra revolução copernicana empreendida por Latour (1994, p. 75), o que se apreende das relações concretas são objetos heteronomamente informados – sua forma e sua finalidade são concebidas alhures - moldando as ações dos sujeitos numa dada horizontalidade. Se Latour (2012) denunciou a naturalização da relação de poder em que o sujeito apagou a importância do objeto ao longo de quase meio milênio, a geografia de Santos sugere que no meio técnico-científico-informacional ocorre uma inversão daquela antiga hierarquia, na qual os objetos tele-acionados reconfiguram as ações dos sujeitos.

Na próxima seção adentraremos a discussão acerca da passagem do lugar ao não lugar, nos termos de Marc Augé (2005). Para tanto, evocaremos as contribuições de Milton Santos (2006; 2012), acrescentando-lhe uma dimensão curiosamente preterida por ele: o elo afetivo.

Espaço, lugar e não lugar

Já no século XVIII, o filósofo culturalista alemão – talvez o primeiro – Johann Gottfried von Herder, para se contrapor ao imperialismo racionalista francês que vinha se consolidando no panorama intelectual europeu, evocou a importância do afeto para explicar o sentimento de pertença a uma nação alemã que, lembremos, ainda não havia se tornado Estado. Visto que os significados derivam de *loci* específicos, de percepções particulares dirigidas a partir de pontos de vistas particulares, enfim, visto que “cada cultura exprime à sua maneira um aspecto da humanidade” (CUCHE, 1999, p. 27), é

imprescindível que seja apreendida a dimensão emocional para se compreender os sentidos emprestados ao mundo:

As pessoas organizam sua experiência segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam consigo também a moralidade e as suas emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão. As pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado. [...] O ver também depende do ouvir, e, na sociologia do pensamento [...] a razão se entrelaça com o sentimento e está presa à imaginação (SAHLINS, 1997, p. 48).

Se o espaço, conforme vimos, é a associação de objetos e ações, como poderíamos definir o lugar?

“Lugar é uma pausa no movimento”, diz-nos Tuan, “a pausa permite que uma localidade se torne um centro de valor conhecido” (1983 p. 153). O lugar, como a cultura para Herder, é, anacronicamente dizendo, perspectivo, pois ele se constitui enquanto tal ao longo de um período razoável de tempo pela contínua dedicação de percepções a uma dada experiência, que historicamente conformam significados que correspondem a um sentimento de afeto por parte do sujeito. Compreendendo o corpo como base da experiência, logo, partindo do sentimento individual aos significados coletivos, Tuan define *percepção* tanto como “a resposta dos sentidos estímulos externos como a atividade proposital, na qual certos fenômenos são claramente registrados, enquanto outros retrocedem para a sombra ou são bloqueados” (TUAN, 2011, p. 18); *atitude* já apresenta uma dimensão cultural, pois é uma postura perante o mundo sensível segundo valores aprendidos⁶; *visão de mundo* é a experiência conceitualizada, a participação do indivíduo dos conceitos consagrados

6 “An attitude, then, is the collection of feelings (affects) and beliefs (cognitions) which predispose an individual to react in a certain way to the object of these affects” (Schiff: 1970, p. 7). É sobre o artigo de Myra Schiff que Tuan desenvolve seu conceito de atitude.

pelo coletivo no qual está inserido⁷: a floresta tem um significado mítico, por exemplo, existe um norte, um sul, direita, esquerda, topônimos etc.. *Topofilia* “é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico, difuso como conceito, vivido e concreto como experiência pessoal” (TUAN, 2011, p. 19).

É pelo entrelaçamento do sentimento com os sentidos que, segundo Tuan, as coletividades normalmente se colocam no centro de suas cartografias, que, na maior parte das vezes são também suas cosmo grafias. O etnocentrismo, nomenclatura adotada pelo geógrafo sino-estadunidense (TUAN, 2011, p. 56), define uma unidade de valor de referência, que é também simbólica, mas invariavelmente espacial, a partir da qual alteridades são significadas, eventos são explicados, narrativas são construídas e distâncias são medidas. Rosângela Tugny (2009) demonstrou como os maxakali, apesar de habitarem há gerações na região do Vale do Mucuri em Minas Gerais, onde então foram alocados pela Fundação Nacional do Índio, constroem suas cartografias, ainda hoje, como um caminho que os leva até as cercanias de Teixeira de Freitas, na Bahia, de onde foram retirados, e mesmo as lideranças mais jovens sabem denominar os rios e apontar os relevos desta região (TUGNY, 2009; p. XXII-XXXV). O etnocentrismo, cujos valores são historicamente construídos pelo grupo e afetivamente apropriados pelos indivíduos, é fundamentalmente relacional, pois assim como não existem margens sem leito, bordas sem núcleo, é impossível identificar um centro sem as extremidades. Se o espaço é permanentemente atualizado pela associação dos objetos com as ações, “um cruzamento de forças motrizes”, como diz Augé, citando Michel de Certeau (AUGÉ, 2005; p.,: 75), o lugar é a referência, demandando, pois, uma relação minimamente durável para que os indivíduos possam reconhecê-lo e reconhecerem-se cognitiva e afetivamente.

7 “O espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significação” (TUAN, 1983, p. 151).

Em muitos aspectos o raciocínio que envolve a topofilia encontra eco na antropologia do próximo de Marc Augé (2005) que, numa fórmula silogística simples, apresenta-nos um primeiro conceito de não lugar:

Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não lugar. A hipótese aqui defendida é a de que a supermodernidade é produtora de não lugares [...] (AUGÉ, 2005;p. 73).

Se a supermodernidade é produtora de não- lugares, resta-nos descobrir porque o autor emprestou este prefixo ao controverso radical.

O “super” deve-se a três figuras de excesso, particularmente viabilizadas pelo volume de informação que afluem no momento técnico-científico-informacional da contemporaneidade. Apesar de Augé (2005) tratar a questão técnica apenas como um fundo *chroma key* em sua análise das novas conotações do espaço, é importante, para o propósito que vimos demonstrando, que lembremos da imprescindibilidade material para a conformação do mesmo. As três figuras de excesso são:

- *superabundância factual*: a “aceleração” da história, o adensamento de eventos num mesmo recorte temporal. Não necessariamente hoje em dia acontecem “mais coisas importantes” do que em qualquer outro momento da história. Mas os acontecimentos são imediatamente informados através dos objetos técnicos, de qualquer parte do globo para qualquer parte do globo, ganhando, indiferenciadamente, importância histórica para os indivíduos que se informam. A história se torna acelerada porque o cotidiano se torna mais informado. Há alguns milênios, ao menos de forma intermitente, judeus e muçulmanos travam batalhas no médio oriente, mas as informações da guerra jamais chegavam à maior parte da população brasileira, pensemos há um século, ou menos. Na supermodernidade, imagens dos conflitos são facilmente acessadas, números de mortos e de feridos são simultaneamente atualizados e a emergência

de novos desdobramentos provoca a condolência do telespectador – não sejamos antiquados -,181

do internauta. Justapostas à carnificina no médio oriente, chegam informações sobre a carnificina na Ucrânia, sobre a fundação do banco dos BRICS, sobre o afundamento do navio na Itália, explicações sobre o potencial econômico do pré-sal, sobre a importância da economia de energia elétrica em casa para que não seque por completo a segunda represa do sistema Cantareira. Mas onde fica o sistema Cantareira?

-*superabundância espacial*: correlativo ao “encolhimento” do planeta, à diminuição da escala cartográfica, de modo que podemos identificar qualquer ponto do globo, e mais, deslocarmo-nos entre seus diferentes pontos com crescente facilidade e rapidez. O sistema Cantareira foi iniciado na década de 1960 com a construção de represas nas nascentes do rio Piracicaba (verbete *Sistema Cantareira*, in. Wikipedia). As localidades se tornam palavras, informações despidas de sua materialidade e sua vivência, informações acessadas, ao invés de sentidos construídos perceptualmente – seja ativa ou passivamente, conforme a definição dada por Tuan (2011). Ademais, as distâncias são encurtadas pelos objetos técnicos. Até quando será lembrado que o presidencial das eleições de 2014 Eduardo Campos deixou o Rio de Janeiro às 7h00min para chegar em Santos às 9h00min, tendo sofrido um terrível desastre na tentativa de pouso na pista de Guarujá? Quem se lembrará disso? Quem julgará que isso seja um evento relevante?

- *individualização das referências*: refere-se à produção individual de sentidos. Os indivíduos, a partir da miríade de informações que lhes são possibilitadas, tanto no tocante aos eventos históricos, quanto à cartografia, bem como quanto às novidades da astronomia, exercem as escolhas das quais seriam as mais relevantes e promovem suas próprias interpretações. Fazendo uma referência às duas figuras do excesso supracitadas, “nunca as histórias individuais foram tão explicitamente referidas pela história coletiva, mas nunca, também, os pontos de identificação coletiva foram tão flutuantes” (AUGÉ, 2005, p. 39).

Essas três figuras de excesso⁸ coincidem na contemporaneidade e justificam o prefixo “super” utilizado pelo antropólogo francês. Os indivíduos, transportados por automóveis, trens e aviões, devidamente informados via satélite sobre as paisagens que contemplam, contemplam, em verdade, os não lugares, que eventualmente possam ser lugares para outrem. Atentemos, todavia, que a relação destes indivíduos com os espaços que perpassam – idealmente ilustrada pelo viajante (AUGÉ, 2005, p.81) – é apenas *um* aspecto do não lugar que é composto tanto pela “relação que os indivíduos mantêm com esses espaços” quanto “pelos espaços constituídos em relação a certos fins (transporte, trânsito, comércio, lazer)” (AUGÉ, 2005, p.87). Percebemos que nessa passagem, Augé (2005) reconhece a indissociabilidade entre ação e objeto técnico na conformação dos espaços. É imprescindível a derivação desta constatação, seguindo as sugestões de Santos (2006), que retém de Latour (1994) a necessidade da avaliação dos híbridos, que os objetos técnicos transformam qualitativamente os espaços, e, portanto, transformam significativamente os lugares. Mas se por “lugar” compreendermos “uma pausa no movimento”, como um local experienciado e valorado, positivamente valorado, diga-se, a ponto de se criar *philia*, a ponto de se identificar um centro, a ponto de identificar-se em relação a *alter* e identificar o aqui em relação a alhures, a presença dos objetos técnicos que propiciam, no limite, tão-somente fluxos, não só transforma qualitativamente o lugar, mas modifica a própria “natureza do espaço”: transformam-no em não lugar.

Um exemplo, antes de vermos o que ocorreu a Macondo, talvez possa ilustrar essa transformação. Há gerações, no litoral norte do município de Aracruz, no Espírito Santo, indígenas da etnia tupiniquim utilizavam a Praia dos Hóspedes, que fica fora de sua terra oficialmente reconhecida, para a cata de mariscos e pescas, de modo

8 Preferimos não fazer repetidas referências bibliográficas na explanação dos três excessos por zelo à fluidez do texto. Saiba-se que, para acesso direto à perspectiva do autor, deve-se confrontar a nossa interpretação ora exposta com *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidades* pp. 31-40.

que todos os quatro caciques tupiniquim aprenderam a fazê-lo com seus pais e utilizavam o espaço, até há bem pouco, para ensinar as práticas a seus filhos. A Praia dos Hóspedes é um lugar para a etnia, invariavelmente representada nas cartografias como parte do seu território (ANAÍ, 2010, p. 144). Mas no ano de 2012 uma empresa de montagem industrial adquiriu o espaço para a construção e um terminal logístico portuário e ficou definido que a partir da concessão da Licença de Instalação não seria mais permitida a entrada de pessoas não autorizadas (CEPEMAR, 2012). Em inícios de 2014, a antiga restinga, de onde os indígenas recolham abricó e sementes artesanais, começou a ser suprimida, e a costa onde se podia praticar a pesca e o marisco e, o mais importante, eram repassados alguns dos ensinamentos práticos, se tornará um terminal industrial portuário (*Terminal portuário da IMETAME consegue Licença de Instalação (LI)*, Folha do Litoral, 21/12/2012). O que se terá é um lugar, conforme o é para a perspectiva tupiniquim, transformado por objetos informados por outrem – a verticalidade de Santos (2006): um conjunto de fixos, que darão suporte a uma profusão de fluxos⁹. Em lugar da sociedade orgânica que ora se reconhecia, construía historicamente e ensinava significados, envolvia-se emocionalmente, identificava-se, enfim, necessitará de placas explicativas, textos (AUGÉ, 2005, p.89), palavras que indicarão onde se está e o que deve ser feito em cada parte do novo espaço para que se cumpra a finalidade definida em algum outro ponto do globo¹⁰ – cumprimento de finalidade é a *raison d'être* da Praia dos Hóspedes doravante – e integrada, funcionalmente, com algum outro. Em nosso muito ilustrativo exemplo, a finalidade con-

9 Cf. O paradoxo aparente de rigidez e fluidez está em *A natureza do espaço*, (SANTOS, 2006, p. 167).

10 Augé se utiliza da noção de heterotropia de Foucault para ilustrar este descentramento: “Il y a également [...] des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de *contre-emplacements*, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels [...], des sortes des lieux qui sont *hors de tous les lieux*, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent j'en appelle, par opposition aux utopies, les *hétérotopies*” (FOUCAULT, 2004, p. 13).

siste em recepcionar peças mecânicas fabricadas na cidade, montar máquinas no pátio industrial, quando esta for de grande porte, e, por fim, enviar através de navios, o produto elaborado ou mesmo as peças brutas para alguma plataforma no além-mar (CEPEMAR, 2012).

Considerações finais

Era a história da família, escrita por Melquíades inclusive nos detalhes mais triviais, com cem anos de antecipação[...] Fascinado pela descoberta, Aureliano leu em voz alta, sem saltos, as encíclicas cantadas que o próprio Melquíades fizera Arcadio escutar o que, na realidade, eram as predições da sua execução, e encontrou anunciado o nascimento da mulher mais bela do mundo que estava subindo ao céu de corpo e alma, e conheceu a origem de dois gêmeos póstumos que renunciavam a decifrar os pergaminhos [...] Neste ponto, impaciente por conhecer a sua própria origem, Aureliano deu um salto. Então começou o vento, fraco, incipiente, cheio de vozes do passado, de murmúrios de gerânios antigos, de suspiros de desenganos anteriores às nostalgias mais persistentes. Não o percebeu porque naquele momento estava descobrindo os primeiros indícios do seu ser [...] Macondo já era um pavoroso rodaminho de poeira e escombros, centrifugado pela cólera do furacão bíblico, quando Aureliano pulou onze páginas para não perder tempo com fatos conhecidos demais e começou a decifrar o instante que estava vivendo, decifrando-o à medida que o vivia [...] Entretanto, antes de chegar ao verso final já tinha compreendido que não sairia nunca daquele quarto, pois estava previsto que a cidade dos espelhos (ou das miragens) seria arrasada pelo vento e desterrada da memória dos homens (MÁRQUEZ, 1967, p. 218).

A extinção de Macondo fora prevista por Melquíades, o cigano que eventualmente passava pela aldeia trazendo as novidades de outras partes do mundo, que, aliás, só eram conhecidas pelos aldeões através

das palavras. Melquíades não ordenara suas encíclicas premonitórias “no tempo convencional dos homens”, mas concentrava tudo, desde a fundação de Macondo até a sua destruição, “de modo que todos coexistiam num mesmo instante”. Ao longo de cem anos – contagem objetiva de tempo – a temporalidade – percepção subjetiva – alterou-se sensivelmente, num impressionante adensamento dos eventos e na multiplicação de solidões, visto que cada membro da estirpe Buendía enclausurou-se num universo próprio, marcado por suas manias, suas magias, seus propósitos e porque não: por suas particularíssimas referências. A mudez de Maurício Babilônia por conta das borboletas amarelas que lhe escapavam da boca, o eterno jogo de xadrez chinês de Amaranta e Rebeca, que comia terra e carregava por toda parte os ossos do pai num saco.

A ruína de Macondo deve-se à combinação das três figuras de excesso da supermodernidade. A imagem do rodamoinho de poeira e escombros remete-nos mesmo a esses excessos. Não obstante os não lugares não sejam um rodamoinho – ao contrário, são espaços hipertélicos perfeitamente organizados e sinalizados -, o vento que corresponde à pressa de Aureliano em terminar as encíclicas, e, ao fazê-lo, responde à própria profecia, faz sucumbir o *lugar* da família Buendía, capaz – e isso é o mais representativo – de desterrá-lo da “memória dos homens”. Sem memória, sem história, sem identidade, Macondo é um arquétipo do processo de transformação qualitativa do espaço a que nos referimos acima, em que o lugar passa a ser *um* não lugar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANAÍ. (2010), Estudo etnoambiental: Terra Indígena Tupiniquim e Terra Indígena Comboios, vol. I, Salvador: ANAÍ.

AGUÉ, Marc. (2005), Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus.

CANDIOTTO, Luciano. (2009), A materialização do Circuito Italiano de Turismo Rural (CITUR), Colombo-PR: verticalidades, horizontalidades e

intencionalidades. *Investigaciones Geográficas*, Boletín del Instituto de Geografía, n 69, pp. 96-112.

CEPEMAR. (2012), Estudo de Impacto Ambiental do Terminal Industrial IMETAME, vol I, Vitória.

CUCHE, Denny. (1999), *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EdUSC.

FOLHA DO LITORAL, Terminal portuário da IMETAME consegue Licença de Instalação(LI), 21 de dezembro de 2012, p.3.

FOUCAULT, Michel. (2004), Des espaces autres, *Empan*, v. 2, no54, p. 12-19.

LATOUR, Bruno. (1994), *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

_____. (2012), *Reagregando o social*. Salvador: EdUFBA.

MÁRQUEZ, Gabriel García. (1967) *Cem anos de solidão*. Rio de Janeiro: Record.

SAHLINS, Marshal. (1997), O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, vol 3, nº 1, pp. 41-73.

SANTOS, Milton. (1977), *Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método*. Boletim Paulista de Geografia, São Paulo: AGB.

_____. (2006), *A natureza do espaço*. São Paulo: Edusp.

_____. (2011), *Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos e teóricos e metodológicos da geografia*. São Paulo: EdUSP.

_____. (2012), *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.

SARTRE, Jean-Paul. (1962), *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.

SCHIFF, Myra. (1970) Some theoretical aspects of attitudes and perception. *Natural Hazard Research*, nº15.

TUAN, Y-fu. (1983), *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL.

_____. (2011) *Topofilia: um estudo da percepção*. Loderina: EdUEL.

VANDENBERGHE, Frédéric. (2006), *Construção e crítica na nova sociologia francesa*. In: *Sociedade e Estado*, Brasília, v.21, n.2, p.315-366, mai/ago.

Sistema casa-lote: discursos acerca da propriedade da terra em um assentamento rural

Manuela Souza Siqueira Cordeiro*

RESUMO

O objetivo do artigo é analisar de que forma convivem dois discursos que organizam a permanência na terra da família assentada, tendo como chave analítica o que denomino sistema casa-lote. O primeiro deles é ligado à construção abstrata da família assentada presente nas leis, inclusive no título de domínio definitivo, o que denomino “discurso legal”. O segundo está ligado ao gerenciamento dos bens da família (terra da reforma agrária, casas, outras terras, pequenos comércios) que conformam a realidade daquelas que foram assentadas e já possuem um tempo de trabalho na terra, chamado de “discurso moral”. A pesquisa foi realizada no assentamento Novo Horizonte, localizado no município de Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Propriedade e posse da terra, sistema casa-lote, assentamentos rurais.

* Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ), mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais de Agricultura, Desenvolvimento e Sociedade (CPDA/UFRJ) e graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF). Atualmente é professora do Instituto de Antropologia (INAN) da Universidade Federal de Roraima (UFRR).

ABSTRACT**HOUSEHOLD-LOT SYSTEMS: DISCOURSES ON LAND PROPERTY IN A RURAL SETTLEMENT**

The aim of this paper is to examine how two discourses organize the life of those who stay in the land of the settlement, using the analytical key, that I call household-lot system. The first discourse is connected to the abstract construction of the settler family present in laws, including the acquisition of the definitive domain title, which is called “legal discourse”. There is another discourse linked to the management of family assets (agrarian reform land, household, other lands, small businesses) that make up the reality of these families that were settled and already have a working time in these lands, so forth called “moral discourse”. The observation conducted about land ownership has its universe the Novo Horizonte settlement, located in the city of Campos dos Goytacazes in Rio de Janeiro.

Keywords: Land property and ownership, household-lot system, rural settlements.

Introdução

Este artigo se propõe a analisar discursos acerca da propriedade da terra em um assentamento rural, tendo em vista o tempo de permanência da família no lote e no trabalho, ao qual faço referência como o discurso “moral”; além do recebimento e uso do título de domínio definitivo da terra, que denomino como discurso “legal”. Peirano (2009) afirma que precisamos de documentos que atestem quem somos no mundo moderno, não sendo suficiente apenas afirmarmos nossa condição. Isto também é válido para a relação com a terra, uma vez que a família assentada não consegue simplesmente afirmar que possui uma relação de propriedade perante o Estado e seus organismos de financiamento rural, por exemplo, sem a documentação comprobatória. Assim, compreendo o título de domínio definitivo¹ como uma es-

1 O processo de titulação definitiva consiste na entrega dos documentos que atestem a propriedade do lote, quando o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) passa a não ser mais o guardião deste que está em regime de concessão de uso à família assentada. Ao criar um projeto de assentamento, o INCRA concede a cessão

pécie de certidão para comprovação do vínculo de uma determinada família com a terra e, desse modo obter acesso a políticas públicas. No ínterim entre a ocupação da terra e o recebimento do título de domínio definitivo não há necessariamente uma falta de eficácia relacionada à posse da terra, uma vez que esta é apoiada pela família na justificativa de posse pelos anos de trabalho no lote.

Borges (2010) afirma que as pessoas que demandam benefícios públicos necessitam moldar essas reivindicações que, por definição, estão em constante transformação para que se enquadrem nos escaninhos estatais. As famílias que são demandantes de uma porção de terra de Reforma Agrária são constantemente indagadas a respeito de seu interesse de possuir uma terra e da continuidade do interesse de produzir nela. Há um rigoroso processo de seleção para que seja permitida a participação das famílias no registro de acesso à terra, um intenso período de fiscalização do uso da terra pelo agente estatal e, posteriormente, a necessidade do pagamento pela terra para que sejam efetivamente considerados proprietários. O que torna possível e legítima essa fiscalização no contexto aqui analisado são os documentos relacionados à posse da terra no assentamento.

A política de Reforma Agrária alude a uma determinada concepção de família², sendo a mesma responsabilizada pelo gerenciamento produtivo do lote a partir da realização de atividades agrícolas, principalmente pelos membros familiares. Especificamente sobre as práticas de herança após a morte do titular da terra, a legislação impede o fracionamento do lote, de acordo com limites impostos pelo Estado³. No entanto, muitas estratégias realizadas pela família não

de uso à família. Este é um termo inegociável até dez anos a partir da emissão deste contrato. O título definitivo só pode ser emitido três anos após a matrícula definitiva no órgão federal responsável pelo assentamento. Outra condição é a existência de infraestrutura básica (estrada, sistemas de abastecimento de água, açude, etc.).

2 O uso do termo família, neste artigo, é abrangente, fazendo referência ao núcleo conjugal titular da terra em Novo Horizonte, bem como seus filhos e posteriores novas unidades domésticas formadas pelos mesmos.

3 Para Durkheim (1983), o Estado não é apenas um aparelho administrativo, mas um lócus onde são construídas representações. Dessa forma, este tem uma finalidade prática e não especulativa.

estão de acordo com os limites legais impostos para o gerenciamento e a disposição dos usos relacionados à terra – a autoridade do lote é eminentemente masculina; pode não haver o desejo de continuidade dos jovens no trabalho do lote familiar e o seu uso para outros fins; bem como a posse da terra, muitas vezes, acaba sendo dividida entre os membros familiares por meio do uso condominial. A observação dos discursos acerca da propriedade da terra tem como universo de pesquisa o assentamento Novo Horizonte, localizado no município de Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro. O assentamento se originou do processo de falência da usina homônima.

Além do discurso “legal”, estabelecido por meio dos atestados comprobatórios referentes da política de Reforma Agrária, há outro código subjacente que independe da expedição de um documento oficial para efetuar transações com os outros trabalhadores vizinhos, identificado anteriormente como “moral”. Assim, o processo de identificação estatal acontece de forma paralela ao reconhecimento social já existente entre os ex-trabalhadores da usina para a realização de troca de insumos, compra de animais, entre outros, a partir da formação, ao longo do tempo, de um fundo de reputação comum (cf. BAILEY, 1971). Portanto, há um tempo de trabalho empregado na terra que é considerado desde o período de trabalho na usina até quando se inicia o processo de documentação da propriedade da terra como parte do assentamento. Ademais, os antigos funcionários da usina também tiveram a possibilidade de possuir, junto com a terra de reforma agrária, uma casa localizada no antigo bairro operário que também fez parte do espólio do empreendimento falido. O que denomino como sistema casa-lote está ligado ao discurso “moral” que organiza o gerenciamento dos bens da família. Para o caso aqui analisado, leva-se em conta a interação entre a terra da reforma agrária, casas, outras terras, pequenos comércios a partir das quais as famílias constroem estratégias de gerenciamento das oportunidades dos membros familiares.

Na primeira seção do artigo, discuto a respeito da concepção da família rural na legislação sobre os assentamentos, isto é, o “discurso

legal”, observando como é construída a necessidade do uso de documentação comprobatória do vínculo com a terra, utilizando principalmente a noção de “espírito de família” (BOURDIEU, 1996). Posteriormente, exponho como é gerenciada a terra no âmbito familiar, apresentando três casos de famílias de forma a observar as orientações práticas diante dos requisitos legais a que estão submetidas, aprofundando o contexto de pesquisa a partir do qual foi proposta essa análise, bem como o emprego do sistema casa-lote. Por fim, será relatado o momento de recebimento de 19 títulos de domínio definitivo no assentamento Novo Horizonte, de forma a compreender tanto o evento do recebimento quanto as orientações estatais sobre as disposições das famílias em relação ao uso destes.

Discurso “legal”: o “espírito de família” na reforma agrária

O discurso “legal” está intimamente ligado a uma concepção de família que cabe de maneira idealizada nas políticas públicas de acesso à terra. Nesse sentido, aproximamo-nos de um determinado “espírito de família” (cf. BOURDIEU, 1996), na medida em que a política pública de reforma agrária designa e privilegia uma determinada configuração de relações sociais. Tal como salienta o autor: “[...] concebe-se a família como uma realidade que transcende seus membros, uma personagem transpessoal dotada de vida e de um espírito coletivos e de uma visão específica do mundo” (BOURDIEU, 1996, p. 124). Pode-se dizer que a legislação de reforma agrária perpetua a ideia de uma família que é concebida como agente coletivo e coeso. A legislação referente à realização da sucessão, refere-se à categoria “unidade familiar” e não individualmente ao titular da terra. A unidade familiar é considerada referência para os fins de exploração agrícola do lote e responsabilizada pelo descumprimento das cláusulas estabelecidas, seja para a sucessão ou para a transferência definitiva do título de domínio de terra. Dessa forma, verifica-se a necessidade implantada pela política pública de que a família pense de maneira coletiva, com desdobramentos coesos a respeito do gerenciamento da terra de Reforma Agrária.

A inscrição para ser beneficiário da Reforma Agrária pressupõe a satisfação de alguns critérios no momento de seleção, bem como para a permanência da família na terra. A respeito do formulário para a inscrição no programa de Reforma Agrária, este possui campos distintos para as informações para a mulher candidata e para o homem candidato. No entanto, as informações a serem preenchidas são iguais para ambos, tais como estado civil, escolaridade, profissão, tempo de trabalho em atividades rurais, renda mensal, posse de imóvel rural com área superior a um módulo rural, antecedentes criminais, aposentadoria, entre outros. Posteriormente, são solicitadas informações sobre os outros membros familiares, se houver. Anteriormente, a referência à expedição do título de domínio definitivo era feita em relação ao(s) outorgado(s), ou seja, o titular da terra, quase todas as vezes representado pelo pai de família.

Satisfeitos os critérios de seleção da família beneficiária, a legislação prevê dois tipos de documentação que atestem, respectivamente, a posse e a propriedade da terra. Em primeiro lugar, a família assentada recebe um Contrato de Concessão de Uso (CCU) da área, quando da homologação dos beneficiários do projeto de reforma agrária em questão. Esse contrato será firmado por um prazo de cinco anos, prorrogável por igual período. O Título de Domínio (TD) só será transferido à família assentada, quando transcorridos pelo menos cinco anos após a vigência do CCU, se as parcelas de terras já estiverem sido marcadas e georreferenciadas com a confecção de uma planta, um memorial (IN 30/INCRA). Ademais, há um prazo de inalienabilidade da parcela de terra por um prazo de 10 anos, contados a partir da emissão do CCU. No caso do assentamento Novo Horizonte, esse período de tempo já foi contemplado, sendo possível legalmente a venda do imóvel, caso esteja devidamente registrado em cartório, além de também terem sido quitadas as parcelas do pagamento da terra.

Vale ressaltar que tanto o CCU quanto o TD serão outorgados ao casal, seja em situação de união estável ou de casamento propriamente dito. No caso de falecimento do cônjuge ou companheiro, o título

será outorgado somente ao homem ou à mulher. No entanto, se o casamento ou a união estável forem dissolvidos, a legislação prevê a outorga do TD à mulher, se ainda não tiver sido emitido “ou, se inexistente, a partir da data da emissão do Título outorgado ou do registro do mesmo, conforme o disposto em cláusula resolutiva constante do documento, à época” (art. 4, IN 30 INCRA).

As decisões referentes ao lote de Reforma Agrária devem ser tomadas, de acordo com os procedimentos legais, em comum acordo com a família, no entanto, as responsabilidades recaem, principalmente, sobre o casal que é titular da terra. Portanto, pode ser visto, na prática, que cabe geralmente ao homem a posição de outorgado na maioria dos casos, bem como a posição de decisão dos arranjos familiares para a permanência na terra, seja o titular ou mesmo seus filhos homens, conforme será desenvolvido a seguir.

Sistema casa-lote em Novo Horizonte

Em Novo Horizonte, é possível verificar a interação entre os usos da terra que foi concedida por meio da política de reforma agrária e da casa no antigo bairro operário que permaneceu como propriedade da família assentada. Deve ser salientado que isso ocorre especificamente na região do Rio Preto desse assentamento, onde estavam localizadas não apenas as plantações de cana-de-açúcar, também o complexo fabril da usina⁴. Defino o sistema casa-lote⁵ como a complexa interação das casas, das terras e de seus diferentes usos realizados pela família – sejam residenciais, produtivos ou mesmo diferentes combinações para diferentes familiares. Dessa maneira, outras terras que compõem esse sistema casa-lote, além daquelas ligadas à políti-

4 As fazendas Baiano e Novo Horizonte compõem a região do Rio Preto do assentamento, sendo que Baiano é mais afastada do centro da localidade.

5 Nesse sentido, aproxima-se da etnografia realizada por Marcelin (1996), na medida em que a linguagem da “configuração das casas” é um recurso para analisar o sistema de sentidos conformados, tanto no nível simbólico quanto sociológico entre os negros no Recôncavo Baiano.

ca de reforma agrária, são as “terras de herança” que as famílias podem ter a propriedade, algumas terras compradas anteriormente, bem como as terras conquistadas no assentamento Santo Amaro⁶, criado em 2004, na mesma região. Outras casas também fazem parte desse sistema, já que a Prefeitura de Campos construiu cerca de oitenta unidades residenciais nesta região específica do assentamento.

Esse sistema combinado com a interação entre as oportunidades de trabalho no lote, a aposentadoria e a combinação de emprego no meio rural e no meio urbano permitem um circuito de reciprocidade e interação dos membros familiares. A possibilidade de permanência nas antigas casas da usina levou a uma configuração espacial diferente daquela encontrada em alguns assentamentos e, muitas vezes, uma dissociação dos espaços produtivo e residencial, pelo menos para uma das unidades domésticas que coabitam o sistema casa-lote. Essa dissociação se dá principalmente pela vontade da proximidade ao centro da localidade, o que permite acesso ao centro do município de Campos, bem como a serviços básicos, como educação, posto médico, mercados, entre outros. Assim, o sistema casa-lote permite uma interação diversificada, distinta do modelo de família rural preconizado pelo Estado em seus instrumentos legais – dentre estes, o título de domínio definitivo. Essa construção analítica pensada para a realidade social de Novo Horizonte tem como objetivo compreender o uso desses espaços de maneira a estabelecer os espaços produtivos, residenciais e o centro de decisão moral da família (seja o titular ou o sucessor).

Passarei à descrição de três casos de família para a discussão dos usos e das apropriações da terra. A partir destes, demonstrarei como organizam a configuração familiar a partir da Reforma Agrária.

6 Este assentamento é fruto da desapropriação de outras terras também de propriedade da antiga usina Novo Horizonte e configurou-se em uma segunda oportunidade para possuir terra na região.

Dimensão geracional e organização dos bens entre filhos e filhas

Wanderley morava com a sua única filha solteira, Michele, na antiga casa da usina. Ele teve quatro filhos, mas o mais velho deles, que se chamava Abelardo e havia construído o açougue da família, veio a falecer. Wanderley estava aposentado e Michele desempregada, sendo que ela estuda na localidade de Santa Cruz. O outro filho do Wanderley, Ricardo, morava com sua esposa em uma das casinhas⁷ que foram construídas pela prefeitura de Campos. Este filho ajudava o pai no trabalho do açougue da família, que hoje está em menor atividade do que na época em que Abelardo era vivo. A terra da família é localizada um pouco distante da usina, sendo que não há uma casa construída na terra e Wanderley se desloca diariamente para lá onde trabalha sozinho. A produção estava voltada para o consumo da família, mas antes Wanderley plantava, principalmente, cana e aipim que eram destinados à comercialização. Wanderley foi aposentado por tempo de trabalho pela usina, porém valoriza a possibilidade de trabalhar “para a sua família”, sem imposições de horários e cumprimento de deveres ligados a uma relação de trabalho.

Na casa ao lado mora uma de suas filhas, Andréa, que é casada e tem dois filhos, um de 10 e outra de 15 anos. Wanderley dividiu o terreno da casa onde morava, à época da usina, para que o seu genro construísse a casa na localidade próxima à usina Santa Cruz, uma das únicas ainda em funcionamento na região norte-fluminense. Para o caso dessa família, a terra acessada pela política de Reforma Agrária tem apenas o uso produtivo, uma vez que nenhum dos filhos demandou morar naquele espaço. O filho Ricardo combinava o trabalho no açougue com a realização de outras atividades esporádicas, seja na cidade ou nas fazendas vizinhas. Dessa forma, foi mais interessante para Ricardo pedir uma casa localizada na área central da usina, para

7 Cerca de oitenta casas foram construídas pela Prefeitura de Campos na década de 1990 quando uma avassaladora enchente acometeu Rio Preto.

que o deslocamento fosse mais fácil. O terreno onde estava localizada a casa na vila operária de usina, que também é considerada de posse da família, foi suficiente para construir uma outra residência para a filha que se casou, permanecendo somente a filha solteira na moradia principal, juntamente com o pai, titular da terra. Wanderley participou dos projetos iniciais de cultivo no assentamento, mas se frustrou com a falta de canais de escoamento para a produção do lote na região, voltando a sua atividade para o consumo da família, que juntamente com a aposentadoria garante estabilidade para ele e sua filha solteira.

Nesse caso, vemos uma organização do sistema casa-lote, no qual o espaço de residência do titular da terra em Novo Horizonte foi dividido a partir do casamento da filha. O estabelecimento econômico do qual advinha a renda complementar era responsabilidade compartilhada do filho mais velho com o chefe de família. A partir da morte do irmão, o outro filho do seu Wanderley assume o açougue, bem como a produção da terra da família. Assim, o filho considerado para assumir o controle do centro moral de decisão familiar foi o filho homem que passou, de acordo com o pai, posteriormente, a organizar os usos produtivos e residenciais da terra e da casa da família, ou seja, a condução do sistema casa-lote.

O assentamento Santo Amaro: nova oportunidade de possuir terra

A família de Flávia e Diogo é um exemplo no qual fica clara a necessidade de estabelecimento em uma nova residência para o núcleo conjugal recém-formado, morando em um primeiro momento na terra da família do marido na fazenda Baiano. O pai de Diogo, seu Geraldo, titular de terra em Baiano⁸, construiu uma casa no lote da família depois do casamento do filho. Seu Geraldo e a sua segunda espo-

8 As fazendas Baiano e Novo Horizonte compõem a região do rio Preto do assentamento, sendo que Baiano é mais afastada do centro da localidade.

sa moravam à época em uma casa na região central da usina, tendo a possibilidade de construir uma casa para o filho recém-casado no lote de Reforma Agrária. No momento em que houve a oportunidade de possuírem uma terra própria, a partir do início do assentamento Santo Amaro, Diogo e Flávia mudam com os filhos para a barraca na tentativa de ter algo de posse de sua família. Quando eles manifestaram a vontade de possuir uma terra própria, venderam a casa no lote na antiga fazenda Baiano, no lote da família, para um “conhecido” e vieram morar em uma casa vizinha a do seu Geraldo na antiga região central da usina. Geraldo possui apenas dois filhos, um deles é o Diogo, e a outra filha, que é casada, mudou-se para Campos assim que formou a sua própria família. Sobre o processo de acampamento e a possibilidade concreta de possuir uma terra para morar e trabalhar, Flávia relembra:

Ficamos no barraco um tempão. Ele ficava de dia e eu ficava de noite, as crianças eram mais pequenas né? Eles até ficavam lá de baixo da barraca com a gente. Acho que valeu a pena. A gente antes não tinha como plantar nada, agora tem como plantar, né? Se a gente mora na terra dos outros, não tem como considerar que é da gente, de uma hora pra outra tem que sair, né? Como a gente morava lá na casa do meu sogro e teve que sair. Agora estando no que é da gente, a gente planta, colhe, faz o que quer.

Posteriormente, Geraldo passou a morar em uma casa na região central da antiga usina, já que teve problemas de saúde que o impediram de continuar trabalhando na terra e é importante que ele esteja em um lugar onde possa ser atendido ou removido, em caso de emergência de saúde. Portanto, na sua terra está morando apenas um rapaz que não é assentado, para o qual venderam somente a casa, sendo que ele não usa o espaço produtivo do lote e nem seu Geraldo. Neste caso, a casa na usina pode ser considerada como aquela de referência para a família de Geraldo. Sua esposa, dona Maria das Graças, está pensando em vender o lote para ajudar no tratamento de seu marido, uma vez que Diogo, que a princípio desejava permane-

cer na terra, ou seja, seria o “sucessor” no gerenciamento do lote, já conseguiu outra terra. Ela disse que permaneceria com o lote para produzir ainda que com a ajuda de terceiros, se a terra estivesse localizada numa região mais próxima à região central de Rio Preto, o que possibilitaria cuidar do marido ao mesmo tempo.

A terra da família seria ocupada pelo filho mais velho, no entanto, o processo de sucessão foi postergado por decisão do pai, que escolheu não ceder, em um primeiro momento, o controle moral do sistema casa-lote ao filho. Portanto, o assentamento Santo Amaro, cujas terras foram desapropriadas em 2004, representou uma segunda oportunidade de possuir terras na região para os filhos que não são sucessores ou mesmo aqueles que vivem processo de postergação da sucessão, como é o caso de Diogo.

“Terras de herança” e terras do assentamento

Existem também casos de família que anteriormente já possuíam “terras de herança” na região. Um desses casos é o da família do seu Aluisio, que possuía uma propriedade de 12 hectares em Rio Preto. A sua família morava na localidade de São João, mas se deslocaram para a localidade que hoje faz parte do assentamento Novo Horizonte. Após o segundo casamento, o seu pai se casou novamente e comprou uma casa no município de Campos dos Goytacazes:

Aí depois que ele [o pai] morreu, nós pegamos a herança daqui, eu e três irmãos, aí dividiu deu três alqueires pra cada um. Meu irmão foi pro Rio, ele me deu as terras dele pra eu ficar trabalhando. Ele não vendeu, deu pra eu trabalhar, ficar fazendo lavoura. O marido da minha irmã é implicante pra caramba. Aí passou uns tempos, eu falei com meu cunhado se ele quisesse vender as terras dele que eu comprava. Naquela época, eu tinha dinheiro da cana da usina. (...) Aí meu cunhado estava zerado e perguntei se queria vender as terras. Ele disse que queria 8000 nas terras. Na época, eu tinha um amigo meu, aí fui, conversei

com ele se garantia os outros 4000, porque eu só tinha 4000, pra apanhar as terras e eu pagando com cana. Aí ele garantiu. (...) Mas quando foi pra passar as terras, ele [cunhado] quase morreu. Só que eu comprei só um alqueire e meio do meu cunhado. Eu tenho as escrituras. Aí eu tô nas minhas terras lá e a minha irmã tá morando na usina, na casa que a reforma deu na época, né?

É relevante notar o tratamento diferente dispensado ao irmão e ao cunhado na família apresentada. O irmão cede para aquele que considerado como o “sucessor agrícola” na família as terras que seriam de sua posse, enquanto as terras da irmã são alvo de atritos com o cunhado que reivindica a posse, uma vez que as mulheres não são consideradas herdeiras legítimas da “terra de trabalho”. Após uma negociação familiar, a questão foi resolvida com a compra de metade das terras que pertencem à irmã.

O inventário da família foi encaminhado pelo marido da outra irmã do primeiro casamento do pai. Por meio de uma negociação familiar foi alcançado um consenso, com a divisão das pequenas propriedades, sejam aquelas da cidade ou mesmo as propriedades de terra:

O marido da minha outra irmã pegou as heranças do meu pai, correu com tudo, com o inventário. E perguntou a todos os irmãos: “Você quer mudar ou quer ficar mesmo onde está?”. Tem mais duas propriedades. São oito irmãos. Quatro ficaram aqui. Aí tem a minha irmã que morava na usina, outro que morava em Campos, mas tem uma propriedade agora perto de Santo Amaro aqui e tem outra que mora em Campos, da casa da herança do meu pai, esses do segundo matrimônio. E as terras dessa caçula que mora em Campos ela vendeu pra um senhor daqui mesmo.

Dessa forma, Aluisio não pôde ser qualificado enquanto beneficiário de terras do processo de Reforma Agrária do Novo Horizonte, uma vez que já possuía um lote de terra. No entanto, dois de seus dez filhos foram trabalhadores da usina e reivindicaram terra à época da

desapropriação. Antes mesmo do processo de Reforma Agrária, quatro filhos, nestes inclusos os dois mencionados, pediram para construir uma casa em sua propriedade. Como o processo de desapropriação do Novo Horizonte promoveu a oportunidade de escolher a terra que seria posteriormente marcada de forma oficial pelo INCRA, os filhos em questão demandaram por terras vizinhas à propriedade de herança de sua família. Dessa maneira, puderam permanecer na casa que era localizada na propriedade de seu pai, além de ter o espaço produtivo contíguo necessário para a geração de renda autônoma para a seu grupo doméstico.

Esse foi um caso em que se pôde aumentar o acesso à terra da família em questão, formando um patrimônio territorial fisicamente único da família. No entanto, apenas um filho e um genro de Aluisio utilizam a terra também como espaço produtivo, aqueles que demandaram a terra da Reforma Agrária, sendo as suas produções diversificadas - abóbora, milho, árvores frutíferas, cana, eucalipto e produção leiteira. Os outros membros familiares, principalmente, as filhas, utilizam os lotes como espaço residencial.

O momento do recebimento do título definitivo

Tive a oportunidade de acompanhar a entrega dos títulos definitivos a 19 famílias assentadas na antiga fazenda Aleluia, mas que contemplavam também assentados de todas as outras fazendas, atuais subdivisões do assentamento Novo Horizonte. É relevante remeter a este momento, já que marca a passagem das famílias assentadas em direção ao primeiro passo para que tenham definitivamente a propriedade da terra que ocuparam há mais de 20 anos e em que trabalharam por pelo menos duas gerações. Procurei observar como este momento era construído pelo agente estatal (INCRA) e de que forma era recebido pelos beneficiários da Reforma Agrária.

O momento da entrega propriamente dito foi um pouco atrasado para os assentados, devido à chegada dos técnicos do INCRA encarregados de realizar o procedimento. Estavam à espera do momento da entrega dos títulos cerca de 20 assentados, com os

seus familiares. Não houve nenhum cerimonial que correspondesse àquele momento específico. Os poucos índices (cf. PEIRCE, 1955) de que se tratava de uma situação extraordinária era a reunião de todos no galpão, ao redor de uma mesa com uma toalha branca onde se sentavam as testemunhas escolhidas ali mesmo, a partir de quem se voluntariou e aqueles que iriam assinar o recebimento do título definitivo de propriedade da terra. Houve brevemente uma apresentação sobre o recebimento do título, a planta e o memorial de sua propriedade pelo INCRA, sanando algumas dúvidas que eram apresentadas naquele momento. “Título é papel moeda. Se mexer muito começa a sair real daí”, enfatizou um dos técnicos do INCRA sobre o valor do documento e o cuidado ao conservá-lo. Na medida em que os titulares da terra e seus cônjuges receberam os documentos, os técnicos do INCRA explicitavam algumas outras dúvidas que ainda restavam e marcavam os procedimentos técnicos necessários.

Outro índice que marcou este momento foi a necessidade do cumprimento de algumas exigências para que a posse definitiva fosse realizada. A outorga do título definitivo da terra só pode ser concedida mediante a assinatura tanto do titular quanto do seu cônjuge, sendo somente feita ao homem ou mulher na ausência de cônjuge ou companheiro(a) (em caso de união estável). Quando do recebimento do título⁹, o outorgado recebe uma cópia da planta e do memorial descritivo de seu lote de terra (NE 29/INCRA). A partir do recebimento do título de domínio, este deverá ser registrado em cartório de imóveis. Mas somente após a quitação de todas as prestações anuais relativas ao imóvel, o INCRA emitirá uma certidão de quitação para ser anexada ao título de domínio definitivo e a família poder aliená-lo. Essas parcelas são anuais, para o caso de Novo Horizonte, a di-

9 Ao estudar a concepção de propriedade de terra para os assentados, Elias (2003) identifica que a outorga do título de domínio definitivo é visto como um importante passo dado pelos assentados, na medida em que o consagra efetivamente como donos da terra, o que é caro para a autonomia e constituição de patrimônio familiares. No entanto, muitos temem o endividamento, justamente porque necessitam pagar a terra anualmente.

visão do pagamento da terra foi feita em dezenove parcelas, mas que podem ser quitadas a qualquer momento, não precisando esperar o transcorrer de dezenove anos. O valor dessas parcelas será atribuído de acordo com o valor do depósito judicial feito pelo INCRA, quando da desapropriação das terras em questão, sendo adotado o valor do mercado de terras, se esse for superior ou inferior em trinta por cento (IN 30/INCRA). No caso do Novo Horizonte, foi estipulado um valor pelo hectare de terra e multiplicado pelo tamanho da área de cada família assentada. O pagamento da terra é efetuado mediante Guia de Recolhimento da União (GRU).

De acordo com os técnicos do INCRA, existem algumas negociações que podem ser realizadas de forma a agilizar o processo de sucessão e herança da terra, quando possível. Se o título a ser entregue pertence a um titular que já faleceu, o procedimento correto, segundo a legislação, era entregar o documento ao inventariante do processo, mediante a apresentação do termo de inventariança, sendo o inventariante o responsável pela assinatura do recebimento do título. Porém, alguns técnicos do INCRA entendem que os custos do processo, na maioria das vezes, impedem a realização desse procedimento pela família em questão. Para que a situação não fique irregular, o INCRA pede que os herdeiros assinem o processo de desistência, o título retorna ao INCRA e este é registrado em nome de apenas um dos herdeiros, normalmente o sucessor, escolhido pela própria família. Depois de registrado o título e quitadas as parcelas do seu pagamento, o lote pode ser dividido entre eles, se for o caso. Se não houver um consenso na família sobre qual filho permanecerá como sucessor na terra, os representantes do INCRA afirmaram que eles adicionam o nome do irmão em questão que também deseja possuir uma terra para a sua própria família no seu cadastro para incluí-lo em novos projetos de assentamento. Tal passagem demonstra a importância que o arranjo familiar tem na disposição dos processos de herança e de sucessão da terra. Além disso, a lógica familiar de reconhecimento de uma situação específica é passível, em alguns casos, de ser legitimada formalmente pelo Estado.

O título de domínio definitivo, como explicitado anteriormente, possui principalmente elementos referenciais, como os nomes dos titulares da terra (titular e cônjuge), tamanho da área do lote, localização e o valor das parcelas a serem pagas anualmente, de acordo com o valor estipulado para o título como um todo. De todos os elementos de identificação do título, a planta e o memorial do lote da família assentada em questão parecem ser de maior importância. A planta é uma “foto da terra”, um ícone e ao mesmo tempo um índice ao ser confrontada com o lote real, sendo que o memorial explicita as quatro fronteiras com outros lotes. Isto é de extrema importância quando surgem querelas a respeito dos limites da terra com vizinhos. Nesse caso, a lógica de reconhecimento interpessoal advindo da antiga usina pode não ser suficiente para a solução do problema instaurado e apelar para os números identificados no título pode resolver a questão. Acrescente-se que, além dos elementos referenciais, icônicos e indêxicos, o título tem igualmente força ilocucionária¹⁰.

Retornando ao momento de distribuição dos títulos definitivos, a não obrigatoriedade da formalidade do momento de entrega dos títulos definitivos ficou ainda mais evidente, na medida em que foram entregues alguns documentos na estrada de volta a Campos para aqueles assentados que não conseguiram chegar a tempo na reunião marcada pelo INCRA. Havia a necessidade de que fosse atingida a meta de entrega de todos os títulos, ainda que, por vezes, fossem sacrificadas algumas exigências legais.

10 Segundo Austin (1974), o ato locucionário diz respeito à topografia da resposta, enquanto o ato ilocucionário à função da resposta. Isto é, a partir do momento em que é assinado pelo titular da terra e pelo INCRA, a pessoa passa a ser “proprietária” da terra, além de comprometer-se a realizar os pagamentos anuais pela mesma. Desta forma, o título não é apenas uma descrição de algo realizado, mas um compromisso de ações futuras.

Considerações finais

A partir da consideração dos casos empíricos, pode-se afirmar que ser assentado no assentamento Novo Horizonte é uma inserção muito matizada, possibilitando várias nuances que não se enquadram em um ou outro molde legal. Os titulares de terras e potenciais “sucessores” (sejam agrícolas – isto é, da propriedade da terra, centro de decisão moral da família) se autodenominam como pequenos produtores, tendo em vista o uso produtivo da terra. Às filhas, cabe quase exclusivamente o uso da terra enquanto espaço residencial. Aos filhos, cabem acordos para o uso da terra enquanto espaço residencial para aqueles que desejam permanecer no assentamento – principalmente os “sucessores” -com a divisão ou não do espaço produtivo com os antigos titulares da terra.

O sistema casa-lote é uma possibilidade analítica que ilumina diferentes arranjos para que os filhos possuam o espaço produtivo, residencial e até mesmo ambos. Os filhos podem ter demandado uma casa dentre aquelas que foram construídas pela Prefeitura, ter ocupado alguma terra no assentamento Santo Amaro e também conjugar o uso do espaço das terras de herança, com as terras de Reforma Agrária. Ao mesmo tempo em que uma mesma terra pode ser explorada por mais de uma unidade familiar, aqui considerada, um núcleo conjugal com os seus filhos, se assim for viável por conta do tamanho da propriedade em questão, bem como pode ser destinada a outros fins-residenciais ou mesmo vendida para atender a outros projetos de futuro familiares –como, por exemplo, morar em casa própria e trabalhar na cidade, o que antes não poderia ser concebido.

Dessa forma, de acordo com o exposto pelos primeiros titulares de terra de Novo Horizonte, isto é, os antigos trabalhadores da usina, uma das principais conquistas garantidas pela instituição legal da criação do assentamento, foi ter o “lugar de morar”, considerado de posse da família. Recordando que família nesse trabalho pode se referir ao núcleo conjugal titular da terra em Novo Horizonte, bem como aos seus filhos e posteriores novas unidades domésticas dali formadas.

O recebimento do título definitivo não foi considerado tão marcante para as famílias que participaram desse processo, mas, sim, o documento que atesta o recebimento do lote, ainda que não em caráter definitivo. Esse documento demonstra a passagem daquela área como espaço de trabalho da usina Novo Horizonte para o assentamento, no qual os lotes (e casas) serão de posse de cada família. Assim, mesmo sem o título de domínio definitivo, muitos assentados consideram que a terra é “da família”, na medida em que já trabalhavam nela por mais de 20 anos.

Pode-se concluir que o recebimento do documento que atesta a posse provisória do lote teve maior importância nesse contexto, uma vez que instaurou o processo de ocupação definitiva da terra, ao mesmo tempo em que demarcou os limites de cada lote. Os anos de trabalho na terra corresponderiam à justificativa para a sua propriedade, uma vez que o recebimento do título de domínio definitivo inclusive foi considerado muito demorado por grande parte das famílias assentadas.

Nesse sentido, podemos ver que esses dois discursos que tentei analisar neste artigo, isto é, um ligado à construção abstrata da família assentada, principalmente, relacionada à política pública de reforma agrária, e aquele acionado na construção dos projetos de futuro das famílias em questão, convivem e conformam a realidade dessas famílias que foram assentadas. Estes podem ser indicados como o discurso, por um lado, ligado aos costumes e, por outro, ao formalismo das leis, aquilo que chamei de discurso “legal” ligado à identificação estatal e outro à “moral” que tem a ver com o processo de reconhecimento social. Ambos têm a sua força ilocucionária, nos termos de Austin (1974) – o “discurso moral” garante o acesso a propriedade da terra pela justificativa dos vários anos de trabalho e investimento da família na terra; ao mesmo tempo em que o “discurso legal” garante o acesso jurídico e formalizado pelo Estado, levando a alguns efeitos ilocucionários – acesso a crédito, venda legalizada, entre outros. Assim, os trabalhadores utilizam esses dois discursos de maneira oportuna, uma vez que eles são complementares e atendem a diferentes propósitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, J.L.(1974).*How to do things with words*. Harvard University Press.
- BAILEY, F. G. *Gifts and Poison*. Oxford: Basil Blackwell. 1971.
- BORGES, A. (2010). “Uma propriedade, diversas propriedades: etnografia, comparação e distribuição de benefícios públicos no Brasil e na África do Sul”. In: *Brasil em perspectiva* (orgs.) Frederico Neiburg e Lygia Sigaud. Rio de Janeiro: 7Letras.
- BOURDIEU, P. (1996) “Apêndice: O espírito de família”. In: BOURDIEU, P. *Razões Práticas*. Sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus Editora.
- DURKHEIM, E. (1983) “Quarta lição. Moral cívica: definição do estado”. In: _____. *Lições de Sociologia: A moral, o Direito e o Estado*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.
- ELIAS, G. R. (2003). *Concepções sobre propriedade da terra em assentamentos rurais*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Engenharia Agrícola, UNICAMP.
- INCRA. *Instrução normativa no. 30 de 24 de fevereiro de 2006*. Dispõe sobre: Procedimento administrativo para transferência de domínio, em caráter provisório ou definitivo, de imóveis rurais em projetos de assentamento de reforma agrária em terras públicas de domínio do Incra ou da União. Disponível em: http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=297&Itemid=136&limitstart=42 Acesso em: 30 de jun. 2015.
- _____. *Norma de execução no. 39 de 30 de março de 2004*. Dispõe sobre: Critérios e procedimentos referentes ao Serviço de Assessoria Técnica, Social e Ambiental à Reforma Agrária - ATES. Disponível em: http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_docman&Itemid=255&limitstart=42 Acesso em: 18 de jun.2015.
- MARCELIN, L. H. (1996). *Família, Parentesco e Domesticidade entre os negros do Recôncavo do Bahia, Brasil*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.
- PEIRANO, M. (2009) O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Horizontes Antropológicos* 32, pp. 53-80.
- PIERCE, C. (1955). *Philosophical writings of Pierce*. Nova York: Dover Publications.

Etnicidade e quilombolas: uma reflexão teórica

Thais Alves Marinho*

RESUMO

A diversidade cultural sempre foi objeto de reflexão por parte dos cientistas sociais preocupados com a interpretação dos fenômenos étnicos. Atualmente, em um contexto de emergência de grupos diversos reivindicando seu lugar na sociedade, como a comunidade Kalunga, novas teorias da etnicidade surgiram, deixando de lado a raça e a cultura como elementos explicativos. Esse trabalho objetiva fazer uma reflexão sobre tais teorias, identificando seus limites e possibilidades, por meio de um estudo de caso, com o intuito de gerar uma leitura crítica sobre a organização social e a estrutura social do grupo étnico-quilombola Kalunga. A hipótese é que as lacunas não conseguem dar conta do sistema completo de relações nas quais e pelas quais as ações se realizam a partir das posições ocupadas pelos agentes dentro do campo étnico-quilombola, o que requer o diálogo com teorias que se ocupam dessas dimensões.

Palavras-chave: sociologia da cultura, etnicidade, remanescentes de quilombo.

* Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília (UNB) e pós-doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). É professora de sociologia da Escola de Formação de Professores e Humanidades da PUC Goiás e do Programa de Pós-Graduação em História. É assessora de pesquisa do Instituto Dom Fernando (PUC Goiás) e editora adjunta da Revista Arquivos do CMD.

ABSTRACT**ETHNICITY AND QUILOMBOLAS: A THEORETICAL REFLECTION**

Cultural diversity has always been the object of reflection by social scientists concerned with the interpretation of ethnic phenomena. Currently, in a context where various groups, such as the Kalunga, reclaim their place in society, new theories of ethnicity have emerged, leaving aside race and culture as explanatory factors. This study aims at reflecting on such theories identifying its limits and possibilities, by means of a case study, in order to generate a critical reading about the social organization and social structure of the ethnic-Kalunga group. Our hypothesis is that certain theoretical gaps cannot fully account for the systems of relations in which and actions are performed from the positions occupied by the agents within the ethnic-maroon field, which requires a dialogue with theories that deals with these dimensions.

Keywords: sociology of culture, ethnicity, maroon's community.

Introdução

Este artigo objetiva identificar os limites e as possibilidades das teorias da etnicidade para compreender a complexidade da organização social e da estrutura social da comunidade remanescente de quilombo Kalunga, localizado no nordeste do estado de Goiás. Para tanto, faço uma reflexão sobre as principais teorias da etnicidade, especialmente, a partir de Fredrik Barth (1973; 1976) e Abner Cohen (1969), considerados “pais” dessas teorias, reiterando considerações de alguns antropólogos brasileiros tais como: Roberto Cardoso de Oliveira (2003 a; 2003b), Pacheco de Oliveira (1999), Manuela Carneiro da Cunha (1985; 1992).

A proposta, portanto, é gerar uma leitura crítica sobre a realidade dos remanescentes de quilombos brasileiros, por meio de um estudo de caso da comunidade Kalunga. Os dados sobre a comunidade foram obtidos por meio da observação participante realizada entre 2004 e 2012, no Vão do Moleque, no município de Cavalcante, e no Vão de Almas, no município de Teresina de Goiás,

dois dos três agrupamentos que constituem a comunidade Kalunga atualmente.

A hipótese é que embora essas teorias consigam abarcar o fenômeno étnico, apresentam lacunas que não conseguem dar conta do sistema completo de relações nas quais e pelas quais as ações se realizam a partir das posições ocupadas pelos agentes dentro do campo étnico-quilombola. Afinal, é na interação entre os agentes e as instituições que podemos encontrar uma estrutura histórica que se impõe sobre os pensamentos e as ações dos indivíduos. Por outro lado, tais teorias não conseguem lidar com a compreensão dessa conformação da condição humana pelos nexos histórico-sociais e biopsíquicos, estabelecendo as conexões entre memória e conhecimento, apreendidas pela linguagem, que é dotada de significado e norteadora de sentidos para outras práticas.

Os grupos étnicos e a cultura

As teorias da etnicidade ganharam fôlego a partir do que Wieviorka (2003) chama de lógica da produção da diferença. Tal fenômeno fora observado mundialmente, desde o final dos anos sessenta, quando houve a emergência de confrontações culturais novas ou renovadas que demandam, em diversos domínios, o reconhecimento de uma identidade particular. Outros autores, como Liv Sovik (2007), apontam que a ascensão do tema da identidade ocorreu, na realidade, a partir da II Guerra Mundial, sobretudo, no processo de descolonização das antigas colônias europeias, tanto na África quanto na Ásia. Nesse cenário, muitos movimentos antes suprimidos, como lembra Wieviorka (2003), agora, aparecem ou reaparecem reivindicando um lugar em um mundo multicultural, onde alguns “comienzan - si me permiten esta expresión provocadora - etnizarse, a devenir visibles en el espacio público” (p. 19).

No Brasil esse processo se torna mais evidente a partir da redemocratização. Tal advento ampliou os espaços de vocalização de grupos, antes, suprimidos ou abafados pela ditadura militar.

Tal abertura culminou na reformulação da Constituição Brasileira em 1988, que, como consequência, passa a introduzir o reconhecimento a novos sujeitos políticos, como as comunidades remanescentes de quilombos. No artigo 68 dos Atos dos Dispositivos Constitucionais Transitórios está descrito que: “Aos **remanescentes das comunidades dos quilombos** que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos”.

Por meio do movimento negro e da academia, que participaram ativamente na formulação do texto constitucional, os grupos de negros rurais, agora identificados como quilombolas, intensificaram as iniciativas para o reconhecimento. Reivindicam uma identidade étnica, fundamentada no argumento das diferenças de usos e de costumes, que delineiam os limites da comunidade étnica e estabelecem os parâmetros da sua condição social.

A comunidade Kalunga se insere oficialmente nesse processo, a partir de 1991, com o “Projeto Kalunga: Povo da Terra” idealizado e coordenado pela antropóloga Mari Baiocchi¹, envolvida com a comunidade Kalunga desde 1982. Esse grupo negro rural goiano se constituiu enquanto sujeito político etnicamente diferenciado pela adoção do etnônimo Kalunga. Tal luta iniciou-se por meio dos direitos à terra, o que recolocou em pauta a preocupação com a desocupação das terras invadidas e a titulação das mesmas, além de outros direitos básicos.

A inauguração do artigo constitucional delimita um aparato comum de diálogo entre os agentes envolvidos e pertencentes às questões étnicas e delineia o que denomino campo étnico-quilombola, nos termos de Bourdieu (1989). No entanto, como afirma Arruti (2006),

1 Esse é um subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos ligado à Universidade Federal de Goiás, que deu início à longa caminhada em busca do reconhecimento e dos benefícios garantidos por lei à comunidade Kalunga, ao qual se baseia a lei estadual nº11.409/91. O Projeto Kalunga é de 1991 e tornou-se público no II Seminário Nacional “Sítios Históricos e Monumentos Negros” em 1992.

o reconhecimento trouxe novas questões, diversas interpretações, leituras e metaforizações do termo “remanescentes dos quilombos”, promovendo discussões e pressões de variados níveis da sociedade civil sobre tais comunidades. O embate ocorre, primordialmente, devido à precariedade do texto do artigo que suscita dúvidas acerca de quem seriam os remanescentes de quilombos e como reconhecê-los legalmente para fins de aplicação do artigo 68. Isso porque tal advento jurídico implicou uma inovação no plano do direito fundiário, do imaginário social, da historiografia, dos estudos antropológicos e sociológicos sobre populações camponesas e no plano das políticas locais, estaduais e federais que envolvem esses grupos e que demandou certo preparo por parte dos políticos e agentes sociais envolvidos (ARRUTI, 2006).

Turistas, pesquisadores, políticos, jornalistas, fotógrafos, entre outros, passaram a visitar tais comunidades e imputar-lhes seus anseios e curiosidades. Inspirados pelo conceito de quilombos à época da escravidão, muitos esperam encontrar comunidades atualizadas dos antigos quilombos, presas a relações arcaicas de produção e reprodução social, misticismos, geralmente relacionados à cultura africana, associando tais comunidades a um símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra.

Essas pressões, em muitos casos, serviram para que uma definição pragmática e essencialista de identidade fosse adotada, em que a aparente conservação da cultura de origem (africana/quilombola) daria um *status* de legitimidade na consecução do projeto de sobrevivência e os traços culturais exaltariam a etnicidade com vistas a adequar o passado ao presente. Isso quer dizer que, quanto mais sinais diacríticos os remanescentes possuírem relacionados ao passado de quilombo e/ou africano, mais legitimidade para acessar os benefícios garantidos pelo artigo 68 eles teriam (ARRUTI, 2006). Esse tipo de argumento é o que inspirou o que venho chamando de “etnicização” Kalunga, um processo de homogeneização de identificação com o ícone quilombola (nos termos essencialistas) e com o etnônimo Kalunga, antes

marginalizada² na comunidade. É a reivindicação de uma identidade cultural específica, observada pela fórmula de categorização das práticas Kalunga, que agora assume publicamente o “ser quilombola, ser Kalunga”, deslocando seu campo de significação anterior e institucionalizando o grupo.

Teorias da etnicidade: da cultura à fronteira étnica

Essa exigência culturalista como requisito étnico, no entanto, foi abandonada ainda na década de 1960, com Fredrik Barth (1969) e Abner Cohen (1969). Esses pesquisadores foram inspirados pelo ressurgimento (ou pela visibilidade) de grupos étnicos na Europa. E provocam uma ruptura epistemológica na Antropologia ao procurar analisar esses grupos pela dinâmica incessante de conformação e de reestruturação de suas fronteiras, focando a análise nos limites e negociações desses contornos e não na cultura do grupo em questão, como parece ainda ocorrer no Brasil.

O abandono do paradigma tribal que interpreta a cultura apenas como um conjunto de traços objetivos, observado de fora, dobrado sobre si mesmo, funcionando em regime fechado, em isolamento, é uma crítica à “definição de tipo ideal” de grupo étnico, apreendido e analisado pelo conteúdo cultural (BARTH, 1969, p. 11). Nessa perspectiva, não seria o inventário indutivo de uma série de representações coletivas, como territórios, línguas, costumes ou valores comuns aos definidores da etnia. Essa visão culturalista pressupõe, segundo Barth (1969), primeiro, uma equação errônea: uma raça = uma cultura = uma linguagem

2 A antiga estratégia de conservação do grupo era antes calcada no “embranquecimento”, em que tais indivíduos negavam a cor negra, como tentativa de fuga do conflito e como estratégia de ascensão na estrutura social Kalunga. Essa estratégia foi informada ao longo da constituição histórico brasileira pela estrutura social, traduzida no *habitus* Kalunga. Agora, no entanto, esses mesmos indivíduos reiteram o passado quilombola, assumindo-se enquanto Kalunga, portanto, remanescentes de quilombo, adotando um teor essencialista/construtivista para se ampararem no artigo 68 da CFB, demonstrando a “etnicização”.

= uma sociedade; segundo, supõe que essa formação discreta (a cultura) seja o “sujeito” ou o “ator” social, responsável por aceitar, recusar ou discriminar outras formações similares, como se houvesse autonomia cultural.

Barth (1969), então, destaca a impossibilidade de grupos étnicos serem apreendidos por meio de um conjunto de traços culturais, já que a diversidade étnica pode existir na ausência de traços comuns, como ele mesmo observa entre os Basseri³. Além disso, o conteúdo cultural se modifica no tempo e varia de acordo com ajustamentos ecológicos e demográficos, ou seja, de acordo com a competição com outros grupos e com o trânsito nos limites e fronteiras. Assim, os grupos étnicos se definiriam a partir de critérios de pertencimento e exclusão e pela tentativa de normatização da interação entre os membros do grupo e as pessoas de fora. Nessa concepção, a homogeneidade cultural seria uma resultante do processo de criação coletiva, não a causa, a condição e, menos ainda, a explicação da etnicidade.

Com esse pressuposto, os estudos sobre comunidades étnicas deixaram de ter como preocupação a cultura e passaram a focalizar a forma como a diversidade étnica é socialmente articulada e mantida. Desse modo, os critérios de reconhecimento, bem como os conteúdos culturais, podem se modificar ao longo do tempo, mas a diferenciação entre “nós” e os “outros” deve persistir. O ponto focal da análise de Barth (1969) está nas fronteiras étnicas, que definiriam a organização grupal, e não na matéria cultural que ela abrange. Embora reconheça o aspecto territorial das fronteiras, considera que elas são prioritariamente sociais, e é por seu meio que se expressa e se validam as diferenças entre os grupos em interação, pois é no processo de relações interétnicas, e não de isolamento, que as fronteiras são mantidas.

Como observamos no caso dos Kalungas, mesmo ocupando papel central, as querelas territoriais não esgotam o seu processo de identifica-

3 Fredrik Barth estudou o grupo nômade Basseri descrito como Árabe e Persa no livro “Nomads of South Persia: The Basseri tribe of Khamseh Confederacy”. (Universitetets Etnografiske Museum, Oslo. Bulletin No. 8, 159 pp.: Oslo University Press, 1961.

ção, nem sua organização social, que também está submetida à adequação e aos ajustamentos de suas fronteiras. Logo, a etnicidade conseguiria assegurar uma unidade grupal, na medida em que ela formaliza o caráter organizacional, visualizadas pela definição entre membro e não membro, entre Kalunga e não Kalunga, entre “os daqui” “e os de fora”.

Para Barth, essas diferenciações étnicas seriam uma “forma de organização social”, termo que ele entende como a situação na qual “os atores utilizam as identidades étnicas para categorizar a si próprios e a outros, no propósito de uma interação” (1969, p.15). A auto-inclusão e a inclusão por parte dos outros seriam os elementos fundamentais, já que não se decifra um catálogo de diferenças objetivas, “mas somente aquelas que os próprios atores consideram significativas” (BARTH, 1969, p. 15) em cada contexto específico.

Tampouco se deve procurar uma lista imutável de traços ou se pode dizer quais as características que serão sublinhadas e quais não o serão. Algumas serão utilizadas como sinais e emblemas de diferença como os diacríticos manifestos, entre os Kalungas poderíamos citar: os festejos⁴, que abrigam diversos rituais⁵; a lida com a terra baseada numa agricultura de subsistência; a troca e a venda como

4 Os festejos que, geralmente, têm uma data e local fixos são frequentados por moradores de diversas partes do Sítio, segundo depoimentos, desde o período da escravidão, até os dias atuais. Cada região tem um festejo típico, por exemplo, no Vão de Almas existe o festejo de Nossa Senhora da Abadia comemorado dia 15 de Agosto, onde ocorrem os casamentos, enquanto que no Vão do Moleque esse festejo não é comemorado, e os casamentos ocorrem no Festejo de Nossa Senhora do Livramento, no dia 17 de Setembro, os dois festejos atraem pessoas de toda a redondeza, Kalunga ou não. Esses festejos simbolizam o fechamento de um ciclo, acaba a seca e inicia as chuvas, consequentemente, o plantio. É o momento de realizar negócios com os de fora e também rever os parentes de regiões distantes e/ou que migraram para as cidades. Faz parte desses dois festejos a coroação da rainha e do imperador, que saem de cortejo por todo o centro de interação, local destinado ao evento, levando consigo comida, material para comercialização, eletrodomésticos, como geladeiras, fogões, utensílios de cozinha, roupas, e materiais de necessidades íntimas, como sabonete, shampoo, escova de dente, entre outros. Faz parte do festejo a coroação da rainha e do imperador, que saem de cortejo por todo o pátio, seguidos pela população. Depois recebem a todos servindo bebidas, biscoitos e bolos.

5 Como o levantamento dos mastros de São Gonçalo, de São Sebastião e de Nossa Senhora do Livramento, as novenas em ladainha, as folias, os casamentos e batismos, a sussa e curraleira, o forró Kalunga, o comércio e as trocas, organização e concretização de “matulas” (abate de gado) etc.

sistemas de câmbio e de sustentação dos vínculos sociais⁶; o seu sistema de parentesco, que coincide com a definição de Wolf (1966) de modelo corporativo de descendência de pouca profundidade⁷; o sotaque acanhado e marcado de camponeses negros, muitas vezes interpretados como dialeto (BAIOCCHI, 2002); a confecção e a utilização de produtos e materiais específicos, como farinha de mandioca, melão de rapadura, botija de barro, bruaca de couro, utilizada também como instrumento musical, artifício de fogo feito de chifre de vaca, algodão e um pedaço de metal resistente etc.; as “orientações de valores básicos”, como as normas de moralidade e de excelência pelas quais se julga a ação, no caso dos Kalungas empreendidos por meio das reputações⁸.

-
- 6 Fica evidente esse teor funcional da família quando algum Kalunga decide matar um boi (fazer a “matula”). Um boi é muita carne para ser consumida por uma família nuclear, por maior que ela seja, mesmo salgando a carne e deixando-a secar, sua preservação pode ser comprometida já que não existe geladeira, por não existir luz elétrica na região, até então. Nesse caso, vários pedaços de carne já são separados para distribuição entre os familiares e vizinhos mais próximos (afetiva e localmente). O que a família considera excedente, para além das partes doadas aos familiares, é vendido a visitantes que ficam sabendo da “matula” e comparecem no dia da matança para garantir um pedaço de carne, quando já não há mais excedente para ser vendido, a família dona da “matula”, geralmente, doa um pedaço simbólico ao visitante para ele não perder a viagem. Os compradores que vão à “matula” em busca de carne, ficam sabendo do acontecido justamente pelos familiares próximos ao dono da matula, exercendo uma função intermediária na comercialização da carne. Essa característica aproxima tal solidariedade ao que Antônio Cândido (1979) chama de sistema de “parceiros” ao analisar o caipira paulista e as transformações em seus meios de vida em “Parceiros do Rio Bonito”.
- 7 Esse modelo é empregado em grupos com um patrimônio a defender e onde os interesses associados a essa defesa podem ser mais bem servidos pela manutenção de uma coalizão, como ocorreu com esta comunidade ao longo de sua existência. Assim, os laços de afinidade são restringidos e controlados de modo a diminuir o número de pessoas que podem ter acesso por herança ao patrimônio, a coalizão via parentesco tem como função também anular quaisquer outras coalizões que o indivíduo queira formar, opondo, assim, os laços consanguíneos aos de afinidade.
- 8 Entre os Kalungas as ações no âmbito doméstico indicam a reputação de cada família, os julgamentos variam em relação ao asseio de seus vizinhos, sobre suas rotinas de trabalho, suas organizações, suas situações financeiras, suas capacidades solidárias com os amigos, vizinhos e com a família, analisam se são bons de negócio, preguiçosos, enrolados, bons pagadores ou sobre o que comem, o que cultivam, o que caçam. Esses crivos determinam os critérios de seleção sobre quem se pode confiar, comercializar, contratar serviços, vender fiado, comprar alimentos ou mesmo apadrinhar e casar.

Logo, o que vai orientar o pertencimento ao grupo étnico Kalunga e à terra que ocupam, é o compartilhamento desses diacríticos manifestos e das orientações de valores básicos para a comunidade, que foram constituídos a partir da configuração estabelecida pelos laços de parentesco que constituem a noção de família Kalunga desses indivíduos. A atribuição ao etnônimo Kalunga ou a uma cor específica, ou, ainda, o cultivo de uma cultura africana teriam valor secundário no sentimento de pertencimento étnico, já que não são esses os critérios utilizados para identificar quem é “daqui” e quem é “de fora”.

Quando indagados sobre a diferença na vida dos Vãos e da vida dos citadinos afirmam: “É tudo igual (...) [mas] a gente mora aqui e faz as coisa diferente, do nosso gosto, né!”. Outra moradora do Curriola nos elucida sobre esse jeito tradicional e particular de fazer as coisas: “aqui bolo, nós faiz no fogão à lenha mesmo, (risos) é só por a massa na panela e botar brasa em cima da tampa, só isso”. E continua, “mas bom mesmo é feijão verde, feijão de corda, aff... feito na panela de ferro, aqui no fogão, (risos)”. Em outra ocasião, outra moradora de Diadema de 29 anos afirma que ser Kalunga “é acordar e fazer café no fogão à lenha, é cuidar da roça, periquitando atrás de passarinho” [sic]. Enquanto alguns negam a identidade Kalunga quando indagadas sobre ela, como fez uma depoente quando indagada se era Kalunga e esta foi taxativa de uma formação reativa⁹: “Eu não sou Kalunga, não sou preta! Eu que não sou bicho para ter nome. O nome pode ser do lugar, mas

9 A formação reativa é um dos mecanismos de defesa psicológicos descritos por Freud (1996), típico do subconsciente natural, é utilizado por indivíduos que querem camuflar e proteger seus desejos ou suas sensibilidades. As pessoas que utilizam desse mecanismo são vistas como orgulhosas ou agressivas, mas ao contrário do orgulho, que se refere a uma autonegação da ajuda de outrem e sentimento de autossuficiência, a formação reativa é a simulação da indiferença ou da aversão ao seu desejo ou a qualquer tipo de ofensa ou ataque, que exponha sua sensibilidade. Na realidade, o indivíduo sofre com medo de ser rejeitado ou magoado. É a hipocrisia desesperada do consciente mediante o sofrimento e vulnerabilidade do subconsciente, frente a qualquer tipo de ataque ou difamação. Tal reação alija o sofrimento, já que a pessoa não demonstrou tal sentimento, sustentando a ilusão de que nada a afetou.

não meu”, ou ainda: “Aqui pra essas banda não tem essa besteirada de escravidão naum, desde esse projeto Kalunga, que fica nessa danação de escravidão”[sic].

A identificação da identidade que hoje chamamos de Kalunga a um modo de vida simples, relativo à vida no sertão do centro-oeste goiano, marcado pela dureza da vida de campesinato e criação de gado, pode ser constatado mesmo antes do reconhecimento formal brasileiro a essas comunidades negras, a partir da Constituição de 1988. Os indivíduos Kalungas, por exemplo, orientavam sua permanência no território a partir de elementos externos contrastivos¹⁰ que organizaram internamente um sentimento comum entre os membros desse grupo, a partir do pertencimento ao território.

Num primeiro momento, tais disposições que orientaram a organização desses negros goianos se baseiam na lembrança de uma vida dura e sofrida típica de agricultores do centro-oeste goiano, que buscavam sobreviver em um local marcado pela decadência econômica após o período de glória do Ouro. À medida que o tempo passava, foram condensando uma crença grupal, formalizando uma mesma origem, a partir das identificações com o território, objetivada por diversas denominações, tais como: “povo do sertão” ou “povo do Vão” ou “molequeiros” ou, ainda, “pretos da chapada”, “Kalungueiros” e, por fim, “Kalunga”. Assim, como salienta Max Weber (1991), em sua obra *Economia e Sociedade*, na qual dedicou seus pensamentos às relações comunitárias étnicas, a identidade étnica

10 Os “kalungueiros” são velhos conhecidos das regiões vizinhas, desde a época da escravidão e frequentavam os municípios de São Domingos, Alto Paraíso (antigo Veadeiros), sobretudo as cidades de Cavalcante, Arraias (hoje Tocantins) e Monte Alegre de Goiás (antigo Chapéu) e terras da Bahia, para onde viajavam de mula para vender polvilho e farinha de mandioca. Segundo Silva (2003), esses produtos eram disputados pela população, em razão do asseio com que eram preparados. Nessas idas às cidades, aproveitavam para comprar e trocar seus produtos por outros que não dispunham e/ou não fabricavam. Embora tenham passado por períodos de isolamento, os Kalungas sempre foram conhecidos onde vivem, como afirmam os moradores do Vão do Moleque. Nem sempre a denominação Kalunga é recrutada para indicá-los, mas outros nomes fazem referências a eles, como: o povo do sertão, do Vão, os molequeiros, os preto da chapada, os Kalungueiros.

se fundamenta numa construção histórica e coletiva de um sentimento que os indivíduos de um agrupamento nutrem e que expressa uma pertença a uma procedência comum.

Logo, na perspectiva teórica de Barth (1969), que retoma os principais pressupostos weberianos, pouco importaria a associação com um quilombo ou com uma suposta cultura africana, já que o caráter contrastivo da identidade Kalunga é delimitado pelos seus critérios de pertencimento inscritos em sua organização social, delimitados pelos diacríticos manifestos e pelas normas de moralidade e excelência Kalunga. Em outras palavras, a cor negra não é a condição para o pertencimento, tampouco a origem africana, por isso, encontramos alguns poucos indivíduos de cor “branca” e muitos que negam sua origem africana sendo reconhecidos como Kalunga, já que apresentam os critérios étnicos reconhecidos.

A organização social, nessa perspectiva, encontra-se ligada aos processos de identificação étnica, e estes não derivam da psicologia dos indivíduos, não são por si só conscientes ou inconscientes, dependem da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interação com o “mundo externo” (BARTH, 1969). Por isso, quando falamos de reconhecimento quilombola entre os Kalungas, estamos falando de um momento histórico específico¹¹, de abertura para as demandas identitárias observadas mundialmente. O que justifica a associação de outros atores a esses movimentos identitários, tais como o movimento negro/quilombola e representantes da academia, como no caso do envolvimento da antropóloga Mari Baiocchi na conformação da etnogênese Kalunga.

Desse modo, mesmo que a cultura transpareça muito pouco sobre a dinâmica de conformação étnica, a dificuldade de compreensão

11 Esse momento histórico é datado de diferentes formas, em contextos diversos, para variados grupos sociais, por exemplo, no Brasil, ocorre a partir da redemocratização, para remanescentes de quilombos a partir do advento do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira, em 1988, enfatizados em 2002, com a entrada do governo Lula, enquanto que na Europa e Estados Unidos, ocorre a partir da década de 60.

desse fenômeno e as carências metodológicas de como empreender essa análise fazem com que, nos espaços de interação, os atributos culturais adquiram expressividade, tornando-se estereotipados e seletivos, não como reveladores de uma realidade subjetiva ou inefável, mas como seleção, como reivindicação pública que necessita ser validada no momento do contato. Esse equívoco justificaria a “etnicização” Kalunga, acima descrita como exigência ou requisito do reconhecimento pelo campo étnico-quilombola.

As lacunas e falhas das teorias da etnicidade

A compreensão da organização social dos grupos étnicos nas acepções de Fredrik Barth (1969) se resume aos momentos de contato étnico, quando poderíamos, a partir da análise das representações coletivas, tidas como propriedades do processo social, apreender a organização do grupo. Isso porque, segundo Barth (1969), os indivíduos deixam visíveis aquelas características que eles consideram significantes no momento da interação. O consenso grupal a respeito de códigos e de valores, portanto, não se estenderia além das ocasiões específicas nas quais se interage com o “outro”. Em algumas interações concretas, os diacríticos, às vezes, acentuam-se, em outras, sua manutenção pode se mostrar “inconveniente”. Esta questão, a de saber o que é conveniente ou não e a quem cabe julgá-lo, é o problema capital das teorias da etnicidade, a que Barth (1969) não se ocupa em resolver.

Essa carência do postulado barthiniano leva a crer que os indivíduos calculam e racionalizam custos e benefícios a cada ação. Tal constatação contraria o postulado weberiano sobre a impossibilidade de encontrar um ator que oriente sua conduta exclusivamente por um cálculo racional de meios e fins, já que as expectativas, metas e motivações individuais se encontram coletivamente condicionadas (VILLAR, 2004). O objetivo que se almeja não seria consciente ao agente, como postula também Bourdieu (1989), que entende que as relações sociais seriam demasiadamente complexas, estruturadas de modo racional, mas opacas à percepção imediata. Logo, as

relações sociais teriam primazia sobre as consciências individuais, ainda que estas (as consciências) não possam ser reduzidas àquelas (às relações sociais).

Apesar dessa constatação, a compreensão da dinâmica incessante de conformação e de reestruturação identitária (étnica), sob a perspectiva interacionista de Barth (1969), enfatiza uma autonomia dos indivíduos frente às escolhas da vida. Tais escolhas seriam avaliadas, calculadas, maximizadas, sempre optando e escolhendo, negociando os custos e os benefícios de cada um de seus atos, sem se preocupar com os condicionamentos sociais ou estruturais. Nessa acepção, a sociedade estaria na mente dos indivíduos de forma concreta, na forma de objetivos, metas, valores, necessidades, expectativas, seria a própria organização social a causa da estrutura social.

Esse postulado do interacionismo simbólico demonstra que a preocupação dessa corrente teórica é com a análise do processo de socialização, entendido como uma negociação constante que não se limita ao vínculo social. As pessoas agiriam a partir do sentido que elas atribuem às situações, às outras pessoas e aos objetos, sendo a interação o processo de construção formador de ambientes entre as pessoas. O ator social seria um agente ativo da elaboração de esquemas interpretativos, análises e categorias que não seriam definitivas, nem apriorísticas. O significado dado pelo participante não seria um dado em si, mas seria, sim, negociado em função do evento, do contexto e da situação. Os contextos sociais pela perspectiva do interacionismo simbólico, não são estáticos, eles contêm sua história, seus valores, seus riscos e seus limites.

No entanto, tal gnosiologia quando transposta para a análise da conformação da identidade pela constituição das fronteiras étnicas, como proposto por Barth (1969), mostra-se limitada, se levarmos em consideração que o estabelecimento da identidade étnica se dá por meio da interpretação das impressões dos sinais diacríticos pelos agentes em interação. Isso quer dizer que, embora Barth (1969) aponte que a compreensão dos grupos étnicos deva ocorrer pela constituição de suas fronteiras, o que vai tornar a análise sociológica possível é

a compreensão de que as percepções e as impressões dos agentes têm um referente social que extrapola os momentos de contato com o “outro”, tendo significação enquanto existe como uma “representação coletiva”. Sendo que tal representação coletiva não é somente comum entre um determinado conjunto de pessoas, mas é também partilhado por elas de forma que tais percepções possam se tornar a base de um entendimento entre o grupo em suas relações sociais. Isso ocorre quando os sinais diacríticos étnicos formam as construções de senso comum ultrapassando a noção de idiossincrasias para tratá-las como parte da cultura do povo em questão (MITCHELL 1974, apud OLIVEIRA, 2003a).

Além do mais, o fato de a “etnicidade” ser negociada, conforme Barth (1969), não a impede de poder se voltar contra os agentes, justamente por serem esses regidos por uma “não consciência”, como postula Bourdieu (1989). Isso quer dizer que mesmo que haja consenso grupal a cerca dos códigos e valores, pode ser que exista a possibilidade de certos traços diacríticos que não beneficie o grupo se sedimentarem como requisitos do pertencimento grupal (VILLAR, 2004).

Oliveira (2003b), assim como Barth (1969), também concorda que existe uma manipulação consciente dos diacríticos, mas ele delimita essa manipulação para situações de ambiguidade. Em outras palavras, quando é possível ao indivíduo ou ao grupo certas alternativas para a “escolha” (de identidade étnicas) à base de critérios de “ganhos e perdas” (critérios de valor e não como mecanismos de aculturação) na situação de contato. Para Oliveira (2003b), a teoria dos jogos defendida por Barth (1969), que se apoia na ideia de que numa relação interétnica ambos os grupos tentam assegurar que o valor ganho seja sempre maior (ou pelo menos igual: jogo de soma zero) ao valor perdido, não consegue “transcender o plano empírico e questionar a estrutura da identificação étnica além de sua manifestação em tal ou qual sociedade ou situação de contato” (p. 129).

Desse modo, devemos considerar que a etnicidade é um processo ancorado em condições históricas concretas. E a investiga-

ção sobre a identidade étnica (ou etnicidade) deve contemplar também o processo de “institucionalização” dos limites étnicos, já que para Oliveira (2003b) o que define a identidade étnica é a situação de contato interétnico e “a conscientização dessa situação pelos indivíduos inseridos na conjunção interétnica é que seria o alvo preliminar” do cientista social durante a investigação, tal consciência etnocêntrica estaria pautada por valores e se assumiria como ideologia.

Em outras palavras, deve-se compreender a “função latente” da instituição, para além de seu conteúdo cultural, ou ainda, para além dos “níveis epidérmicos” da realidade, para assim, despir os fatos de sua aparência para serem revelados em toda a sua significação (OLIVEIRA, 2003a). Isso porque “tanto a cognição étnica (i.e., do “fato” étnico) quanto o comportamento interétnico (i.e. o que emerge das relações étnicas) são orientados para valores que frequentemente escapam do horizonte perceptivo dos agentes” (OLIVEIRA, 2003 a, p. 144), embora tais valores estejam contidos em ideologias (o que torna a análise sociológica possível) ao contrário do que propõe Mitchell (1974, *apud* OLIVEIRA, 2003a) e que Barth (1969) falha em considerar.

A partir da reflexão realizada, é preciso considerar que os grupos sociais estão imersos em um mesmo ambiente de competição que nem sempre são complementares, muitas vezes até se amparam em traços culturais emblemáticos diversos, e entre eles há desigualdades de poder impossíveis de serem ignorados caso se pretenda revelar como se fixam suas respectivas identidades. Por isso, a análise sobre etnicidade não pode se restringir apenas ao nível micro da interação, a saber, aos diacríticos e aos valores expressos durante a fricção étnica, deve contemplar também o nível macro da interação, como bem salienta Pacheco Oliveira (1999).

Para Oliveira (1999, p. 35), “o contexto inter-societário no qual se constituem os grupos étnicos” não é um contexto abstrato e genérico, mas, sim, um contexto no qual o quadro político é definido pelos parâmetros do Estado-nação. O território nessa situação seria a

dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas.

De fato, o território agrega a acepção de formação social e a produção coletiva do espaço, a partir dos quais se torna produto de práticas sociais e políticas e é constituído por um conjunto de regras e de códigos, de normas e de disposições instituídas pelo sistema de representação vigente no grupo, que dinamiza e fornece um status específico para a população que o habita como nas acepções de Correia de Andrade (1994) e Deleuze e Guatarri (1997). No entanto, a regulamentação desse território evoca articulações institucionais e políticas, acessando discursos e ideologias de vários setores, entre eles, o sociológico, o antropológico, o jurídico, o administrativo e o político. Nesse sentido, o governo e seus órgãos exercem um papel fundamental na orientação étnica desses grupos, não só como árbitros, mediadores e financiadores de políticas e de ações ou para a demarcação de terras, mas também como definidor de nexos e valores que orientam o reconhecimento étnico, a valorização étnica e cultural, a conscientização do valor da terra, da educação, da integração etc.

Considerações finais

Se compreendermos que os agentes sociais são históricos, determinados socialmente, imersos em um universo social fora de seus controles, então, é preciso admitir que não existe uma unicidade do ser, constante no tempo e no espaço, capaz de garantir uma ordenação dos acontecimentos e de dar um sentido racional e consciente às ações individuais, como pressupõe a perspectiva interacionista presente na teoria de Barth (1969). As ações não seguem uma linearidade progressiva e de causalidade, que se concentre e dê sentido a todas as “escolhas” de uma pessoa, não há um todo coerente, coeso e atado por uma cadeia de interrelações. Tal construção é realizada *a posteriori* (pelo pesquisador ou pelo próprio indivíduo) por meio da observação das trajetórias individuais onde é possível a objetivação

do *habitus*¹², que, por sua vez, se configura como resultado estável, mas não imutável do processo de interiorização social e de incorporação de identidade.

Nesse sentido, para compor o rol explicativo para os dados colhidos, adoto a postura de que a noção de identidade pode ser entendida, prévia e genericamente, como um tipo de mediação da relação entre indivíduo e sociedade. É uma construção que passa necessariamente pelas malhas da individualidade, é elaborada sempre na originalidade de trajetórias individuais, mas tem um sentido eminentemente social, ou seja, é mobilizada pelos indivíduos em suas relações sociais. É por meio de sua identidade que o indivíduo se apresenta ao mundo social, mas é também no processo de construção de sua identidade que a conformação social dos indivíduos se explicita.

Desse modo, proponho abandonar a gnosiologia do interacionismo simbólico adotado por Barth (1969), por este levar em consideração apenas o nível micro da interação, baseado no enquadre analítico das interações face a face, formulado por Goffman (1974), presente nos trabalhos microetnográficos de Erickson (1992), entre outros. Proponho uma gnosiologia que insira em seu arcabouço explicativo o nível macro da interação baseado no enquadre descritivo-analítico de descrição densa apresentado por Geertz (1989), ou de longa duração apresentado por Elias (1994). Isso porque tais análises procuram compreender de

12 Segundo Casanova (1995), a noção de *habitus* é introduzida na reflexão filosófica por Boécio e São Tomás de Aquino, na tradução latina do equivalente grego *hexis* de Aristóteles, utilizado para designar então características do corpo e da alma adquiridas em um processo de aprendizagem. Para os escolásticos, a noção de *habitus* está associada à ideia de que as ações encerram uma intenção objetiva, que ultrapassa as intenções conscientes. Posteriormente, foi também utilizada por Émile Durkheim, no livro *A evolução Pedagógica* (1995), adquirindo sentido semelhante, mas bem mais explícito. Ou seja, Durkheim faz uso do conceito para designar um estado geral dos indivíduos, estado interior e profundo, que orienta suas ações de forma durável (DUBAR, 2000; BOURDIEU, 1983a; LAHIRE, 1999). Mas é com Marcel Mauss que a noção de *habitus*, ganha foros de instância sociológica e antropológica. A noção de *habitus* aparece também nas proposições de Weber (2001, p. 270) nos estudos de grupos étnicos. Ficou popular nos escritos de Bourdieu, que utiliza tal conceito para fundamentar sua teoria da Prática, como veremos.

maneira mais ampla e qualitativa o universo a ser pesquisado, sem perder de vista a complexidade das relações de poder.

O diálogo com autores da sociologia contemporânea, como Pierre Bourdieu (1989; 1983) e Norbert Elias (1994; 1997; 2002), seria bastante instrutivo nesse sentido. Tais autores, ao refletirem sobre as relações e as interações entre indivíduo e sociedade, podem contribuir para a compreensão da constituição da organização social Kalunga frente os constrangimentos e as possibilidades da estrutura social, relacionados ao embate étnico entre os “daqui” e os de “fora”, e às impressões que os Kalungas detêm sobre o curso do reconhecimento étnico.

Talvez, esteja nessa associação a explicação para a relação de interdependência entre a sociedade inclusiva e o contingente negro brasileiro, que desde o período colonial, influencia a auto-imagem e a auto-representação dos indivíduos Kalungas, constituindo disposições importantes de seu *habitus*, que podem ser percebidas, entre outros, pelo discurso do embranquecimento, presente ainda em vários indivíduos que se acham mais claros e por isso mais qualificados que os ditos “negros de verdade”.

Por outro lado, a reflexão sobre o poder simbólico, ou seja, de como o poder é constituído e desigualmente repartido entre os grupos sociais a partir das relações entre indivíduos e grupos, permitir-nos-ia compreender o jogo relacional entre os agentes sociais, tanto no que diz respeito à disputa entre os participantes no interior e no decorrer dos jogos quanto o que é prevalecente a partir da dinâmica social.

Essa reflexão poderia esclarecer a atual reiteração da afrodescendência (apesar das estratégias de embranquecimento adotadas no passado), pelo processo de etnicização. Afinal, a percepção de uma rede da qual estavam excluídos permitiu que, a partir dela, novas configurações fossem elaboradas.

Nessa perspectiva, ao se estudar a comunidade Kalunga deve-se vislumbrar que os diferentes *habitus* não existem em estado puro, mas enquanto síntese de outros *habitus* presentes nos indivíduos, como um resultado de suas pertencas a diversos grupos, ocorridas ao longo de

suas trajetórias de vida. O *habitus* da comunidade Kalunga seria construído enquanto síntese do *habitus* negro, rural, religioso e de camponato, entre outros, específico da construção histórico-social brasileira. Desse modo, entendendo que agregar aos indivíduos desse grupo uma identidade étnica una e íntegra, seria ignorar o próprio dever histórico.

O que há em comum nessas distintas perspectivas, no entanto, é a assertiva de que as distinções fornecem a base conceitual da etnicidade, vista como uma construção social de pertença, sendo a identidade étnica extremamente significativa para a construção das dualidades ou das diferenças sociais. No caso do ponto de vista interacionista de Barth (1969, 1974), praxiológico de Bourdieu (1989) e processual de Elias (1994), as controvérsias surgem sobre o relacionamento do sujeito com a estrutura social, ou seja, entre a relação dos seres-humanos e sua vida em sociedade. Essa “bifurcação de posturas”, como diz Oliveira (2003), são dimensões constitutivas da análise de tal fenômeno, “sem as quais a etnicidade não poderia ser pensada”, muito menos as ciências sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, M. C. (1994) de. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, M. SOUZA, M. A. A. de, SILVEIRA, M. L. (org.). Território Globalização e Fragmentação. São Paulo, Hucitec, p. 213-220.

ARRUTI, J. M. (2006), *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: Edusc.

BARTH, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Londres: Allen & Unwin

BARTH, F. (1976), “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF, BARTH, F. (eds). “On the study of social change”. *American Anthropologist*, 69(6). p. 661-669.

BARTH, F. (1973), “Descent and marriage reconsidered”. In: J. Goody (ed.). *The character of kinship*. London: Cambridge University Press. p. 3-19.

BAIOCCHI, M. de N. (1999), *Kalunga: Povo da Terra*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos.

BAIOCCHI, M. de N. (2002), *Simpósio Kalunga: Políticas públicas/Projeto Kalunga Povo da Terra*. Reunião Anual da SBPC. Goiânia.

- BOURDIEU, P. (1983), *Esboço de uma teoria da prática*. In: ORTIZ, R. (org.). Pierre Bourdieu. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Ática.
- BOURDIEU, P. (1989), *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- CÂNDIDO, A. (1997). *Os Parceiros do Rio Bonito*: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo, 8ªed. Ed. 34.
- CASANOVA, J. L. (1995). Uma avaliação conceptual do *habitus*. in: *Sociologia: Problemas e Práticas*, n. 18. Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, Lisboa.
- COHEN, A. (1969) *Custom and politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. London : Routledge and Kegan Paul.
- CUNHA, M. C. da. (1985), *Negros, Estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense.
- CUNHA, M. C. da. (1992), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1997), *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 43. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DUBAR, Claude, (2000). *La socialisation*. Paris: Armand Colin.
- ELIAS, N. (1994), *A Sociedade dos Indivíduos*. RJ: Zahar Editor.
- ELIAS, N. (1997), *Os Alemães*. RJ: Jorge Zahar Editor.
- ELIAS, N. (2002), *Teoria Simbólica*. Oeiras: Ceuta. 2002.
- ERICKSON, F. (1992) Ethnographic microanalysis of interaction. In: *The handbook of – qualitative research in education*. Nova York: Academic Press, pp. 201-224.
- FREUD, S. (1996). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. *Obras completas, ESB*, v. X. Rio de Janeiro: Imago
- GEERTZ, C. (1989), *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GOFMAN, E. (1974) *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- LAHIRE, B. (1999). *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu; dettes et critiques*. Paris: La Découvert.
- MAUSS, Marcel, (1974). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU & Edusp, 2 vol.
- OLIVEIRA, J. P. de (org.). (1999), *A viagem de volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra-Capa.
- OLIVEIRA, R. C. de. (2003a), Reconsiderando Etnia. *Sociedade e Cultura*. v. 6, n. 2, Jul/Dez. p. 133-147.

OLIVEIRA, R. C. de. (2003b), Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*. v. 6, n. 2, Jul/Dez. p. 117-131.

SILVA, M. J. da. (2003) *Quilombos do Brasil Central: violência e resistência escrava 1719-1888*. Goiânia: Ed. Kelps.

SOVIK, L. (2007), “Cultura & Identidade: teorias do passado e perguntas para o futuro” in: NUSSBAUMER, G. M. (org.). *Teorias & Políticas da Cultura: visões multidisciplinares*. Salvador: Edufba.

WEBER, M. (1991). *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UNB.

WIEVIORKA, M. (2003), Diferencias culturales, racismo y democracia. In: Daniel Mato(org.) *Políticas de identidade y diferencias sociales em tiempos de globalizacion*. Caracas: FACES – UCV, pp. 17-32.

WOLF, E. (1966). Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies’. In Michael Banton (org). *The Social Anthropology of Complex Societies*, pp.1-22. ASA Monographs. London: Tavistock.

Fontes eletrônicas

VILLAR, D. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. *Mana.*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 Mar 2007. Pré-publicação. doi: 10.1590/S0104-93132004000100006

Neoliberalismo e pós-neoliberalismo na América Latina: contribuições de Alberto Acosta a partir Equador

Flavia Lessa de Barros^{*1}

RESUMO

Apresenta-se uma revisão das abordagens de Acosta sobre o neoliberalismo e o pós-neoliberalismo no Equador e na América Latina. Acosta contribui para o debate sobre o extrativismo na expansão do capitalismo mundial e sob o neoliberalismo. Observa-se como as estruturas e as dinâmicas da arquitetura financeira internacional são centrais na operacionalização do capitalismo neoliberal e mantêm o extrativismo estratégico na reprodução da geopolítica Norte-Sul. Enfoca-se a análise de Acosta sobre a experiência do Equador, as ambiguidades, os limites e os desafios para mudanças estruturais que viabilizem a ruptura e a superação do neoliberalismo e do extrativismo. Identificam-se as principais tendências do pós-neoliberalismo e duas alternativas concebidas por Acosta para um paradigma contra-hegemônico e antissistêmico: a reforma da arquitetura financeira internacional e o *Buen Vivir*.

Palavras-chave: Neoliberalismo, Pós-neoliberalismo, Equador

* Doutora em Sociologia, professora do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC/ICS), da Universidade de Brasília. Coordenadora do Núcleo-Rede de Estudos e Pesquisas sobre Desenvolvimento e Democracia na América Latina (PPG/CEPPAC) e do GT Estudos Políticos, Sócio-jurídicos e Institucionais, da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS). Membro do GT Integração Regional e Unidade Latino-Americana e Caribenha, do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO) e do Projeto “Discursos políticos predominantes no Brasil, ontem e hoje”, do Centro de Formação da Câmara dos Deputados.

ABSTRACT**NEOLIBERALISM AND POST-Neoliberalism in Latin America: ALBERTO ACOSTA'S CONTRIBUTIONS FROM ECUADOR**

We present a review of Acosta's approaches on neoliberalism and post- neoliberalism in Ecuador and Latin America. Acosta contributes to the debate on the extraction of natural resources in the expansion of world capitalism and under neoliberalism. It is noted how the structures and dynamics of the international financial architecture are central to the implementation of neoliberal capitalism and how it maintains strategic extraction of natural resources in the reproduction of North-South geopolitics. Acosta's analysis of the Ecuadorian experience is highlighted, as are the ambiguities, limits and challenges for structural changes that could allow for both the rupture and the overcoming of neoliberalism and extraction activities. The main trends of post-neoliberalism are identified, as well as two alternatives devised by Acosta for a counter-hegemonic and anti- systemic paradigm: the reform of the international financial architecture and the *Buen Vivir*.

Keywords: neoliberalism, post-neoliberalism, Ecuador.

Introdução

Há cerca de quatro décadas, o neoliberalismo é um tema destacado nas arenas acadêmicas e políticas de debates sobre a conjuntura contemporânea e os processos históricos estruturais de mudança na América Latina e no mundo, dado que a América Latina se tornou grande alvo e laboratório do neoliberalismo, o qual segue disputando ferrenhamente o continente. Tais debates vêm contribuindo para o avanço do pensamento e da teoria social e política latino-americana, sobretudo com a revisão e o aprofundamento de algumas vertentes dos estudos da dependência, decoloniais e pós-coloniais, as quais evoluíram com a proposição de projetos alternativos, em prol do “pós-neoliberalismo”. Projetos que em parte não são propugnados apenas como contra-hegemônicos, mas também como antissistêmicos.

Análises críticas das experiências e das estratégias para o enfrentamento e a superação do neoliberalismo em diversos países latino-americanos são referências para análises das experiências noutros países e regiões do mundo, especialmente, face aos cenários da crise

sistêmica que vem afetando os países do Norte em posições centrais no sistema capitalista mundial desde o final da década de 2000 e, na sequência, os chamados países emergentes, na semiperiferia do sistema, com impactos irradiados em maior e em menor grau, envolvendo outros inúmeros países. Assim, considera-se a atualidade e a importância da ampliação e do aprofundamento do debate sobre o tema “pós-neoliberalismo” no campo das Ciências Sociais e áreas afins, na região e mundialmente, de modo a subsidiar as agendas acadêmicas e políticas.

Em tal direção, o presente artigo visa reforçar a visibilidade das contribuições de Alberto Acosta, a partir do Equador, no campo das Ciências Sociais no Brasil. Equatoriano, economista de formação com forte cunho social, Acosta teve importante papel nos processos de mudança política no Equador no início da década de 2000, alinhado à Raphael Correa, desde a primeira campanha até o início do primeiro mandato deste, sendo presidente da Assembléia Nacional Constituinte e ministro de minas e energia. Divergências quanto a estratégias político-governamentais levaram Acosta a dura oposição ao Correísmo, inclusive como candidato à presidência do Equador em 2013. Apoiado por vertentes da academia e de movimentos sociais, em especial, indígenas e camponeses, Acosta dedica-se ao resgate e fortalecimento do projeto original de transformação social que outrora o uniu a Correa. Sua sólida formação econômica, experiência na gestão governamental de recursos naturais e liderança no processo da Constituinte no país são pilares na trajetória após a ruptura com Correa. Acosta segue como intelectual ativista, professor da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO), em Quito, destacando-se por suas teorizações sobre a nova arquitetura internacional e o *BuenVivir*.

A inserção da América Latina no sistema capitalista mundial com base no extrativismo e a debilidade do desenvolvimento no Equador

Propondo uma visão crítica da economia política internacional, Acosta (2014e) ressalta o extrativismo como modalidade de acumulação que estruturou o modelo de desenvolvimento do capitalismo desde seus primórdios, sob o mercantilismo. O autor rememora como, a partir da conquista e da colonização, a América Latina, como a Ásia e a África, foi inserida no moderno sistema capitalista mundial como “exportadora de Natureza”, submetida à função de provimento de recursos naturais como matérias-primas para o desenvolvimento das metrópoles no centro do sistema capitalista.

Acosta (2011c) observa que, desde então, assiste-se à “maldição da abundância” resultante do determinismo geográfico do desenvolvimento, invocando o geógrafo naturalista Von Humboldt, segundo o qual, no século XVIII, os povos latino-americanos eram “mendigos sentados sobre um saco de ouro”. Para Acosta, os países do “Sul-Global”, com rica diversidade de recursos naturais, são condenados ao atraso e à pobreza, subservientes à industrialização, ao desenvolvimento e ao bem-estados países do “Norte-Global”, “importadores de Natureza” (ACOSTA, 2014e; 2012; 2011a; 2011c).

Acosta ressalta o poder de ingerência historicamente exercido pelos países centrais do capitalismo, com vistas à perpetuação da lógica do modelo extrativista que impõe a condição periférica, dependente e subordinada da América Latina na divisão internacional do trabalho. Segundo ele, esta condição sustentada pela economia agro-extrativista-exportadora, subsistiu à independência e à instituição dos Estados nacionais, caracterizando fortemente a formação sócio-econômica do continente latino-americano até a contemporaneidade.

Em consonância com Eduardo Gudynas (2009), outro expoente dedicado ao tema na região e seu grande interlocutor, Acosta define o extrativismo como: “aquelas atividades que removem grandes

volumes de recursos naturais não processados (ou que são limitadamente), sobretudo para exportação”. Para ele, o extrativismo “não se limita aos minerais ou ao petróleo. Há também extrativismo agrário, florestal e inclusive pesqueiro” (ACOSTA, 2011c, p. 85)

A lógica extrativista, segundo Acosta (2011c), foi reificada na teoria do comércio internacional por meio da tese ricardiana das vantagens comparativas, em 1915, a qual estabelece que, para alcançarem o desenvolvimento, as nações devem focar seus maiores esforços na especialização da produção de bens em que são melhores comparativamente às demais nações. No entanto, alinhando-se a outro economista equatoriano, Tortosa, o autor avalia que a continuidade do desígnio extrativista teve um efeito oposto na América Latina, ou seja, gerou mais subdesenvolvimento ou um “mal-desenvolvimento” que afetaria definitivamente as sociedades (ACOSTA, 2014e; 2012; 2011a; 2011c).

Reduzidos ao papel de produtores e de exportadores de matérias-primas, por meio da superexploração da força do trabalho de grandes contingentes populacionais, os países latino-americanos foram também reduzidos ao papel de consumidores dos bens produzidos pelos países industrializados com base em seus recursos naturais, aos quais parte significativa de suas sociedades tem acesso restrito ou nenhum, conforme as posições na estrutura social, determinadas por posições de classe e raça. Segundo Acosta (2011c), países latino-americanos ricos em recursos naturais, como Brasil, Bolívia, Equador, Chile, Argentina, Peru e Colômbia, não alcançaram o desenvolvimento econômico e geraram uma situação crítica de exclusão social.

Acosta (2011a) observa que, ao longo de diversos ciclos econômicos, os países latino-americanos permaneceram como países bananeiros, cafeeiros, floricultores, mineradores e petroleiros, cerceados em seus processos de modernização e impactados diretamente nas relações sociais de produção e de consumo no seio das sociedades. Entre as principais características comuns neste cenário, ele identifica o baixo nível de industrialização, pouco investimento em desenvolvimento tecnológico, dificuldades de desenvolvimento dos

mercados internos, capacidade restrita de inserção e de influência no mercado externo; poucas alternativas de cooperação em âmbito regional; grande vulnerabilidade nas balanças comerciais e crises recorrentes derivadas das dívidas externa e interna.

Em consequência, Acosta (2011a) ressalta o cerceamento da soberania nacional dos países e da autodeterminação de seus povos. A pobreza e a inequidade são então vistas como problemas de fundo crônicos em todos os países latino-americanos. O autor também destaca a devastação ambiental e a dizimação de populações indígenas pela expansão da fronteira agro-extrativista em diversos países, problemas que, além de tudo, configuram também um cerceamento dos direitos de cidadania (ACOSTA, 2014e; 2012; 2011a; 2011c).

Segundo Acosta (2011c), mesmo no período desenvolvimentista vivenciado por alguns países na América Latina, o agro-extrativismo de grande escala voltado para a exportação seguiu como uma atividade econômica de alta relevância, inclusive mediante financiamentos de instituições financeiras internacionais, a partir da década de 1960. Isto ainda que, sobretudo no tocante a alguns recursos minerais, o extrativismo tenha apoiado a industrialização nacional, nos setores de bens de produção e intermediário, e o fortalecimento do mercado interno em alguns países na região. Nesse período, além dos impactos sócio-ambientais dos projetos agroextrativistas, o autor também registra os impactos dos grandes projetos de infraestrutura, em especial, os de geração de energia, baseados na exploração de recursos naturais.

Para Acosta (2012), a experiência do Equador com o extrativismo se apresenta como um caso emblemático do mau-desenvolvimento na América Latina. Após ter sido o principal produtor e exportador de cacau e banana do mundo, e depois de camarão, flores e brócolis, sem alteração das condições de desenvolvimento, a nova fase extrativista de combustíveis fósseis no Equador a partir de 1972, sob a ditadura militar, teria agravado os problemas identificados no país em vários aspectos, embora anunciada como bastante promissora. A Amazônia equatoriana foi integrada ao mercado mundial capitalista com a ex-

portação de uma grande quantidade de petróleo e derivados, explorados por companhias multinacionais (como a Texaco), às custas da destruição ambiental e do genocídio, com extenso deflorestamento e o extermínio de dois povos indígenas. Acosta chama atenção para a desterritorialização do Estado naquela região, deixada à mercê dos fluxos de suas riquezas naturais para o exterior e dos impactos sócio-ambientais decorrentes (ACOSTA, 2014e; 2012; 2011a; 2011c).

No plano nacional, conforme Acosta (2014c), o extrativismo petrolífero não foi revertido no impulsionamento da industrialização via substituição das importações e sequer havia uma vinculação dos bens primários com os processos de industrialização nacional, impostos como algo alheio à realidade do país. Assim, tampouco havia esforços para o desenvolvimento do mercado interno. Para o autor, foi bastante débil o desenvolvimentismo na sucessão de governos autoritários no Equador, sem uma presença do Estado como indutor do desenvolvimento. No período, o aumento do gasto fiscal baseado na receita petrolífera, sem a contrapartida da pressão tributária (o imposto sobre a renda teria sido dispensado face à abundância dos rendimentos do petróleo), permitiu o incremento da classe média e do setor social mais rico, mas manteve a situação dos mais pobres. Como sintetiza Acosta (2011a), este esquema sustentou politicamente o extrativismo, com taxas de crescimento econômico limitadas de médio e longo prazo e legitimou a prática rentista, passando-se a viver da renda da exploração da Natureza e não do esforço do trabalho humano.

Acosta (2014c) discute o cenário resultante da incipiente modalidade do desenvolvimento no Equador, combinado com o término da fase de abundância petrolífera no final da década de 1970. A crise da dívida externa do país tornou-se imanejável face à incapacidade administrativa da economia nacional por parte das elites dominantes e dirigentes, muitas vezes envolvidas em clientelismo e em corrupção, e à falta de vontade e de definição política de um projeto alternativo sustentável. Assim, segundo o mesmo, a exemplo de outras experiências na América Latina, a partir de 1980, ao longo de governos com diferentes matizes político-ideológicos (so-

cial-cristão, social-democrata, conservador e populista), passaram a ser promovidos os ajustes neoliberais no Equador (ACOSTA, 2014c; 2010; 2009a; ACOSTA; PONCE, 2010).

As reformas neoliberais e o neoextrativismo no Equador

Acosta diverge da visão sobre a fraqueza ou mesmo a inexistência dos ajustes neoliberais no seu país. Segundo ele, os programas de ajuste estrutural e as políticas neoliberais subsequentes acordadas entre os governos do Equador e as instituições financeiras internacionais, tiveram impactos negativos, de ordem econômica, política, social e ambiental no Equador, como noutros países na região (ACOSTA, 2014a; 2014c). Todavia, o autor reconhece a instabilidade do ritmo de alguns processos de reforma no país, que atribui não só à incapacidade administrativa, mas também às contradições entre os grupos de poder e os partidos políticos correspondentes. Promotores do neoliberalismo e, ao mesmo tempo, demandantes do paternalismo estatal, estes grupos não teriam consolidado uma posição homogênea para impor o neoliberalismo como um projeto hegemônico face às pressões empresariais e aos protestos sociais (ACOSTA, 2014f, p. 33-34).

Além de observar o compartilhamento do receituário neoliberal e de problemas estruturais típicos do capitalismo dependente e subdesenvolvido entre diversos países na região, Acosta (2014f) pondera sobre as especificidades das experiências de cada país com as reformas de ajuste, também influenciadas por condições prévias relativas ao modo (ou à falta) de enfrentamento dos diversos problemas estruturais. Nesse sentido, ele se refere ao “neoliberalismo realmente existente” no Equador.

Em sua análise dos impactos das reformas neoliberais no Equador, Acosta (2014f) mostra como, na busca de um equilíbrio macroeconômico, o país foi submetido às políticas ortodoxas impostas pelas instituições financeiras internacionais, o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, em concertação com outras instituições financeiras.

ras, em especial, o Banco Interamericano de Desenvolvimento.

Para Acosta (2014a), estas instituições são as grandes operadoras do neoliberalismo e mandatárias dos países centrais no sistema capitalista e do capital internacional. Entre as principais forças atuantes no neoliberalismo, além das instituições financeiras internacionais, ele destaca, sobretudo os EUA, detentor do papel hegemônico no sistema mundial (sob a ameaçadora ascensão da China), as grandes corporações transnacionais e o sistema financeiro internacional. Complementarmente, no plano nacional, referindo-se também à experiência de outros países latino-americanos, destaca as recorrentes alianças entre o capital internacional, as elites oligárquicas e as burguesias que, na reprodução de seus poderes, envolveram um incessante jogo de disputa, de legitimação e de reacomodação das classes médias e populares, na base do clientelismo, do populismo e do autoritarismo. No caso do Equador, ele identifica relações políticas bastante conflitivas subjacentes aos processos de ajuste e um ambiente de crescente déficit democrático, ainda que não se tenha alcançado o grau de autoritarismo dos países do Cone Sul (ACOSTA, 2014a; 2014b).

Segundo Acosta (2014c), com vistas à renegociação da dívida externa, para a garantia do acesso ao crédito e de investimentos estrangeiros em prol do crescimento econômico, houve um grande reordenamento da economia no Equador, liderado pelo capital financeiro internacional. Segundo ele, os índices das reformas neoliberais no país não só acompanharam as médias gerais da região como, em alguns períodos, as ultrapassaram significativamente. Seria o caso das reformas relativas à liberalização comercial, à desregulamentação do mercado financeiro e à abertura da conta de capitais.

Quanto às reformas nestes três setores, Acosta (2014d) enfatiza a abertura comercial do Equador, reforçada pelo alinhamento à Organização Mundial de Comércio em 1996, que implicou na suspensão quase total das restrições comerciais, na contramão das medidas protecionistas e regionalizadoras do mercado mundial, deteriorando os termos de troca do país. O autor destaca a flexibilização financeira doméstica no Equador (que alcançou a do Chile, exemplar na região),

a qual redundou num amplo processo de dolarização espontânea da economia. Tal processo foi acompanhado pela ameaça de quebra bancária generalizada, levando à intervenção e ao salvamento dos bancos por parte do Estado, com a transferência do déficit resultante à população. Ao mesmo tempo, o sistema financeiro tendeu à especulação, em detrimento da produção. Acosta também ressalta o limitado ingresso de capitais estrangeiros para atividades produtivas, concentrados na produção petroleira, e a grande fuga do capital nacional, que chegou a superar o total da dívida externa (ACOSTA, 2014a; 2014b).

No caso das reformas nos demais setores, Acosta (2014a; 2014b; 2014c) explica o pouco avanço da privatização no Equador em função do número reduzido de empresas estatais até então. Mas identifica a redução do Estado na economia, com a diminuição dos investimentos, dos gastos públicos e dos quadros de servidores e, ao mesmo tempo, o beneficiamento do setor privado com aportes públicos. Desse modo, a média da privatização no Equador foi equiparada à de alguns países em que os ajustes neoliberais foram melhor sucedidos. Este foi o caso da reforma tributária, segundo ele, a despeito das limitações e das contradições que envolveram os processos relacionados no país. Já as reformas das políticas cambial e monetária são consideradas uma questão mais complexa pelo autor, por terem sido afetadas pela abertura da conta de capitais e pela crescente dolarização espontânea da economia, oficializada em 2000, em substituição à moeda nacional, o Sucre, após períodos de moratória no país (ACOSTA, 2014a; 2014b; 2014c).

Conforme Acosta (2014b; 2014c), as políticas neoliberais não visavam apenas reduzir a inflação e promover o crescimento de longo prazo nos países subdesenvolvidos periféricos, mas significavam uma estratégia global de reestruturação da economia capitalista, para garantir a participação subordinada destes países na nova divisão internacional do trabalho. Para ele, a consolidação das políticas neoliberais por meio do Consenso do Washington, em 1990, significou principalmente a garantia de mercados para os países desenvolvidos no centro do sistema e a utilização dos recursos transferidos

dos países subdesenvolvidos, inclusive do pagamento da dívida, para o financiamento da revolução tecnológica-organizativa que estava em curso.

Assim, segundo Acosta (2014c), o neoliberalismo expressa a fase contemporânea da expansão do sistema capitalista que, movida por fortes traços do colonialismo combinados com o imperialismo, agudizou problemas estruturais pré-existentes e gerou novas crises, levando ao extremo as desigualdades na América Latina, na Ásia e na África. Ele observa, desde as últimas décadas, em prol da maior acumulação do capital sob neoliberalismo, a tendência de financeirização volatilizada da economia, associada à desterritorialização das bases industriais e à flexibilização das legislações nacionais trabalhistas, na busca da redução dos custos da força de trabalho a níveis extremos. Conforme o autor, esta tendência foi promovida em detrimento de esforços por maior diversificação e autonomia de cadeias produtivas e distribuição de renda, levando à marginalização, à precarização e à pauperização dos setores trabalhadores nos países periféricos (ACOSTA, 2009b).

Para Acosta (2012), a experiência do Equador com o neoliberalismo também foi emblemática. A adoção das políticas neoliberais implicou na depreciação do salário e na flexibilização da classe trabalhadora, na reprimarização da economia e no desmantelamento do Estado. O país enveredou por uma “tortuosa marcha de ajustes e desajustes” (ACOSTA, 2009b, p. 31). Os ajustes às necessidades do capitalismo mundializado provocaram desajustes que impossibilitaram o desenvolvimento equilibrado. Apesar de instabilidades reconhecidas no processo no Equador, as constantes renegociações da dívida externa, que envolveram a replicação da vultosa transferência negativa de recursos, mantiveram o país na rota do ajuste neoliberal por mais de duas décadas, por meio de uma série de reformas estruturais e setoriais.

Sem desconsiderar a influência de problemas conjunturais de origem exógena ao longo das décadas de 1980 e de 1990 (decorrentes de causas naturais e os relativos à queda de preços do petróleo, à crise

bélica e à crise financeira internacional), que também potencializaram ao longo do período vários problemas estruturais pré-existentes, Acosta (2012; 2014c) avalia que o modelo econômico implementado pelo neoliberalismo no Equador resultou na maior crise da história econômica do país a partir de 2000.

Entre os resultados das reformas neoliberais no Equador, Acosta (2009) ressalta diversos importantes aspectos interrelacionados. Em suma: i) a influência do mercado sobre a economia, a redução da participação do Estado e a ampliação da ideologia neoliberal na sociedade, ii) o estímulo maior à produção primária voltada para a exportação, acompanhada pela deteriorização da indústria; iii) a concentração da riqueza entre as elites e a redução da distribuição, com o rebaixamento das classes médias; iv) a reconcentração dos lucros e da riqueza para o financiamento de novos investimentos, com o aumento da pobreza, do desemprego e da exclusão quase estrutural da maioria da população; v) a deterioração das atividades e dos investimentos sociais e a redução dos gastos sociais orçamentários, com políticas de compensação focalizadas para o combate da extrema pobreza e a criação do “bonus solidário ou de pobreza”; vi) a estabilização baseada na dolarização; vii) o crescimento econômico instável e débil, com a quebra massiva de empresas médias e pequenas; viii) a institucionalidade marcada por paternalismo, clientelismo, corrupção e impunidade; ix) o autoritarismo, com o planejamento dos programas de ajuste restrito aos dirigentes e aos funcionários das instituições financeiras, de setores governamentais e grupos empresariais; e, por fim, x) o surgimento e a consolidação de novos atores sociais em resistência, com potencial de propostas alternativas, em particular, movimentos de indígenas, camponeses e sindicais, aspecto visto como positivo pelo autor (ACOSTA, 2009b, p. 60-64).

No conjunto dos resultados do neoliberalismo no Equador, Acosta identifica o “neoextrativismo” como o fortalecimento de uma nova modalidade de acumulação primário-exportadora baseada no extrativismo em grande escala, tendência que se tornou comum em âmbito

latino-americano, como alternativa de atividade produtiva estratégica para o desenvolvimento dos países. Segundo o autor, sob o neoliberalismo, o neoextrativismo reproduziu as maldições da abundância desencadeadas pelo velho extrativismo. Ele observa que a prática do extrativismo foi pouco alterada na região, salvo em certos países com maior intervenção estatal, que apresentam algumas medidas de controle mais relevantes, e segue como prioridade para governos neoliberais e progressistas (ACOSTA, 2012; 2011a; 2011c).

Acosta (2014c) enfatiza a crescente comoditização dos bens primários, que tornou os países com economias extrativistas ainda mais vulneráveis à lógica do mercado mundial. Segundo ele, um agravante no cenário equatoriano foi a permanência da mentalidade do rentismo, principalmente no extrativismo petrolífero e minerador. Em decorrência, nota que, devido à maior dificuldade de participação de pequenos e médios produtores e à concentração da riqueza entre os grandes empresários, foi alimentada a tendência de economia de enclave, no Equador e noutros países latino-americanos. Ao mesmo tempo, o autor identifica a economia neoextrativista num ambiente de institucionalidade e de governabilidade débeis, com o mau uso de recursos, desperdícios, e a proliferação da corrupção, sem uma relação com a democracia para além do plano formal. A exemplo de outros países na região, em especial a Venezuela, considera que o rentismo petrolífero desestruturou a economia equatoriana e gerou uma grande crise social e política no país (ACOSTA, 2014c; 2012; 2011a; 2011c).

Com grande preocupação, Acosta (2014c, 2011c) aponta a saída de recursos naturais do Equador e a degradação ambiental e social, na medida em que se amplia o neoextrativismo. Ele enfatiza a visão dos impactos ambientais como externalidades dos processos, que ultrapassam os limites sustentáveis. Ressalta os constantes conflitos entre o extrativismo e as comunidades locais e chama a atenção para a criminalização dos protestos dos movimentos sociais nos territórios afetados, que contraria os direitos das comunidades indígenas e camponesas.

Pós-neoliberalismo, neodesenvolvimentismo e neoextrativismo no Equador

Para Acosta (2009b), o cenário configurado no Equador e, em outros países da região, não só atesta os limites e o fracasso da missão atribuída pelas Nações Unidas ao sistema Bretton Woods, como reforça a percepção da crise do neoliberalismo e da arquitetura financeira internacional vigente e, mais além, a percepção do esgotamento do próprio sistema capitalista. Contudo, ele observa que, apesar dos abalos e das ameaças decorrentes da crise econômico-financeira internacional, o neoliberalismo prevalece nas arenas político-econômicas com maior poder de governança global. É um discurso que ecoa um pensamento dogmático e, assim, um projeto em disputa ideológica atroz com outros projetos alternativos emergidos em diversos campos nas últimas décadas e, sobretudo, uma estratégia concreta de imposição de políticas para a regulação e a reprodução do sistema enquanto tal.

Por esta via, a crise não é percebida como crise do neoliberalismo e muito menos como fim do neoliberalismo, e sim, conforme Acosta (2014f), como uma crise conjuntural, em grande parte atribuída à responsabilidade dos países se superável mediante novas gerações de programas de ajuste. O “pós-neoliberalismo” circunscrito no “Pós-Consenso de Washington”, no começo da década de 2000, significa, portanto, o reforço e a continuidade do capitalismo neoliberal, com o desenvolvimento voltado para a supremacia do crescimento econômico em conformidade com a lógica do mercado.

Na argumentação de Acosta (2014a; 2014e o), é marcante sua crítica acerca das estratégias de enfrentamento do neoliberalismo por parte dos governos identificados e autodefinidos como progressistas e de esquerda na América Latina, a partir do fim do século XX, e que ascenderam ao poder como governos “pós-neoliberais”. Segundo ele, ambiguidades e contradições entre os discursos, as reformas políticas e as práticas destes governos denotam a continuidade de aspectos-chaves do neoliberalismo, especialmente, no tocante ao extrativismo,

dificultando e comprometendo seus planos iniciais em prol de mudanças estruturais nas sociedades.

Para Acosta (2014e), a experiência do Equador com o governo de Raphael Correa também é emblemática em tal direção. Em vários de seus textos, é central a crítica sobre a falta de uma verdadeira ruptura do governo Correa com o sistema financeiro internacional, a primazia do desenvolvimentismo tecnocrático e a preservação do padrão colonial com a ênfase no extrativismo como principal base do modelo de desenvolvimento (ACOSTA, 2014a; 2014b; 2014c; 2014d; 2014e; 2014f). Para o autor, tais fatores, acompanhados pelo esvanecimento dos discursos revolucionários, favorecem algumas continuidades entre o neoliberalismo e o neo-desenvolvimentismo empreendido por Correa. É nesse quadro que se destaca a dissidência de Acosta em relação ao governo Correa, que não teria sustentado o projeto político, a princípio contra-hegemônico e antissistêmico, para o qual o próprio Acosta havia contribuído.

Acosta (2014a;2014c) rememora a postura de Correa ao longo de sua primeira campanha e na primeira fase de seu governo, radicalmente contrária ao neoliberalismo, à ingerência do sistema financeiro internacional, aos acordos com as instituições financeiras internacionais e aos tratados de livre comércio. Segundo ele, o governo Correa iniciou em 2007 com grandes esperanças de mudança e fortes impulsos revolucionários, em defesa da soberania nacional, do enfrentamento da dívida externa, do fechamento da base estadunidense em Manta e do rompimento com o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial (chegando a expulsar do Equador o representante deste último quando assumiu a presidência). Contudo, de acordo com Acosta (2014c), Correa se enveredou no descumprimento de grande parte do Plano de Governo do Movimento País (2007-2011), plataforma da campanha presidencial em 2006, e das previsões da Constituição de Montecristi (2008), a “revolução cidadã”, que compreendeu os principais marcos institucionais pactuados com a sociedade equatoriana em oposição ao neoliberalismo e em prol do *Buen Vivir* (*SumakKawsay*) (ACOSTA, 2014a; 2014b; 2014c).

Tendo presidido a Assembleia Nacional Constituinte, em apoio a Correa, Acosta toma a Constituição de Montecristo como grande referência como instrumento que assegura a institucionalidade jurídica da revolução pela via democrática eleitoral, que incorporou vários pontos do Plano de Governo do Movimento País. O autor ressalta como esta Constituição prevê uma nova organização da sociedade equatoriana nas dimensões econômica, social, cultural, política e ambiental. Ele invoca seu forte foco popular e comunitário, numa nova relação com a Natureza, desde o local, o território, o que implicou em um vanguardismo do processo de mudança político-jurídica do Equador em âmbito internacional. Também é recorrente sua referência à Constituição em defesa da autonomia e da soberania, desde o plano macro, contrária à submissão ao sistema financeiro internacional.

Acosta (2014c; 2014f) reconhece algumas diferenças entre o governo de Correa e os governos anteriores do período neoliberal no Equador, sobretudo em alguns programas sociais. Contudo, avalia que, para além dos discursos, as políticas implementadas por Correa não refletiram uma transição de corte revolucionário como seria possível. Para ele, o governo de Correa desperdiçou um momento favorável ao avanço nas mudanças estruturais no Equador por meio de uma estratégia de implementação de reformas. Observa a maior disponibilidade de recursos em toda a história do país, advindos principalmente do novo *boom* das exportações de petróleo, com maior preço no mercado internacional, mas também de novas iniciativas de gestão econômica do Governo Correa (de algumas reformas tributárias, recursos do Serviço de Rendas Internas, do Instituto Equatoriano de Seguridade Social; dos fundos petroleiros congelados durante os governos neoliberais; da reserva de livre disponibilidade e, inclusive, das remessas dos equatorianos no exterior). Segundo ele, o momento também teria sido favorável em função da renegociação parcial do pagamento da dívida externa comercial, com a moratória declarada em 2009, que distensionou o orçamento estatal (ACOSTA, 2014b; 2014c; 2014d).

No entanto, como a renegociação da dívida também marginalizou o país nos mercados de financiamento externo, Acosta (2014f) observa o empenho de Correa por mais créditos para forçar o desenvolvimento no Equador e estabelecer uma nova forma de organização econômica e política com vistas à reinserção do país no mercado mundial. No início de seu segundo mandato, em 2013, a alternativa de Correa foi, primeiramente a China, que se tornou uma grande fonte de financiamento para o país (com cerca de US\$10 bilhões contratados) e, em seguida, em abril de 2014, a duplicação da linha de crédito com o Banco Mundial, com melhores condições creditícias (ACOSTA, 2014a; 2014d; 2014f).

Acosta (2014a) afirma que a reaproximação com o Banco Mundial reinseriu o Equador no sistema financeiro internacional - com o qual Correa havia iniciado uma ruptura no começo de sua gestão. Foi assumida uma nova relação subordinada com o Fundo Monetário Internacional, que passou a monitorar e a assessorar o governo com condicionalidades. Para ele, “o Equador estaria “bailando com lobos”, por retornar ao Fundo, que segue como grande guardião do capital financeiro internacional no neoliberalismo. O autor também aponta a retomada de relações com bancos internacionais que, na era dos governos neoliberais, escoaram um grande montante de recursos do país (ACOSTA, 2014a; 2014b).

Assim, segundo Acosta (2014a), o governo Correa retomou o alinhamento do Equador com o receituário neoliberal, via as instituições Bretton Woods, reativou a dívida externa junto a estas instituições e também induziu a subordinação à China. Ele também ressalta a tendência de reorientação do Equador ao Tratado de Livre Comércio, referindo-se especialmente à negociação recente com a União Europeia (a qual também negocia com o Peru, a Colômbia, e os EUA). Para Acosta (2014b), além de prejudicial para o país, isto pode fragilizar outras iniciativas na região, contrárias ao livre-comércio e em prol da integração soberana. Tais opções evidenciam, de acordo com o autor, a inobservância do governo Correa das recomendações da Comissão para a Auditoria Integral do Crédito Público (criada em 2007, por

pressão da sociedade civil), cujo relatório final (2008) apontou condições de ilegalidade e de ilegitimidade de operações que constituíram a dívida pública externa e interna do Equador, envolvendo instituições financeiras internacionais e bancos privados (ACOSTA, 2014a; 2014b; 2014c; 2014d).

Além do desvirtuamento de Correa em relação a questões estratégicas centrais de seu projeto político inicial, Acosta (2014b) ainda aponta a falta de transparência e de participação nos processos dos acordos e contratos que envolvem as operações de crédito no país, em especial com o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, o que, segundo o autor, denota um grande déficit democrático no país. Face a tais tendências, avalia que Correa vem promovendo um novo caudilhismo no Equador (ACOSTA, 2014a; 2014b).

De acordo com Acosta (2014c), o pós-neoliberalismo no Equador terminou significando uma “grande reacomodação capitalista da economia”, que compreende enredos da “involução cidadã” ao invés da “revolução cidadã”. O novo Código Monetário e Financeiro, aprovado em meados de 2014, com pouco debate com a sociedade, suscitou a opinião do autor sobre o fortalecimento de uma visão tecnocrática do Estado que assume de forma autoritária a reacomodação do capitalismo. Para ele, o pragmatismo de Correa em seu afã modernizador e produtivista o distanciou do socialismo e o aproximou de um “capitalismo social” ou um “capitalismo popular” (ACOSTA, 2014d).

Segundo Acosta (2014c), o discurso oficial de transformação de Correa se esgotou em poucos aspectos: i. diversificação e especialização produtiva exportadora, ii. atração de inversão estrangeira, iii. aprofundamento do extrativismo, iv. construção de uma indústria pesada como ponto de partida e fomento do conhecimento.

Acosta (2014c) sublinha a continuidade do modelo agroextrativista exportador, dinamizado por Correa, configurando o “neoextrativismo de Estado”, pela maior participação governamental na gestão da atividade e, sobretudo, na renda petroleira-mineira. Mais além, segundo Acosta (2014f), o novo extrativismo no Equador é recolonizador, com

a ampliação de suas fronteiras no sul da Amazônia, meio a impactos e conflitos, sendo emblemático o caso do território de Yasuni, que não contou com o reconhecimento governamental.

Para Acosta (2014f), o modelo de desenvolvimento oficial de Correa não propõe uma transformação estrutural da economia no Equador, mas a modernização do capitalismo com uma modernização estatal antiquada do aparato produtivo, que seria inspirado no modelo coreano (de investimento no desenvolvimento de indústrias básicas como motor da economia). Segundo o autor, o Correísmo não se preocupa em superar a modalidade de acumulação que depende da exportação das matérias-primas. O novo Código Monetário e Financeiro prioriza o extrativismo em sua proposta de transformação da matriz produtiva, prevendo, inclusive, a titularização de rendimentos futuros do extrativismo, o que, para ele, além de tudo, consiste na falta de responsabilidade inter-geracional. Acosta também adverte sobre o risco de o investimento na transformação da matriz energética por meio de projetos hidrelétricos vir a ter como grande finalidade a ampliação do extrativismo (2014c; 2014d).

Conforme Acosta (2014f), o Correísmo não abre possibilidades para uma profunda democratização dos fatores de produção e da própria economia, o que seria distinto da estatização. Reconhece a melhor distribuição de renda, mas aponta a incapacidade do governo Correa em cumprir com a redistribuição de riqueza e a mudança dos padrões de consumo, em consonância com seu projeto político inicial. Para o autor, Correa também não toma a reforma agrária como um meio de combate à desigualdade no país e, tampouco, a nova lei de recursos hídricos prevê a desprivatização e a redistribuição da água em conformidade com a constituição, em prol da soberania alimentar.

Acosta (2014f) aponta para a exacerbação do consumismo e da degradação ambiental, a despeito do reconhecimento da Natureza como sujeito de direitos na nova constituição do Equador. Segundo ele, a dificuldade de transformação da estrutura produtiva no país contraria as expectativas de desenvolvimento endógeno e, principalmente, o *Buen Vivir*, grande bandeira que levou Correa ao poder (ACOSTA,

2014c). Na sua avaliação, o Plano Nacional do Buen Vivir (2013-2017) não traz elementos básicos renovadores indispensáveis para uma nova matriz produtiva, com redistribuição e um novo padrão de consumo. Ao mesmo tempo, Acosta identifica a limitada relação entre Estado e cidadania e o risco de as relações clientelares com a sociedade nos mecanismos de repasse de recursos forjarem uma “bonocracia” (ACOSTA, 2014c), seguindo tendências identificadas entre outros governos progressistas na região.

Os maiores beneficiários do modelo de desenvolvimento do governo Correa são, de acordo com Acosta (2014c), os mesmos grupos econômicos vinculados ao capital transnacional, grandes empresários agroexportadores, no setor dos agrocombustíveis e dos transgênicos, e da mineração de grande escala, em detrimento da economia popular e solidária, defendida na constituição do Equador. Para ele, ao compreender uma proposta de modernização tecnocrática do capitalismo extrativista, o Correísmo consolida um novo modelo de dominação burguesa no país. Como resultado, Acosta (2014c) afirma que não há revolução social e produtiva, e se constrói uma nova hegemonia com a ascensão de novos poderes em combinação com os anteriores.

Pós-neoliberalismo contra-hegemônico e antissistêmico e as alternativas promovidas por Acosta

As análises de Acosta do caso equatoriano sob Correísmo e, em termos gerais, de outros países latino-americanos, suscitam uma maior diferenciação da ideia de “pós-neoliberalismo” para além da visão preliminar das duas tendências opostas, de continuidade e de superação do neoliberalismo. Esta segunda tendência, que envolve uma série de correntes de pensamento associadas, é a que mais evidencia a necessidade de explicitação da polissemia subjacente aos termos cunhados para anunciar alternativas de mudança com o prefixo “pós” (seja pelos atores políticos protagonistas, seja pelos analistas dos processos desde a academia), os quais, por se referi-

rem a processos em curso, alguns em fase ainda inicial, carecem de melhor definição.

A diversidade de correntes que a princípio denota a força da proposição na ideia do pós-neoliberalismo como superação pode ser também, à luz das experiências, fonte de fraqueza desta ideia. Isto devido às variações nas abordagens e procedimentos, como nota Acosta (2014; 2011c), quanto aos meios para as mudanças pretendidas, que redundariam em maior ou menor potencial antisistêmico em relação ao neoliberalismo e ao capitalismo, conforme o caso. Acosta vê a questão do desenvolvimento como um ponto de bifurcação na ideia de pós-neoliberalismo como superação, referindo-se à persistência do ideal desenvolvimentista com oneo-desenvolvimentis modos governos na América Latina. Assim, depreende-se do conjunto dos textos de Acosta que a tendência do pós-neoliberalismo como superação pode ser diferenciada, por sua vez, em duas grandes tendências.

A primeira seria a do “pós-neoliberalismo contra-hegemônico”, a princípio mais palpável nas experiências de governos latino-americanos considerados progressistas e de esquerda (como Brasil, Uruguai, Argentina, Bolívia, além do Equador, para Acosta), não sem ambiguidades e contradições no tocante aos processos e aos empreendimentos em prol de suas implementações, sobretudo devido às coalizões estabelecidas para a sustentação da governabilidade, como no caso do Brasil. Nesta tendência é afirmada a contraposição ao colonialismo e ao imperialismo, a defesa da soberania, da cooperação regional numa perspectiva Sul-Sul e da maior igualdade entre os países no sistema internacional. Isto se dá, todavia, com a preservação do capitalismo e das modernas noções de progresso e de desenvolvimento, que seguem basilares nas visões sobre os processos de mudança. Uma diferença desta tendência em relação ao neoliberalismo é a possibilidade de ampliação da democracia, com maior ênfase na dimensão social e na diversidade cultural, assinalando-se para a revisão da versão clássica do bem-estar em uma nova terceira via, com maior sotaque latino-americano.

O pós-neoliberalismo contra-hegemônico, além de não implicar em

um caráter antissistêmico, tem seu significado de contra-hegemonia (e, por conseguinte, de hegemonia) restrito à ideia de predominância de poder, diferentemente da perspectiva gramsciana. Acosta (2015; 2014f, 2009) sugere que, nas suas práticas, os governos latino-americanos progressistas, especialmente, o Equador, pecam na compreensão sobre o desenvolvimento histórico do capitalismo e o modelo de divisão internacional do trabalho requerido por este, observando que a mera predominância do poder não garante a necessária autonomia para mudanças estruturais significativas no plano nacional.

A segunda tendência do pós-neoliberalismo como superação seria a do “pós-neoliberalismo contra-hegemônico e antissistêmico”, observada nas plataformas político-programáticas originais dos partidos considerados progressistas e de esquerda que ascenderam ao poder em seus países, cujas proposições se alinham mais diretamente à agenda do “Socialismo no século XXI” (Equador, Bolívia e Venezuela, para Acosta (2011, 2011c)). Tendo em vista as críticas do autor, a correspondência ou não entre discurso e prática, entre projeto proposto e projeto realizado, é fundamental nesta caracterização. Esta tendência contrapõe-se ao colonialismo, ao imperialismo e também ao capitalismo, isto é, visa a superação da hegemonia do capitalismo neoliberal (num sentido gramsciano de hegemonia) e, inclusive, do capitalismo enquanto sistema. Para tanto, o pós-neoliberalismo contra-hegemônico e antissistêmico está voltado para o resgate, o fortalecimento e a construção de modelos alternativos em substituição ao capitalismo.

A sustentação do caráter antissistêmico no nível propositivo atribui maior força utópica e revolucionária a esta segunda tendência, em comparação com a anterior. A relação entre desenvolvimento e democracia é elementar para o pós-neoliberalismo contra-hegemônico e antissistêmico. Para algumas de suas vertentes, não só é crucial a desconstrução das noções de desenvolvimento e de democracia, como também, principalmente, da matriz moderna-ocidental-capitalista-burguesa-patriarcal-antropocêntrica, substrato da ideologização destas noções. É nesta tendência, à qual se mostra alinhado Acosta, que

podem ser aglutinadas com mais coerência e complementariedade outras proposições, tais como o pós-colonialismo, o pós-imperialismo, o pós-capitalismo, o pós-desenvolvimento (e o decrescimento) e o pós-extrativismo.

Acosta (2009a; 2009b) interpreta a crise do neoliberalismo como uma crise estrutural e sistêmica, ou seja, uma crise do sistema capitalista, que é paradigmática e civilizatória. Para ele, a proposição de superação do neoliberalismo compreendida na ideia de pós-neoliberalismo não implica no resgate do bem-estar social, designando-se um suposto funcionamento racional do capitalismo. Segundo ele, a proposta de superação do neoliberalismo também deve significar a superação do capitalismo (a ideia de pós-capitalismo) e a superação do próprio modelo de desenvolvimento do capitalismo (a ideia de pós-desenvolvimento). Nessa mesma perspectiva, Acosta converge as propostas do pós-colonialismo e do pós-imperialismo (2014e; 2014f).

A visão de mudança reiteradamente defendida por Acosta não é apenas contra-hegemônica, mas, sobretudo, antissistêmica. Não se trata da redistribuição de poder para a maior equidade na inserção das sociedades no sistema capitalista, em contraposição às assimetrias entre Norte e Sul, mas da suplantação deste sistema. Acosta apresenta dois grandes movimentos que, associados, propiciariam a configuração de uma nova ordem social: a partir da escala global, reformas em prol de uma nova arquitetura financeira internacional e, a partir da escala local, a implantação do *Buen Vivir*.

Transversalmente aos textos de Acosta, é marcante o reconhecimento da relação de determinação do econômico sobre o político (e do nível macro internacional-global para o micro nacional-local) e, ao mesmo tempo, também é enfatizado o poder do cultural sobre o político (e do nível micro local-nacional sobre o macro internacional-global) com vistas às transformações estruturais para a refundação da sociedade. Nesse sentido, pode-se considerar certa aproximação de Acosta ao marxismo-gramsciano, embora não seja identificada uma referência direta do autor a esta corrente. A abordagem de Acosta é embasada na experiência andina, particularmente no Equador, combi-

nada com uma visão mais geral da experiência latino-americana com a emergência de alternativas emancipatórias, de cooperação Sul-Sul e integração regional que remontam ao legado do Bolivarianismo.

A reforma da arquitetura financeira internacional

Militante do movimento pela Reforma da Arquitetura Financeira Internacional (AFI), que alcançou visibilidade no final da década de 1990, com a crise ampliada do neoliberalismo, Acosta pode ser considerado como um dos principais críticos latino-americanos do sistema Bretton Woods. Como apontado anteriormente, Acosta avalia como altamente deficitárias de controles democráticos as operações e sistemas de governança destas instituições, principais promotoras do receituário neoliberal previsto pelo Consenso de Washington, cujo grande laboratório foi a América Latina.

Uma importante contribuição de Acosta (2009b) refere-se à crítica da lógica e dos impactos, em âmbitos global e regional, da chamada arquitetura financeira internacional, que compreende as estruturas de poder e os mecanismos de operacionalização do capitalismo neoliberal em escala mundial. Os maiores beneficiários desta arquitetura seriam justamente os países centrais, as corporações transnacionais, as grandes instituições financeiras e o próprio sistema financeiro internacional, em maior ou menor grau, conforme o país, articulados em confrontação com o Estado e em prol da abertura e da desregulamentação dos mercados.

De acordo com Acosta (2009a), a reforma da arquitetura financeira internacional é a grande chave para outra globalização, fundada na solidariedade entre os povos, na primazia da lógica política sobre as demandas do mercado e na sustentabilidade - não somente econômica, mas ambiental. Para ele, a nova arquitetura deve compreender uma coordenação central com uma dinâmica descentralizada (dotada de redes de informação) e formas alternativas de integração regional. Portanto, prevê a construção de organismos regionais alternativos, voltados para modelos autônomos de desenvolvimento, os quais

operariam como núcleos intermediários à instância de coordenação mundial, pela fragmentação do poder mundial ora concentrado. Segundo o autor, tal reforma deve ser conduzida a partir das Nações Unidas, revisada em seu princípio do multilateralismo e fortalecida para representar uma soberania internacionalcoletiva (ACOSTA, 2009a; 2009b).

Vale notar que algumas das principais mudanças concebidas por Acosta para a nova arquitetura financeira internacional seriam, em suma: i. a dissolução do Clube de Paris como marco de negociação, ii. a constituição de um código financeiro internacional, iii. a criação de um tribunal internacional de arbitragem da dívida soberana, iv. a criação de um novo sistema monetário e financeiro internacional, compreendendo um Banco Central Mundial, em substituição e diferente do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional, para normatizar a emissão de uma moeda ou moedas globais, v. a constituição de novas instituições financeiras regionais, vi. a normatização do mercado de trabalho e as disparidades comerciais (o que também significaria reformar integralmente a OMC); vii. em âmbito nacional, o fortalecimento dos bancos públicos e do sistema financeiro popular e solidário (começando pelas cooperativas) (ACOSTA, 2009a).

O *Buen Vivir*

Acosta é reconhecido por suas contribuições na teorização do *BuenVivir*, dentre vários outros intelectuais e militantes no grupo que vem se constituindo no campo dos estudos decoloniais e pós-coloniais. No projeto de mudança idealizado a partir do Equador, Acosta (2014e; 2011; 2011b) dá grande importância ao princípio do *Buen Vivir* no cerne de um processo de revolução socioeconômica e cultural, como fonte de força mobilizadora da utopia no devir histórico. Para ele, mais que um princípio, o *BuenVivir* apresenta um novo paradigma de sociedade, contra-hegemônico e antissistêmico. As propostas de superação da condição de dependência, desigualdade e pobreza e as alternativas geopolíticas regionais e internacionais e de integração,

seriam todas pautadas neste novo paradigma. O *Buen Vivir* é visto como uma grande síntese para a reconstrução de macro-narrativas que compreendam as interrelações entre o econômico, o político, o social e o cultural, necessárias para as mudanças mais profundas e revolucionárias.

Acosta (2011b) refere-se ao *BuenVivir* como um princípio e um modelo resgatados no século XXI pelas lutas populares, particularmente indígenas, recuperando a cosmovisão de povos e nacionalidades indígenas ancestrais, a *SumakKawsay*. Segundo ele, a diferença chave entre a ideia do “bem viver” do *BuenVivir* e a ideia tradicional de bem-estar ocidental é dada pela relação harmônica com a Natureza e o reconhecimento desta como sujeito de direitos (*Pacha Mama*). Assim, os bens materiais não são os únicos determinantes. Ancorado em um sócio-biocentrismo, o *BuenVivir* também diverge do desenvolvimento sustentável do capitalismo verde, de acordo com o autor. Outra característica diferenciada, relevante por seus desdobramentos políticos, diz respeito ao socialismo de base comunitária do *BuenVivir*, ao contrário do socialismo clássico, estabelecido de cima para baixo, tecnocrático e com uma elite política burocrática. Para o autor, o *Buen Vivir* propicia alternativas para a valorização da força popular emanada da mobilização dos povos indígenas, camponeses e trabalhadores urbanos, que é convergida na proposição de um comunitarismo nacionalista.

Para Acosta, em consonância com outros autores dedicados ao *BuenVivir* como um projeto político, a superação do sistema capitalista é uma condição para a aceitação e a concretização integralmente bem-sucedida deste projeto, dado que seu ordenamento é considerado impossível no capitalismo. Portanto, trata-se de um projeto essencialmente comunitarista, que fortalece o local no plano nacional e é alavancado por um internacionalismo em prol de sua viabilização. Norteados pelas experiências das redes de movimentos indígenas e de camponeses que se estabelecem entre os países com base em alguns elementos comuns de identidade e intersecções de agenda, o autor tem a expectativa de um transbordamento internacional do *BuenVi-*

vir, em escala regional e mundial (ACOSTA, 2011b; 2011d; 2011e; ACOSTA; MARTINEZ, 2009).

Atentando-se para a inserção do *Buen Vivir* no debate global, desde a periferia nacional à periferia mundial, Acosta vislumbra um novo universal, com a “revolução mundial do *buenvivir*”. Sugere que tal visão obviamente não significa a pretensão de uma padronização da mudança da sociedade em escala macro dada pela expansão do modelo do *Buen Vivir*. Na perspectiva do pensamento decolonial, significaria um caminho para a “descolonização” das sociedades, a possibilidade de emancipação da diversidade de povos e culturas tradicionais oprimidos e ameaçados pelo modelo hegemônico. Também a possibilidade de convergência do “Sul Global”, constituído por um universal de particulares, em comunhão por laços de solidariedade e de cooperação na construção de grandes frentes contra o capitalismo e o neoliberalismo, regional e mundialmente (ACOSTA, 2011b; 2011d; 2011e; 2009c).

Perspectivas e questões para seguimento

As análises de Acosta a partir do Equador contribuem para a necessária atualização dos debates sobre uma série de questões relativas às experiências com o neoliberalismo e estratégias pós-neoliberais em diversos países na América Latina. Com efeito, como aponta o autor, os cenários de crises político-econômicas e socioambientais em acirramento na região explicitam ambiguidades, limites e impasses para o desenvolvimento e a democracia nos países com governos considerados progressistas e de esquerda, agregando novos desafios a estes.

Face aos novos cenários, quais as perspectivas do socialismo e de programas de reformas de cunho revolucionário na América Latina? Como garantir o sucesso de projetos nacionais revolucionários nos marcos do sistema mundial no século XXI? É possível o transbordamento do modelo andino do *buenvivirismo* e dos direitos da Natureza para as demais sociedades na região? Os parcos avanços efetivos em prol de uma nova arquitetura financeira regional na América Latina resistirão às novas investidas do conservadorismo

neoliberal e dos tratados de livre-comércio? Quais as atuais perspectivas de renovação das esquerdas latino-americanas, de seus projetos contra-hegemônicos e antissistêmicos e de suas utopias mobilizadoras? Será possível uma alternativa ao neo-extrativismo no curto e no médio prazos?

As análises de Acosta também contribuem para reforçar a necessidade de seguimento da agenda de pesquisa comparada em Ciências Sociais na América Latina. Deve-se explorar criticamente as especificidades, semelhanças e concertações transnacionais, regionais e globais, dentre as principais tendências e possíveis alternativas de modelos e estratégias para a continuidade de projetos de emancipação e transformação social mais profundos, em prol da soberania e da autodeterminação dos povos. É igualmente importante a maior exploração das principais tendências e estratégias das forças políticas, econômicas e sociais que reemergem em contraposição na região, tensionando e reorganizando as relações entre sociedade, Estado e mercado. Paralelamente, seguirá indispensável o mapeamento panorâmico e sistemático das principais abordagens teórico-metodológicas em torno de tais temáticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, A. E. (2014a). *A seguir bailando com lobos. El Ecuador retorna al redil del FMI*. Disponível em: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=189519&titular=a-seguir-bailando-con-lobos-ecuador-retorna-al-redil-del-fmi->. Acesso em: 9 de set. de 2014. _____. (2014b), *El retorno de las carabelas. Reflexiones sobre los espejitos del TLC con la UE*. Disponível em: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=189035&titular=el-retorno-de-las-carabelas->. Acesso em: 28 de ago. de 2014.

_____. (2014c). *Gran reacomodo capitalista de la economía. Enredos de la involución ciudadana*. Acesso em: 25 de agosto de 2014 (inédito, fornecido pelo autor).

_____. (2014d). *La desdolarización en marcha. ¿Hay gato encerrado en el Código Monetario y Financiero?*. Disponível em: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=189078&titular=la-desdolarizaci%F3n-en-marcha->. Acesso em: 18 de ago. de 2014.

_____.(2014e). *Poscrescimento e posextrativismo*: Dos caras de la misma transformación cultural.(inédito, fornecido pelo autor).

_____.(2014f). *Pos-neoliberalismo en ciernes en el Ecuador*. (inédito, fornecido pelo autor).

_____.(2012). *Breve historia económica del Ecuador*. Corporación Editora Nacional, Quito.

_____.(2011a), La necesidad de un modelo de desarrollo post-extractivista. *Crisis Económica y Crisis Energéticas – Memorias de un Seminario Internacional*, CEDLA, La Paz.

_____.(2011b). El Buen Vivir en el camino del Post-desarrollo – Algunas reflexiones al andar. In: WEBER, Gabriela (coord.). *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo – Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador*. Ciudad, EED, HIVOS, Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en el Ecuador, Quito.

_____.(2011c). Extrativismo y neoextrativismo: Dos caras de la misma maldición. In: LANG, M.; MOKRANI, D. (orgs.). *Más allá del desarrollo*. Ecuador, Quito: Fund. Rosa Luxemburgo/Abya Yala, 1ª edición.

_____.(2011d). Solo imaginando otros mundos, se cambiará éste – Reflexiones sobre el Buen Vivir. In: FARAH, I.; VASOPOLLO, L. (coords.); *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* CIDES-UMZA, SAPIENZA, Universidad di Roma, Oxfam, La Paz.

_____.(2011e). El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Revista Qué hacer* N° 181, DESCO, Lima (enero-marzo).

_____.(2010). De la deuda de la independencia a la deuda de la dependencia. In: NARANJO CHIRIBOGA, M. (ed.). *Ensayos de historia económica por el bicentenario*. Banco Central del Ecuador y FLACSO.

_____.(2009a). Hacia un nuevo sistema financiero internacional - Propuestas desde la Utopía. In: (vários autores). *La primera crisis global del siglo XXI – Miradas y reflexiones*. CLAES, Montevideo.

_____.(2009b). Procesos económicos contemporáneos - impactos de las reformas neoliberales en la economía. In: MONTES DEL CASTILLO, A. (ed.) *Ecuador Contemporáneo*. Ediciones de la Universidad de Murcia.

ACOSTA, A. E.; GUDYNAS, E. (2011). El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. In: ROJAS, M. (coord.) *La medición del progreso y del bien estar - Propuestas desde América Latina*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, México DF.

ACOSTA, A. E. ; Guijarro, J. C. (2015). La herencia económica del correísmo. Una lectura frente a la crisis. *Rebelión*. Octubre, pp1-31. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=204109>

ACOSTA, A. E.; MARTINEZ, E. (2009). *El Buen Vivir – Una vía para el desarrollo*, Quito.

ACOSTA, A. E.; PONCE, J.(2010). La pobreza en la revolución ciudadana o ¿pobreza de revolución?. *Revista Ecuador Debate* N° 81, Ecuador, Quito, diciembre.

GUDYNAS, E (2009). “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”, In: “Extractivismo, política y sociedad”, varios autores. CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social). Quito, Ecuador. Noviembre, pp 187-225,

Diretrizes para submissão de artigos

Normas para submissão de artigos à Revista Brasileira de Sociologia

A Revista Brasileira de Sociologia – RBS publica artigos em Ciências Sociais, e preferencialmente em Sociologia. Os textos devem refletir a produção acadêmica e científica acerca da realidade brasileira e mundial contemporâneas. As matérias veiculadas na Revista deverão incluir artigos de natureza acadêmica e didática, registrando eventuais reedição de textos clássicos, literatura comentada sobre assuntos variados, textos de metodologia e reflexão sobre conceitos ou autores, hoje imprescindíveis ao profissional do ensino médio e superior. Nessa dinâmica interativa de produção e difusão do conhecimento as edições do periódico destacarão conteúdos voltados para pensar dinâmicas sócio-econômicas, dilemas da sustentabilidade e experiências inovadoras de gestão de recursos, com vistas a contribuir para melhor entendermos a dinâmica das atuais transformações no mundo contemporâneo.

A Revista é semestral e aceita proposta de Dossiês. Considerando a desejada manutenção do alto padrão de qualidade e especialidade do periódico, todos os artigos a serem publicados deverão ser recebidos mediante chamada pública. Tantos os artigos submetidos em fluxo contínuo quanto

aqueles que integrarão dossiês deverão ser avaliados pelo sistema de pares.

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente a cessão integral dos direitos autorais à RBS. A revista não se obriga a devolver os originais das colaborações enviadas.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. Os artigos submetidos devem ser inéditos e devem assim permanecer durante a avaliação. Devem ser enviados para o e-mail revbrasilsociologia@gmail.com

Os artigos não devem ultrapassar 50 mil caracteres com espaço, incluindo a bibliografia. O artigo deve ter resumo de 900 caracteres com espaço e 3 (três) palavras-chaves. Deve acompanhar, em arquivo separado, Nome completo do(s) autor(es), titulação, vínculo institucional, endereço.

2. Propostas de Dossiês devem ser enviadas com a apresentação da temática, sua relevância e abrangência para o campo dos estudos sociológicos. A proposta deve vir acompanhada dos dados dos proponentes: nome completo do(s) autor(es), titulação, vínculo institucional, endereço.

3. Artigos aprovados para publicação devem ser enviados resumo, título do artigo, e palavras-chaves em português, inglês e francês. Caso tenham figuras (imagens e/ou gráficos), estas devem ser enviadas separadamente, numeradas na sequência em que aparecem e com indicação clara ao longo do texto dos locais em que deve ser

incluídas. As figuras devem preferencialmente ser em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 12 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1417x1890 pixels).

4. As remissões bibliográficas no corpo do texto ou referencias após citações a autores, devem seguir a forma (Autor, data) ou (Autor, data, página), como nos exemplos: (MILLS, 1960) ou (BENJAMIM, 1987, p. 205). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles são diferenciados por uma letra após a data: SIMMEL, 1965a), (SIMMEL, 1965b) etc.

Referências bibliográficas:

Livros:

LI, Peilin; SCALON, Celi; GORSHOKOV, Mikhail K.; SHARMA, Kumar (2013), *Handbook on Social Stratification in the BRIC Countries: Change and Perspective*. 1. ed. Cingapura/ Londres/New Jersey: World Scientific.

Artigos:

TOLBERT, Pamela S. (1986), "Organizations and inequality: Sources of earnings differences between male and female faculty". *American Sociological Review* n. 59, pp. 227–235.

Coletâneas:

INGRAM, Helen; SCHNEIDER, Anne I.; DELEON, Peter. (2007), "Social construction and policy design". In: SABATIER, Paul A. (org.). *Theories of the policy process*. Cambridge, MA: Westview Press.

Teses Acadêmicas:

FORTUNA, Carlos. (1988), *Threading Through: Cotton Production, Colonial Mozambique and Semiperipheral Portugal in the World-Economy*. Tese de Doutorado. State University of New York – Binghamton.

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

ISSN Impresso: 2317-8507

ISSN Eletrônico: 2318-0544

Indexado por:

