



**PENSATA** | REVISTA DOS ALUNOS DO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIFESP

V.3 N.2 | MAIO DE 2014

DEBATE  
ROLEZINHOS

**COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA PENSATA**

CLAYTON GUERREIRO | FERNANDA FINGOLI | JENIFER SOUZA | KARINE ASSUMPÇÃO | LUCIANA PEREIRA  
MARCELA VASCO | OTAVIO DE SOUZA | PAULA KAKAZU | RODRIGO DOMENECH | TABITA LOPES



004

EDITORIAL

006

DEBATE

008

ROLEZINHO NO SHOPPING: APROXIMAÇÃO ETNOGRÁFICA E POLÍTICA

ALEXANDRE BARBOSA PEREIRA

017

“ROLEZINHOS”: SOCIABILIDADES JUVENIS, DISCRIMINAÇÕES E SEGREGAÇÃO URBANA

JOSÉ CARLOS GOMES DA SILVA E DARLENE FRÖES DA SILVA

D

036

ARTIGOS

UM OLHAR SOBRE AS “XAVANTADAS”: OCUPAÇÕES, RITUAIS E POLÍTICA INTERÉTNICA XAVANTE

ESTEVÃO RAFAEL FERNANDES

055

VALORES MORAIS E MONETÁRIOS EM CONFLITO: UMA ETNOGRAFIA EM VARAS DE FAMÍLIA

TATIANA SANTOS PERRONE

071

IDENTIDADE ÉTNICA COMO BANDEIRA DE LUTA: UMA REFLEXÃO SOBRE A ETNICIDADE QUILOMBOLA

REBECA CAMPOS FERREIRA

093

UMA NOVA “CULTURA SOCIAL”? UMA ANÁLISE DO EMPREENDEDORISMO NA RECONCEITUAÇÃO DO TRABALHO INFORMAL

NATÁLIA CERRI DE JESUS

A

111

ENTREVISTA

MARCUS BANKS: EXPLORANDO O ARQUIVO, PERSPECTIVAS DA ANTROPOLOGIA VISUAL

DEBORA COSTA DE FARIA E JANAÍNA SANT'ANA DE ANDRADE

E

121

RESENHA

RESENHA DO LIVRO ANTROPOLOGIA DA DOR

KARINE ASSUMPTÃO

R

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**

Reitora: Soraya Soubhi Smaili

Vice-reitora: Valeria Petri

**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretor: Daniel Arias Vasquez

Vice-diretora: Marineide de Oliveira Gomes

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Coordenadora: Cynthia Andersen Sarti

Vice-coordenadora: Gabriela Nunes Ferreira

PENSATA | Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP. Vol. 3, n. 2, ano 4. 2014. Semestral. ISSN: 2237-678X.

**COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA**

Clayton da Silva Guerreiro, Fernanda de Farias Fingoli, Jenifer Souza, Karine Assumpção, Luciana Pereira, Marcela Vasco, Otavio Dias de Souza Ferreira, Paula Harumi Kakazu, Rodrigo Domenech, Tabita Tiede Lopes.

**CONSELHO EDITORIAL**

Adrian Gurza Lavalle (USP), Adriano Codato (UFPR), Alberto Groisman (UFSC), Alvaro Bianchi, (Unicamp), Andréia Galvão (Unicamp), Anita Simis (Unesp), Bernardo Ricupero (USP), Bernardo Sorj, Iudcovsky (UFRJ), Bruno Wilhelm Speck (Unicamp), Célia Tolentino (Unesp), Cornelia Eckert, (UFRGS), Cynthia Sarti (UNIFESP), Dagoberto José Fonseca (Unesp), Edmundo Peggion (Unesp), Flávio Rocha de Oliveira (UNIFESP), Heloisa Dias Bezerra (UFG), João José Reis (UFBA), José Paulo Martins Junior (UNIRIO), Juri Yuri Castelfranchi (UFMG), Laura Moutinho (USP), Lucila Scavone (Unesp), Luiz Antonio Machado da Silva (UFRJ), Luiz Henrique de Toledo (UFSCar), Márcio Bilharinho Naves (Unicamp), Marco Aurélio Nogueira (Unesp), Maria Fernanda Lombardi Fernandes (UNIFESP), Melvina Araújo (UNIFESP), Milton Lahuerta (Unesp), Omar Ribeiro Thomaz (Unicamp), Peter Fry (UFRJ), Renato Athias (UFPE), Renato Sztutman (USP), Revalino de Freitas (UFG), Rogério Baptistini Mendes (FESPSP), Rosana Baeninger (Unicamp) e Sergio Adorno (USP).

**DESIGN GRÁFICO**

Fábio Pontes Rachid

**WEBMASTER**

Eduardo Palazzo

**ENDEREÇO PENSATA:** <http://www.unifesp.br/revistas/pensata>

**CONTATO:** [pensata@unifesp.br](mailto:pensata@unifesp.br)

**Editorial**

Fernanda F. Fingoli, Luciana Pereira e Rodrigo Domenech

A quinta edição da Pensata – Revista de Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP – segue a política editorial de trazer textos e debates de caráter interdisciplinar, vinculados a tradição das ciências sociais, e que buscam contribuir para a reflexão acerca dos fatos atuais. Desta forma, apresentamos o resultado de um trabalho direcionado, sobretudo, à consolidação de um espaço de publicação para a produção crítica sobre a sociedade em que vivemos, concebido a partir de pesquisa na área de Ciências Sociais e afins, disponibilizado em forma digital para consulta.

Nesta edição, convidamos os professores Alexandre Barbosa Pereira e José Carlos Gomes da Silva - em escrita conjunta com a discente Darlene Froes da Silva -, que gentilmente contribuíram com artigos para a sessão "Debate" sobre os "Rolezinhos". Alexandre Barbosa Pereira é professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP, Campus Baixada Santista), atua nas áreas de Antropologia Urbana, Antropologia da Educação e Antropologia da Juventude, trabalhando com os temas: cidades, jovens, corporeidades, periferias, escolas e novas tecnologias<sup>1</sup>. Seu texto faz uma análise do discurso da mídia, que constrói determinado estigma em torno das personagens envolvidas nos "Rolezinhos". José Carlos Gomes da Silva é professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP, Campus Guarulhos), atua na área de Antropologia, com ênfases em Antropologia Urbana e Antropologia da Música, atua nos temas de cultura afro-brasileira; música popular; musicalidades afro-brasileiras, juventude, segregação urbana; educação e relações etnicorraciais<sup>2</sup>. Seu texto faz referência aos jovens que organizaram e participaram dos eventos, analisando suas origens e contextos sociais no intuito de apresentar uma identidade do assim chamado rolezeiro, a partir da construção de uma narrativa etnográfica baseada na imagem transmitida sobre os rolezinhos nas publicações do jornal A Folha de São Paulo.

A Pensata publica ainda nessa edição uma entrevista com Marcus Banks, professor da Universidade de Oxford, sobre a relação entre recursos visuais e pesquisa antropológica. E os artigos, "Quando a aldeia é aqui: ocupações, rituais e política interétnica Xavante", do autor Estevão Fernandes, que fala sobre o fenômeno conhecido como "Xavantadas", nome pelo qual passou a ser conhecida, na etnologia brasileira, as ocupações e demonstrações

---

<sup>1</sup> Texto baseado no currículo lattes do professor

<sup>2</sup> Texto baseado no currículo lattes do professor

de força em prédios públicos por parte dos índios Xavante no Estado do Mato Grosso. O segundo artigo, "Valores morais e monetários em conflito: uma etnografia em Varas de Família", da autora Tatiana Santos Perrone, analisa o espaço das audiências de pensão alimentícia, por parte das mulheres, discutindo o conflito que perpassa a questão monetária, e envolve uma multiplicidade de papéis sociais desempenhados por essas mulheres. O terceiro artigo, da autora Roberta Rebeca Campos Ferreira, "Identidade étnica como bandeira de luta: uma reflexão sobre a etnicidade quilombola", faz uma reflexão sobre as "etnicidades", a partir da emergência da identidade quilombola no contexto do reconhecimento de direitos diferenciados às comunidades de quilombos, no âmbito do prescrito pelo Artigo 68 do ADCT/CF-88. O artigo, da autora Natália Cerri de Jesus, intitulado "Uma nova "cultura social"? uma análise do empreendedorismo na reconceitualização do trabalho informal", analisa o empreendedorismo enquanto instrumento capitalista para dissimular as precárias condições de trabalho vivenciadas pelos trabalhadores, sendo o campo de análise voltado para as Políticas Públicas de Emprego, Trabalho e Renda no Brasil, onde se concretiza a expansão dessa ideologia. Por fim, apresentamos a resenha do livro Antropologia da Dor, de autoria de David Le Breton, realizada por Karine Assumpção.

Os artigos e trabalhos enviados – publicados ou não -, os pareceres emitidos, e os demais tipos de apoio à Pensata tornaram-na mais substantiva. Esperamos que as reflexões aqui publicadas possam colaborar para a pesquisa acadêmica e para o debate social, como também possam fomentar novas iniciativas e ideias. Agradecemos aos professores, pesquisadores e a todos que de alguma forma viabilizaram essa nova edição da Pensata.



**Apresentação**

Marcela Vasco, Otávio D. S. Ferreira e Paula H. Kakazu

Os fenômenos que ficaram conhecidos como “rolezinhos” ocorridos em cidades da Grande São Paulo entre o final de 2013 e o início de 2014 são ainda recentes para oferecerem alguma interpretação conclusiva no âmbito das Ciências Sociais. No entanto, trazem à tona diversas temáticas relacionadas à juventude de periferia, à desigualdade e à segregação no espaço urbano.

É para tentar iluminar algumas dessas facetas que a Pensata, seguindo a linha de outras de suas edições, desafiou professores com experiência em pesquisa sobre algumas dessas temáticas para refletir sobre os rolezinhos.

O Prof. Dr. Alexandre Barbosa Pereira apresenta uma perspectiva a partir da observação participante de dois desses eventos. Destaca a construção do estigma criado em torno dos jovens envolvidos nos rolezinhos, focando principalmente no discurso da mídia que cria supostas verdades para justificar, perante a sociedade, a repressão e violência policial contra os jovens pobres nos shoppings e também nas comunidades. A análise inicial desses eventos destaca também diversos problemas sociais como: raça/cor, idade/geração e classe social.

O Prof. Dr. José Carlos Gomes da Silva e a discente Darlene Froes da Silva baseiam-se em publicações do jornal A Folha de São Paulo durante o período de realização dos eventos, construindo uma espécie de narrativa etnográfica baseada na imagem transmitida sobre os rolezinhos. Ressaltam a questão da segregação urbana à qual os jovens que organizaram e participaram dos eventos estão inseridos, analisando suas origens e apresentando a identidade do assim chamado “rolezeiro”.

Nesse sentido, sem a pretensão de esgotar o assunto, elabora-se um panorama inicial para pensarmos o fenômeno dos rolezinhos a partir de diferentes perspectivas. Boa leitura!

## Rolezinho no shopping: aproximação etnográfica e política

Alexandre Barbosa Pereira<sup>1</sup>

Minha teoria na época – assim como agora – era de que histórias de terror e sobre extremos têm um poder imenso de modelar a realidade (sobretudo através da incerteza), envolvendo uma cadeia de narradores. (TAUSSIG, 2010)

Medo e preconceito andam de braços dados como duas senhoras respeitáveis de um bairro tradicional. (ATHAYDE; BILL; SOARES, 2005)

Construir uma parede implica mais segredos do que se imagina. É inquestionável sua condição de limite e que uma parede sempre deixará muitas coisas de fora e que o interior não será suficiente. Construir paredes é um ofício cruel: atrás de cada muro o medo e o ódio ampliam seus domínios (uma parede alta cuja sombra oculta o assassino e antecipa o inverno). No fim das contas penso que a única coisa que justifica construir uma parede é derrubá-la algum dia. (REYES, 2006)

Entre dezembro de 2013 e janeiro de 2014, a cidade de São Paulo tornou-se cenário de uma série de eventos de grande repercussão e controvérsia. Por meio das redes sociais, principalmente o Facebook, jovens moradores de bairros pobres da periferia de São Paulo resolveram marcar encontros em shopping centers para, conforme a descrição dos próprios nas páginas dos eventos, encontrar amigos, conhecer pessoas, paquerar, dar uns beijos e zoar. Enfim, para fazer o que nomearam como um *Rolezinho no shopping*, o que seria o mesmo que um pequeno passeio. Um dos primeiros rolezinhos ocorreu no Shopping Metrô Itaquera, na zona leste da cidade, no dia 07 de Dezembro de 2013. Nele, em muitos momentos, os participantes puseram-se a cantar músicas do repertório do funk ostentação, estilo musical produzido nos últimos anos em São Paulo, partindo do funk carioca, mas apresentando como peculiaridade a novidade das letras que focam na exaltação da posse de dinheiro e do consumo de produtos de grife ou considerados caros. Alguns lojistas, administradores e frequentadores do shopping sentiram-se ameaçados pela grande concentração de jovens a fazer barulho. Resolveu-se, então, chamar a polícia. Assim, o que era para ser apenas um encontro de jovens tornou-se um grande tumulto por causa da repressão policial truculenta.

Após esse primeiro evento, apesar de lojistas negarem a ocorrência de furtos ou roubos, a grande mídia tradicional logo noticiou que adolescentes haviam realizado um grande arrastão nesse shopping. Contudo, esse enfoque, ainda que negativo, ajudou a dar visibilidade para a atividade e outros jovens resolveram marcar rolezinhos em diferentes

<sup>1</sup>Professor da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, Campus Baixada Santista, Mestre (2005) e Doutor (2010) em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo - USP. Contato: alebp1979@gmail.com



shoppings da cidade. A idéia de arrastão surge no Brasil entre o final dos anos 1980 e início dos 1990 a partir da cobertura midiática sensacionalista sobre outros episódios que aconteceram no Rio de Janeiro e reuniram jovens pobres e moradores de favelas nas praias da cidade. Denominação criada pela mídia que designaria o mesmo que uma grande ida coletiva a espaços de grande aglomeração a partir da qual haveria confusão, ocasionando em saques. Em 1992, o termo alcança maior repercussão ao ser utilizado para nomear um tumulto iniciado por causa de uma briga entre jovens de galeras rivais de funk em uma praia carioca<sup>2</sup>. Como bem descreve Micael Herschmann:

Cenas exibindo correrias desenfreadas, brigas, gritos e confusões envolvendo jovens e a polícia, criaram um clima de “histeria” junto à população. O fenômeno dos “arrastões” não era propriamente novo ou inusitado, mas aqueles, particularmente, foram fundamentais para a reificação de uma certa imagem estigmatizada dos jovens dos segmentos populares do Rio (HERSHMANN, 2005, p. 16).

No caso dos passeios nos shoppings de São Paulo nessas férias de verão de 2013/2014, as imagens veiculadas eram de jovens correndo para fugir da repressão policial em enredo bastante parecido com outro evento, que, aliás, faz referência ao ocorrido no Rio de Janeiro nos anos 1990, apresentado no documentário português: *Era uma vez um arrastão*<sup>3</sup>. Nele, narra-se um acontecimento do ano de 2005, na nobre praia de Carcavelos em Portugal, quando jovens negros, cabo-verdianos ou descendentes de cabo-verdianos em sua maioria, resolveram fazer um “rolê na praia”. A concentração de jovens negros assustou os outros banhistas e a polícia foi acionada. A chegada dos policiais para intimidar e reprimir os jovens acarretou numa grande correria, interpretada então como arrastão. A mídia sensacionalista portuguesa logo noticiou o “arrastão”, criminalizando os jovens. Essa abordagem irresponsável e preconceituosa contribuiu para gerar, ou aumentar, sentimentos e manifestações racistas e xenofóbicas. No documentário, desmonta-se a partir de imagens e testemunhos a versão do arrastão, denunciando o racismo.

Os rolezinhos nos shopping centers no Brasil, apesar de não terem sido protagonizados por migrantes ou descendentes de estrangeiros, também geraram uma forte reação de preconceito e criminalização de jovens pobres e negros em sua maioria. Basta uma leitura rápida dos comentários sobre as notícias nos sites da internet para flagrar afirmações racistas e preconceituosas de toda a ordem contra os meninos e as meninas que participaram dos rolezinhos. Eu observei dois desses eventos, pois como tenho pesquisado a questão do funk em São Paulo, interessa-me acompanhar de perto esse fenômeno.

<sup>2</sup>Uma análise interessante sobre os arrastões nos anos 1990, a estigmatização do funk e seus usos políticos no Rio de Janeiro é também feita por George Yúdice (1997).

<sup>3</sup>Documentário de 2005, dirigido por Diana Andringa, que pode ser assistido aqui: [http://www.dailymotion.com/video/xe4px\\_era-uma-vez-um-arrastao\\_news](http://www.dailymotion.com/video/xe4px_era-uma-vez-um-arrastao_news).

Pretendo aqui apresentar um breve relato do que vi e realizar algumas reflexões ainda bem iniciais sobre esse evento.

No rolezinho em um shopping na zona sul que aconteceu no dia 22 de Dezembro, último domingo antes do natal, vi um forte aparato policial mobilizado, diversas viaturas das polícias militar e civil. Inclusive, grupos especializados como o GOE<sup>4</sup>. O evento na rede social contava com milhares de confirmações. Chegando ao shopping na hora marcada, logo já se podia ver meninos e meninas sendo abordados por seguranças e impedidos de ficarem parados na entrada principal do centro comercial. Muitos intimidados a se retirarem do local. Um grupo de jovens que sofreu essa abordagem entrou no shopping mesmo assim e foi acompanhado de perto por outro, talvez até maior, de seguranças. Bastou apenas um grito de “ÊÊÊÊ” de um dos meninos para que se começasse uma correria e comerciantes fechassem rapidamente as portas das lojas. Os meninos, no entanto, seguiram para a praça de alimentação, ainda com a companhia dos seguranças. Lá a correria começou quando a tropa de choque da polícia militar entrou. Após isso, a abordagem aos jovens, realizada por policiais fardados e à paisana e por seguranças de empresa particular, começou a ser mais intensa, intimidadora e mesmo violenta. Jovens foram escolhidos pela roupa, corte de cabelo e cor da pele para serem revistados pela polícia<sup>5</sup>. A equipe de segurança do shopping e alguns policiais começaram a parar quem considerasse suspeito de pertencer ao evento para expulsar do local, algumas vezes com empurrões e chutes.

Presenciei cenas tristes e ridículas ao mesmo tempo. Como a de um policial do GOE com um fuzil repreendendo dois jovens que não aparentavam mais de 15 anos. Ou, em outro momento, três jovens “intimidados a se retirar do shopping”, que se revoltaram, pois passeavam com o pai, amputado, numa cadeira de rodas. O pai dos rapazes começou a gritar que não sairiam e que tinham o direito de estar lá. Os filhos discutiram com o segurança e disseram que aquilo era um absurdo, que a abordagem tinha como motivo apenas o corte do cabelo e a roupa que usavam. Pude constatar nesse dia que, apesar do forte discurso criminalizante presente então na mídia, os jovens não praticaram ali nenhum crime, mas quando eu saía do shopping, o arrastão já era comentado pelas pessoas. Uma mulher já dizia que havia acontecido naquele lugar e naquele instante um arrastão, descrevendo, inclusive, em qual loja teria começado (em frente a qual eu passaria e observaria que nada acontecera). Enfim, o arrastão que não existiu já havia sido inventado novamente. Aliás, um dos funcionários de um restaurante na praça de alimentação comentou o quanto reações como essas são motivadas por certa histeria criada entre parte

---

4 Grupo de Operações Especiais da polícia civil de São Paulo.

5 Além, disso, pelo fato de serem do sexo masculino.

da população: “O povo é muito apavorado, semana passada deixaram uma bandeja cair e saiu todo mundo correndo também, pensando que era tiro”.

No último rolezinho em Itaquera, realizado no dia 11 de janeiro de 2014, o segundo que aconteceu nesse shopping, observei jovens brincando, paquerando e fazendo barulho, como é comum acontecer quando estão em grupo e como costumamos ver nas portas de qualquer escola, por exemplo. Nesse dia, apesar do reforço policial e da equipe de segurança privada, eles não foram impedidos de entrar até o momento em que resolveram zoar um pouco mais. Juntaram-se num grupo maior e circularam pelo shopping batendo palmas e cantando o ritmo do funk. Foi o suficiente para que, quando passassem pela saída que dá acesso ao metrô, a polícia subisse com motocicletas uma rampa que dá acesso ao shopping e os adolescentes comesçassem a ser reprimidos no estacionamento e depois dentro do próprio shopping. Nos dois casos, a ação da polícia e o pânico gerado previamente por parte da grande mídia que rotulou tais eventos como arrastões foram os principais responsáveis pelas correrias e tumultos. Nesse dia, em Itaquera, relatou-se, posteriormente, o arrombamento de um quiosque de produtos de informática, jogos eletrônicos e telefones celulares, já situado nas dependências da estação do metrô, mas que ocorreu a partir da grande confusão gerada pela repressão policial.

Pelo que se vê nas redes sociais e nos próprios rolezinhos, esses jovens buscavam fundamentalmente, a partir desses eventos, espaços de visibilidade, nos quais pudessem ver e serem vistos, espaços de reconhecimento e de encontro, onde pudessem se divertir, paquerar, consumir e zoar. Os shoppings foram escolhidos porque são locais de prestígio, consumo e diversão que estão mais próximos deles, tanto espacialmente como socialmente. Eles não foram aos shoppings mais centrais justamente por isso, porque estão distantes, tanto espacialmente como socialmente de sua realidade. Eles demonstraram querer estar num lugar onde consigam encontrar iguais, pessoas com afinidades, com as quais possam se relacionar e estabelecer trocas<sup>6</sup>. Esses são shoppings que a maioria já deve inclusive frequentar. Cabe ressaltar que os rolezinhos não têm em sua origem uma forma de protesto ao consumo ou aos shoppings. Muito pelo contrário, estão mais para uma celebração dos shoppings como espaço de encontro e consumo.

Curiosamente, os rolezinhos começaram na semana em que se discutia a proibição dos bailes funks em São Paulo. O que nos leva a pensar também na carência de espaços de encontro, sociabilidade e lazer para os jovens numa cidade como esta. Os rolezinhos demonstraram, assim, não apenas a importância de se discutir a criação de mais espaços culturais, esportivos e de lazer, mas, principalmente, a urgência de se propiciar espaços

---

6 Georg Simmel (2006), ao discutir a noção de sociabilidade como forma autônoma ou lúdica de sociação, afirma que, para que se realizem plenamente, as relações de sociabilidade devem acontecer, fundamentalmente, entre os iguais, sem hierarquizações sociais.

mais centrais e de prestígio, que permitam o encontro entre jovens de diferentes segmentos sociais. Avançando ainda um pouco mais, pode-se dizer que além dos espaços físicos de encontro, os rolezinhos evidenciaram também a necessidade de proporcionar-lhes espaços subjetivos de expressão e representação capazes de garantir uma participação mais ampla nas dinâmicas da cidade, além de oferecer meios e repertórios para a construção de seus projetos de vida. Como afirma Félix Guattari, devemos garantir espaços subjetivos que estimulem o dissenso e a produção singular da existência:

“Convém deixar que se desenvolvam culturas particulares inventando-se, ao mesmo tempo, outros contatos de cidadania. Convém fazer com que a singularidade, a exceção, a raridade funcionem junto com uma ordem estatal o menos pesada possível” (GUATTARI, 1990, p. 35).

Os rolezinhos escancararam três importantes tensões e preconceitos presentes na sociedade brasileira: de classe, de raça/cor e de idade/geração. Eles foram perseguidos e duramente reprimidos em primeiro lugar porque eram jovens pobres, como pode ser visto nos vídeos que já estão circulando na internet, mostrando jovens brancos de classe média a fazer algazarra em shoppings e sem sofrer nenhum tipo de constrangimento da equipe de segurança<sup>7</sup>. Para uns o rótulo de *flash mob* ou brincadeira, para outros de arruaça e/ou arrastão. É, portanto, também uma questão de raça/cor, eleita como um dos critérios para se expulsar os jovens de dentro desses espaços, como observei pessoalmente. Além disso, foram estigmatizados pelo seu gosto de classe, por apreciarem um gênero musical, criado, performatizado e ouvido, não só, mas principalmente, por jovens pobres. E é, dessa forma, também um conflito de idade/geração, porque são adolescentes. Há, na atualidade, uma crise de autoridade na relação entre adultos e adolescentes, ou entre os mais velhos e mais novos, evidenciada nos muitos problemas que acontecem na relação professor/aluno em escolas de ensino médio das classes mais ricas às classes populares, sem distinção. A única distinção deve-se ao fato de que no último caso os conflitos são publicizados e criminalizados. Os limites educativos da juventude pobre no Brasil hoje são quase sempre dados pela polícia. Em pesquisa de doutorado em escolas públicas da periferia de São Paulo (PEREIRA, 2010), presenciei a polícia sendo acionada para revistar alunos dentro de estabelecimento de ensino. Ou seja, a criminalização que esses jovens enfrentaram nos rolezinhos já lhes é bastante familiar em seu cotidiano nos bairros onde vivem e nas escolas em que estudam. Por outro lado, ler, na internet, os comentários das matérias sobre os

7 Em um dos vídeos, mostra-se estudantes da Faculdade de Economia da USP em atividade festiva de recepção dos calouros a bagunçar e gritar palavrões em shopping da zona oeste da cidade. O próprio centro acadêmico da FEA/USP, organizador de tais eventos, soltou nota afirmando nunca ter pedido autorização para sua realização, nem ter sofrido qualquer problema com a segurança do shopping. Em reportagem da Folha de S. Paulo, de 21/01/2014, os responsáveis pela administração do referido shopping afirmaram que tais jovens estariam identificados como universitários pelas camisetas com o nome da faculdade e pelos rostos pintados. Por isso, não teriam sido importunados pela equipe de segurança.

rolezinhos é ter uma aula de como há segmentos racistas e com profundo ódio de classe em nossa sociedade.

Precisamos refletir sobre as implicações da polícia e de grande parte da mídia terem rotulado os rolezinhos como arrastões e ações de delinquentes, pois, com isso, o que se faz é estigmatizar, criminalizar e, portanto, permitir e legitimar uma repressão violenta a esses jovens. Michael Taussig (1993), antropólogo americano que pesquisou a perseguição e o massacre de indígenas na Amazônia Colombiana durante o boom da borracha, demonstra como a criação de narrativas de terror sobre os indígenas, rotulando-os como selvagens perigosos e cruéis, justificou massacres e as maiores atrocidades. As narrativas de terror têm esse poder de criar realidades. Cria arrastões, inclusive. O documentário português: *Era uma vez um arrastão*, já apresentado aqui, ilustra muito bem esse processo. Aliás, se refletirmos, os próprios shoppings começam a fazer sucesso nas grandes cidades brasileiras a partir dessa narrativa sobre a violência e o medo, como bem retrata a antropóloga Teresa Caldeira (2000) em seu livro *Cidade de Muros*. O medo dessa violência é que estimula a criação dos enclaves fortificados, simbolizados pelos condomínios fechados e shoppings. Produz-se assim uma segregação que se apresenta muitas vezes tão violenta quanto à violência que quer combater.

Além disso, quando se estigmatiza o rolezinho como arrastão, se está dizendo também que ali são todos bandidos. A antropóloga Ruth Cardoso (2011), em fala num simpósio em 1996, recentemente publicada em livro que reúne sua obra, afirma que o medo do bandido é, na verdade, o medo do pobre. Segundo ela, esse discurso extremado e violento contra os que são considerados bandidos é também incorporado pelos pobres, pois estes querem se distinguir afirmando que, apesar de pobres, são pessoas de bem. No Shopping Metrô Itaquera, uma mulher disse, ao ver a correria na entrada do shopping: “Depois falam que só está acontecendo aqui porque é shopping de pobre”, defendendo com outra mulher a perseguição e repressão aos jovens. Cardoso afirmava que se não resolvêssemos tal preconceito, correríamos o risco de incorrer em um esgarçamento social ainda maior.

O rótulo de bandido é o que, em muitos casos, justifica a violência policial e o que faz com que as pessoas entendam como natural o grande número de homicídios, principalmente de jovens, que temos em nosso país. O último mapa da violência (2012) traz um dado estarrecedor, pois enquanto o número de homicídios de jovens brancos caiu nos últimos anos, aumentou o de jovens negros. O mais grave ainda nisso tudo está no fato de que pensar que tais crimes aconteceram porque se tratavam de bandidos faz a maioria da população não apenas se resignar, mas também apoiar o extermínio dos mais pobres, por serem considerados criminosos. Assim, em vez de uma tentativa de entender o porquê do

ingresso dos mais jovens na criminalidade e o porquê de tanta violência, para que se possam combater as causas dessa tragédia social, o que se vê é a defesa do uso de mais violência, aumentando ainda mais o mal que se pretende combater. Cria-se, assim, um círculo vicioso que tende a se intensificar. O medo tem essa capacidade de construir uma realidade de preconceito e ódio.

Quando da forte repressão policial ao rolezinho no shopping da zona sul que acompanhei, três jovens chegavam atrasados para o evento, já após a polícia ter feito sua atuação reprimindo os participantes lá dentro, e, ao se depararem com o forte aparato policial, disseram: “O que é isso? Os caras acharam que teria um assalto a banco aqui?”. Tal frase é bastante reveladora das preocupações da polícia e da segurança pública em São Paulo e no Brasil. O patrimônio, os bens e a propriedade em detrimento do bem-estar e da vida. Pergunto-me, se fosse um daqueles meninos baleados em seu bairro de moradia ou mesmo uma daquelas mulheres, consumidoras do shopping, que criticavam o rolezinho, que sofressem algum tipo de violência em um dos bairros da periferia, se a mobilização policial seria tão intensa e mesmo se a justiça seria tão eficiente, como ao conceder liminar legitimando o impedimento da entrada de pessoas em shoppings e instituindo multa a quem participasse dos rolezinhos?

Após toda a controvérsia da criminalização dos rolezinhos ter ganhando contornos de debate público mais amplo no país inteiro, inclusive com mobilizações de protestos contra a repressão e a discriminação nos shoppings, a grande mídia mudou sua postura e passou a abandonar o enfoque condenatório para tentar principalmente provar que não se tratava de um ato político protagonizado por jovens da periferia, mas apenas de um encontro para se divertir. Porém, o ato político já havia sido criado, não pelos movimentos sociais e políticos que se mobilizaram contra o que entenderam como preconceito, segregação e discriminação, mas pela polícia que reprimiu duramente, pela mídia que estigmatizou como arrastão e pelos shoppings que, por meio de liminar concedida pela justiça, discriminaram. Assim, se nas manchetes dos jornais em dezembro líamos: “Adolescentes fazem arrastão em shopping na zona leste”. Em meados de janeiro, já se apresentavam manchetes nas quais se anunciavam os rolezinhos como encontros de jovens para consumir e desfrutar de momentos de lazer. Numa dessas manchetes, falava-se das meninas eleitas como princesas dos rolezinhos. Não houve, entretanto, nenhuma retratação da imprensa por ter criminalizado tais jovens, rotulando-os de bandidos. Nesse sentido, a principal violência em toda a controvérsia dos rolezinhos foi a praticada contra a imagem desses meninos e meninas. Numa sociedade consumista, o consumo e a posse de bens são valorizados em detrimento do trabalho, da vida e do bem-estar. Essa parece ser a primeira leitura que podemos fazer dos rolezinhos, não para entendê-los, mas para que

possamos começar a construir uma compreensão mais ampla e aprofundada sobre o mundo que estamos produzindo.

### Referências bibliográficas

ATHAYDE, Celso; BILL, MV; SOARES, Luiz Eduardo. 2005. **Cabeça de porco**. Rio de Janeiro: Objetiva.

CALDEIRA, Teresa. 2000. **Cidade de muros**: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34/EDUSP.

CARDOSO, Ruth. 2011. A cidadania em sociedades multiculturais. In: CALDEIRA (Org.). **Ruth Cardoso**: obra reunida. São Paulo: Mameluco.

HERSHMANN, Micael. 2005. **O funk e o hip-hop invadem a cena**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. 2010. **“A maior zoeira”**: experiências juvenis na periferia de São Paulo. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP.

REYES, Efraim Medina. 2006. **Pistoleiros, putas e dementes**: greatest hits. Rio de Janeiro: Garamond.

SIMMEL, Georg. 2006. **Questões fundamentais de sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

TAUSSIG, Michael. 1993. **Xamanismo, colonialismo e homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. 2010. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Editora UNESP.

WASELFISZ, Julio Jacobo. 2012. **Mapa da violência 2012**: a cor dos homicídios no Brasil. Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPPIR/PR.

YÚDICE, George. A funkificação do Rio. In: HERSHMANN, M. (Org.). 1997. **Abalando os anos 90**: funk e hip-hop: globalização, violência e estilo cultural. Rio de Janeiro: Rocco.



## **“Rolezinhos”: sociabilidades juvenis, discriminações e segregação urbana**

Darlene Fróes da Silva<sup>1</sup>

José Carlos Gomes da Silva<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo analisa o fenômeno “rolezinho”, encontro de adolescentes e jovens que acontece nos espaços dos shoppings centers da cidade de São Paulo. O estudo utilizou como fonte de pesquisa matérias publicadas por um jornal da grande imprensa entre os meses de dezembro de 2013 e abril de 2014. Os materiais fotográficos e textos possibilitaram a elaboração de uma narrativa de inspiração etnográfica. Os resultados foram analisados a partir dos estudos que concebem os shoppings enquanto enclave segregado. Também utilizamos a categoria identidade, concebida enquanto fenômeno deslizante na pós-modernidade. As nossas conclusões indicam que a visibilidade alcançada pelos “rolezinhos” se relaciona ao fato primordial de os jovens negros e pobres da periferia terem infringido os ritos consagrados na nova ordem segregada. Particularmente a violência contra eles praticada explicitou tensões raciais e sociais que se tornam mais explícitas quando jovens da periferia entram em cena.

**Palavras-chave:** juventude, segregação, racismo, violência, lazer.

**Abstract:** This article analyzes the phenomenon "rolezinho" meeting of adolescents and young people what happens in the spaces of the shopping malls of the city of São Paulo. The study used as a source of research materials published by a mainstream press newspaper between the months of December and April 2013 2014. The photographic material and texts made possible the development of an ethnographic inspired narrative. The results were analyzed from the studies that conceive the malls while segregated spaces. We also use the identity category, conceived while sliding phenomenon in post-modernity. Our findings indicate that the visibility achieved by the "rolezinhos" relates links fact paramount to young blacks and poor the periphery have infringed the rites enshrined in new order segregated. Particularly violence against they practiced racial tensions and social has become more explicit when young people from the suburbs come into play.

**Keywords:** youth, urban segregation, racism, violence, leisure.

A cidade de São Paulo assiste no momento, com relativa frequência, a irrupção de práticas culturais juvenis inovadoras. As ações dos jovens têm provocado diferentes reações. A mídia, em geral, se movimenta no sentido de explorar a novidade, o inusitado; os órgãos de repressão policial são convidados a instaurar a ordem; a academia, a produzir explicações convincentes. A intensidade e a sucessão dos fenômenos colocam em questão a atitude tradicional, paciente e prolongada do pesquisador. O ato de debruçar sobre um

1 Discente do curso de Ciências Sociais da UNIFESP- Campus Guarulhos, 5º Período, graduada em Psicologia (MACKENZIE, 2007).

2 Professor de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da UNIFESP – Campus Guarulhos. Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP (1998).

objeto de pesquisa por anos a fio e produzir resultados autorizados se coloca em contradição com a celeridade dos acontecimentos da vida contemporânea. Nos últimos anos fomos desafiados por fenômenos intensos, significativos, mas efêmeros. Subitamente nos vimos confrontados com a onda dos pichadores, logo esquecida pelos “pancadões”, o “funk da ostentação”, e, em meio a estes, a multidão juvenil em protesto nas ruas. Mal o ano se inicia e eclodem os “rolezinhos”.

A maioria desses fenômenos possuem porém um “ar de família”, pois apresentam um conjunto de elementos que se assemelham. Apesar de serem expressões juvenis, os “pancadões”, “funk da ostentação” e “rolezinhos”, indicam que os jovens da periferia entraram em cena “para valer”, reatualizando práticas que não mais se circunscrevem ao gueto. A mensagem embora não explícita ao nível do discurso possui o mesmo sentido das matrizes do hip hop, break, grafite, rap, “se as elites e a classe média não vão ao gueto, estas linguagem se tornam formas simbólicas invasivas de visitá-los” (Toop, 1991).

Desde os primeiros estudos sobre subculturas, pesquisadores que integravam os Estudos Culturais sugeriram que as linguagens mobilizadas pelos *skinheads*, *rastas*, *rockers*, *ruddies*, hippies, eram, apesar de distintas, expressões do inconformismo juvenil em face a uma sociedade de massas em expansão. As transformações que se verificavam no mundo do trabalho, na organização da cultura de massas, na reconfiguração das classes sociais e o processo de migração em escala mundial, impactavam o universo juvenil, mas estes não assistiam a tudo passivamente.

A nossa análise dos “rolezinhos” adota postura semelhante. Indagamo-nos sobre o que existe de particular nessa manifestação descontraída de jovens pobres e negros, originários da periferia. Em outra perspectiva, o que esse movimento juvenil nos tem sugerido em sentido amplo? Quais os problemas de ordem estrutural, não verbalizados discursivamente, são por eles pautados?

A antropologia tem se caracterizado por ser uma ciência orientada para as realidades microscópicas. Fixamo-nos em aspectos por vezes considerados banais da vida cotidiana na tentativa de compreender processos sociais complexos. A nossa identidade de pesquisador, como bem intuiu Geertz (1978, 1998) encontra-se profundamente inscrita na localidade. O autor indagava-se sempre sobre o valor de algumas generalizações ou abstrações elaboradas sobre a experiência humana, simplesmente para concluir que esse saber desencarnado era de pouca utilidade. Ao contrário, advogava que os fenômenos densamente descritos, localizados, carregados do vivido, situados em pequena escala, podiam revelar aspectos fundamentais da nossa existência. A busca do significado das práticas sociais em nível reduzido de observação é, portanto, o que nos move. Adentrar um

mundo de significados construídos situacionalmente, micro-espacialmente tem sido o caminho privilegiado pela etnografia.

O aforismo, “os antropólogos não estudam aldeias, mas nas aldeias”, responde à questão sobre o porquê de nos enveredarmos pelos espaços intersticiais das metrópoles densamente povoadas. O que buscamos apreender nesse caso não é, simplesmente a totalidade do dado objetivo, mas o significado dos pequenos atos humanos, estes sim reveladores de fenômenos mais englobantes. Geertz nos auxilia a superar uma dicotomia que poderia inviabilizar o estudo antropológico da vida urbana, ou seja a impossibilidade de relacionarmos as esferas micro e macrosociais. Os nossos investimentos no “rolezinho”, fenômeno microscópico, pontual e evanescente, pois se limitou aos meses de dezembro de 2013 a janeiro de 2014, tem por finalidade compreender os sentidos expressos ao nível microscópico, mas também, indicar possibilidade de compreensão da vida urbana em uma metrópole de aproximadamente 16 milhões de habitantes.

### **O Fenômeno “Rolezinho”**

O “rolezinho” se estruturou enquanto fenômeno juvenil na cidade de São Paulo entre dezembro de 2013 e janeiro de 2014. Trata-se do encontro de jovens da periferia, marcados por redes sociais, organizados nos espaços dos shoppings centers. Os quantitativos dos participantes variavam entre dezenas, centenas a milhares. O primeiro “rolezinho” ocorreu em 07 de dezembro de 2013 no Shopping Metrô Itaquera, os registros obtidos em jornais indicam que nesse dia 6000 jovens se fizeram presentes. A cifra é espetacular quando consideramos as manifestações juvenis. A finalidade do encontro era apenas o divertimento, o contato entre pares, o desfrutar de momentos de lazer, “conhecer os ídolos”, trocar cumprimentos e “alguns beijinhos”. Os “ídolos” são jovens cujo perfil nas redes sociais os tornaram “famosinho”, sendo capazes de reunir um número elevado de “fãs”. Os números são, nesse caso, também impressionantes, podendo-se atingir até 50 mil “seguidores”.

Quem são estes jovens?

Do ponto de vista socioeconômico os praticantes dos “rolezinhos” são descendentes dos filhos dos migrantes, em geral, nordestinos e mineiros, que chegaram maciçamente nos anos 70 às metrópoles do sudeste e se fixaram nas grandes periferias. Considerando o aspecto geracional os “rolezeiros” são adolescentes, filhos dos filhos da primeira geração de migrantes, que se encontram hoje na faixa etária dos 30 anos. Os pais destes indivíduos, os migrantes pioneiros, desenvolveram, à época, um tipo de manifestação centrada na reivindicação por direitos coletivos: saneamento básico, postos de

saúde, legalização de terrenos clandestinos, ou seja, questões imediatas, pois o campo da cultura não aparecia como uma demanda.

Os filhos dos migrantes, jovens que nasceram na periferia nos anos 1970/80 ou que chegaram infantes à metrópole, iriam enfrentar uma realidade diferente na década de 1990. A cidade de São Paulo se desindustrializara celeremente, as possibilidades de encontrarem trabalho, mesmo manual, na construção civil ou na indústria metalúrgica, se tornariam reduzidas. A sociedade se redefinia, nesse momento, como uma *sociedade do conhecimento* conforme os termos de Hargreaves (2004). Os saberes exigidos implicariam, agora, em um maior grau de escolarização. Os esforços empreendidos nesse sentido pelo Estado foram, porém, insuficientes. Nesse momento a esfera da cultura foi pautada, dando origem a uma estética juvenil específica na periferia.

A partir de meados dos anos 90 os jovens da periferia também começaram a enfrentar desafios no campo da violência urbana. O fenômeno que não era novo, iria assumir feições dramáticas. Nesse momento o segmento juvenil, em especial os jovens negros, se tornaram vítimas preferenciais dos grupos paramilitares, “justiceiros”, traficantes e policiais. O contexto histórico mais uma vez nos auxilia a compreender o fenômeno. A cidade de São Paulo não apenas se desindustrializava, mas tornava-se mais violenta e segregada. A elite e a classe média iriam buscar soluções para a insegurança fortificando os espaços privados, abrigando-se em condomínios fechados, monitorados por sistemas eletrônicos e seguranças armados<sup>3</sup>.

O hip-hop ganhou visibilidade nesse momento. As narrativas clássicas do grupo de rap Racionais MC's – *Homem na Estrada*, *Pânico na Zona Sul*, *Mano na Porta do Bar*, *Fim de Semana no Parque*, *Fórmula Mágica da Paz* – registraram em sonoridades, musicais e ambientais da periferia (tiros, buzinas, sirenes), o drama da segregação urbana experimentada do outro lado dos muros e dos condomínios fechados. O rótulo utilizado em dado momento pelos rappers, “holocausto urbano”, exprimia fielmente a realidade.

Os jovens da geração hip-hop passaram a viver em uma cidade que se desindustrializava. O parque industrial que fora construído pelos pais entrava agora em colapso. As grandes empresas metalúrgicas da Zona Sul de onde partiram importantes protestos, na década de 70 (Maroni, 1982). As empresas mais importantes, a MWM, Caloi, Caterpillar, Metal Leve, entraram na década seguinte em processo de desmonte ou redução, sem previsão de retorno. A categoria de trabalhadores ativa politicamente naquele momento seria substituída pelo protesto juvenil. Assim como se verificou no contexto inglês de

---

3 CALDEIRA, Teresa P. *Cidade de muros*. Crime segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo, Editora 34/ EDUSP, 2000.

meados dos anos 70, os filhos dos trabalhadores de chão de fábrica não seriam trabalhadores (Willis, 1991).

Os antigos galpões das fábricas da Caterpillar tornaram-se, hoje, um imenso shopping center, o SP Marketing, situado às margens da Avenida Nações Unidas; o local de uma antiga fábrica holandesa, situada na Estrada do Campo Limpo, é hoje ocupado por uma universidade particular de grande porte. A mobilidade social da última década iria possibilitar a um importante percentual dos indivíduos socialmente excluídos o acesso a bens de consumo novos. A maioria dos “rolezeiros” acessam as redes sociais de maneira instantânea, em dispositivos móveis, celulares e tablets, por exemplo. As marcas de roupas famosas aparecem como símbolos importantes na composição da imagem do “ídolo”.

Quem são esses jovens “ídeos”? Os elementos visuais que mobilizam são ainda mais fundamentais na definição do grupo

“Tô ligado que ‘os polícia’ tão em peso e já sabem quem eu sou” diz Lucas Lima, 17. De bermuda jeans, camiseta regata branca do UFC, tênis Oakley preto, corrente no pescoço e uma réplica do relógio Invicta no pulso, ele era um dos 3.000 jovens no shopping Metrô Itaquera, no “rolezinho” do último sábado (...).

Boné para trás, Nike Shox no pé, camisa de marca e corrente dourada pendurada no pescoço, David costuma ser levado pelos pais até o shopping da zona leste. Quando soube que o filho tinha fãs, Tatiane Maciel, 30, mãe do garoto, quase caiu para trás. ‘É impossível ir com ele a uma loja, as meninas nos para a cada minuto para tirar foto’ diz ela, que afirma se preocupar com um possível ‘ego inflado’ do menino.

(Folha de São Paulo, C3, 15/01/2014)



Lucas Lima, 17. Fonte: Banco de Dados do Jornal Folha de São Paulo: <http://www.folhapress.com.br>

A cronologia do fenômeno, realizada ou simplesmente programada, é reveladora da intensidade. O jornal *Folha de São Paulo* de 15 de Janeiro de 2014 trouxe as seguintes informações:

Onde já foram realizados “rolezinhos”, ou em linguagem jornalística, “onde já rolaram”:

- 07/12/2013 – Shopping Itaquera
- 14/12/2013 – Shopping Internacional de Guarulhos
- 21/12/2013 – Shopping Interlagos
- 04/01/2014 – Shopping Metrô Tucuruvi
- 11/01/2014 – Shopping Itaquera

Novos “rolezinhos” estavam previstos para os seguintes shoppings:

- 1) 18/01/2014 – Shopping JK Iguatemi, Shopping Metrô Tatuapé, Shopping Center Norte
- 2) 24/01/2014 – Suzano Shopping



- 3) 26/01/2014 – Shopping Bonsucesso
- 4) 01/02/2014 – Shopping Aricanduva, Mauá Plaza Shopping
- 5) 05/02/2014 – Shopping Taboão
- 6) 08/02/2014 – Shopping Aricanduva
- 7) 15/02/2014 – Shopping Penha

A partir do “rolezinho” ocorrido em 11/01/2014, no Shopping Metrô Itaquera, o fenômeno tomou proporções sociais imprevistas. O simples ato de jovens da periferia marcarem encontros com os “ídolos”, receber e dar presentes, “dar uns beijinhos”, ouvir e cantar música funk, paquerar, tornou-se, repentinamente, “caso de polícia”. A força pública e o séquito de seguranças privados dos shoppings foram mobilizados para conter as reuniões. O argumento para a repressão era que os “rolezinhos” iriam descambar para uma espécie de “arrastão”.

Frente à alegada possibilidade de “arrastões”, seguidos de furtos, o setor comercial se mobilizou, invocando a tese que os shoppings são espaços privados. Os “rolezinhos” previstos para a segunda semana de janeiro foram proibidos por determinação judicial. Seis shoppings foram “amparados por liminares” que proibiram a reunião dos adolescentes e jovens. “Além do Shopping de Itaquera, as liminares (decisões provisórias) beneficiaram: JK Iguatemi e Campo Limpo, na capital; Parque D. Pedro e Iguatemi, em Campinas; e Center Vale em São José dos Campos” (*Folha de São Paulo*, 12/01/2014). O teor da liminar foi destacado no jornal:

“Na decisão, o juiz Alberto Gibin Villela afirma que apesar do direito constitucional de livre manifestação, o espaço dos shoppings é ‘impróprio’ para a atividade.

Segundo a liminar, ‘pequenos grupos se infiltram nestas reuniões com finalidades ilícitas e transformam movimento pacífico em ato de depredação. Oficiais de justiça e PMs ficaram de plantão na portaria do shopping [JK Iguatemi]. A segurança privada também foi reforçada. Um aviso e uma cópia da decisão foram afixados em uma das entradas, guardada por quatro seguranças.

Na hora marcada, eles passaram a abordar alguns ‘suspeitos’ a maioria jovens. Funcionários tiveram que mostrar o RG ou o crachá” (*Folha de São Paulo*, A13, 12/01/2014).

O mesmo jornal destaca, ainda, que no shopping Metrô Itaquera a proibição resultou em confronto. A violência física foi utilizada como instrumento de controle e um quadro de enfrentamento se desenhou, os registros das reportagens nos dão algumas pistas sobre a forma como uma reunião pacífica de jovens, repentinamente deslizou para a repressão. Embora o próprio jornalista tenha definido o “rolezinho” como “encontros que

atraem centenas de jovens que entram pacificamente em centros comerciais e, uma vez lá dentro promovem correria”, o fato é que a tal “correria” não é um dado constitutivo do “rolezinho”. Em nenhum momento, nas falas dos integrantes, os “rolezinho” aparecem vinculados ao propósito de “promover correrias”. Fotos e textos no jornal demonstram que os “rolezeiros” que se dirigiram aos locais “protegidos por liminares”, foram recebidos por agentes previamente preparados para o uso da violência.

PMs, seguranças e oficiais de justiça revistavam jovens que chegavam em grupos. Aqueles com mais de 18 anos tiveram os dados anotados e receberam uma cópia da liminar, que determina multa de R\$ 10 mil a quem fosse identificado causando tumulto. A maior parte, porém, era adolescente. Foram entregues cerca de 30 cópias da liminar, segundo a PM. Com a entrada dos jovens no centro comercial, os corredores foram ficando lotados. De forma repentina, alguns grupos começaram a correr e a gritar: Ôôôô. Outros faziam barulho com os pés.

A situação assustou frequentadores e chamou a atenção dos policiais. Um deles usou cassetete para dispersar o grupo.

Com o aumento da correria, lojistas fecharam as portas, e as entradas do shopping foram bloqueadas. Uma funcionária passou mal e foi atendida pelos bombeiros.

Segundo o shopping não foram registrados casos de feridos na noite de ontem” (Folha de São Paulo, A13, 12/12/2014).

Os registros fotográficos realizados durante o evento mostram atos praticados por policiais em que jovens negros, prostrados no chão, são ameaçados por agentes portando cassetetes.





Fonte: Banco de Dados do Jornal Folha de São Paulo: <http://www.folhapress.com.br>

O “rolezinho” na voz dos jovens possui outros atributos:

“Só vim aqui para encontrar umas mina e dar beijo na boca”, disse Rodney Batista, 20.

“A gente só quer ver os amigos, conhecer gente, comer no Mc [Donald’s] e acaba apanhando, diz Letícia Gomes, 15, estudante do segundo ano do ensino médio da rede pública”

“Vim me divertir, não fiz nada de errado, não roubei, não matei e venho aqui há cinco anos (Lucas Lima, 17). Um dos organizadores de rolezinhos”. (Folha de São Paulo, A13, 12/01/2014).

As descrições dos “rolezinhos” indicam que o principal objetivo é simplesmente promover o encontro entre pares, possibilitar sociabilidade grupal, própria do grupo de idade. A prática pode ser observada em alguns espaços da periferia, em torno, por exemplo, de postos de gasolina, onde conversas, paqueras, audições de funk acontecem, porém, sem o aspecto repressivo. Os estigmatizados “pancadões” também são organizados com os mesmos objetivos. Mesmo nos shoppings, salvo momentos em que a repressão se intensifica, os encontros juvenis seguem a lógica comum do gregarismo, afetividade, calor humano, sensações táteis, emoção, espontaneidade, que são elementos centrais na reuniões juvenis (Costa, 1996).

O encontro no Shopping Metrô Tucuruvi, reunindo cerca de 400 jovens no primeiro fim de semana de janeiro de 2014, o confirma. “A maioria eram meninas que andavam nos corredores”. “O shopping nega que tenha havido tumulto. Afirmo que não houve por parte dos lojistas registro de arrastão, roubo ou qualquer tipo de violência na parte interna do shopping” (*Folha de São Paulo*, C4, 06/01/2014). O encontro verificado no Shopping Interlagos em 23/12/2013, antevéspera do Natal, também transcorreu sem que se verificassem atos considerados infracionais. Concluiu a reportagem: “Nenhum roubo foi registrado”.

A narrativa “desde dentro”, elaborada por uma observadora sensível, traduz bem o que estava em jogo no fenômeno “rolezinho”:

“Não vi ninguém com armas; ninguém roubando, depredando ou fazendo arrastão. Ainda assim os lojistas entraram em pânico. Segundo a opinião pública, são bandidos com histórico de crimes; no melhor dos casos, vagabundos que vão lá tumultuar, cometer delitos e assustar ‘gente de bem’. São tratados como tais pelas autoridades; passando pelo corredor, um policial repetia no ouvido de todos ‘vou arrebentar vocês, vou arrebentar’ – e plaf, deu um chute em um menino. Pedi: ‘Licença, gostaria de saber o nome do senhor, ouvi o que o senhor disse e vi o que fez’, ao que ele tirou a etiqueta de identificação e escondeu no bolso. Insisti em saber o nome, tentei tirar uma foto, recorri ao tenente e falei com outros policiais – todos identificados. (...) Vi gente filmando e sendo obrigada a apagar o arquivo, e a imprensa foi orientada a não registrar o que ocorria. A gente fica só imaginando o que não devem fazer quando alguém está realmente olhando” (Depoimento, Vanessa Bárbara, *Folha de São Paulo*, C4, 13/01/2014).

Os “rolezinhos” que aconteceram no final do ano de 2013 e início de 2014 se tornaram objeto de ampla discussão na mídia e a sociedade se dividiu na interpretação do fenômeno. Os dados de uma pesquisa de opinião elaborada pelo jornal *Folha de São Paulo* revelam que a imagem dos praticantes dos “rolezinhos” foi associada à violência e criminalidade, fato que legitimou a ação agressiva da polícia e seguranças privados. Há, porém, um dado contraditório, no quesito discriminação. A maioria dos entrevistados afirma que “os shoppings não devem escolher frequentadores”. Os percentuais que apontaram racismo (25%) também são significativos, especialmente, em uma sociedade em que impera o “mito da democracia racial”.

Eis alguns números sobre o que os entrevistados acham dos “rolezinhos”:

- 77% afirmam que [os jovens] querem provocar tumulto
- [para] 18% “servem apenas para diversão”

Sobre as liminares conseguidas pelos Shoppings.

- 80% [afirmam que] os shoppings agem corretamente, pois frequentadores ficam com medo;
- 18% [afirmam que] os shoppings agem de forma errada, pois negam direito à diversão aos jovens.

Sobre a ação da polícia:

- 73% a PM deve agir;
- 24% a PM não deve agir.

Sobre a discriminação, para

- 73% shoppings não têm o direito de escolher frequentadores;
- 25% shoppings têm direito de escolher frequentadores,

Sobre preconceito (ou racismo):

- 72% Shoppings não agem com preconceito a cor de pele;
- 25% Shoppings agem com preconceito a cor de pele.

Fonte: *Folha de São Paulo*, C3, 23/01/2014

A repressão aos “rolezinhos”, verificada no Shopping Metrô Itaquera, repercutiu amplamente na imprensa. Autoridades políticas veicularam posicionamentos revelando o alcance do fenômeno. Eis o teor de algumas manifestações: “Ação inadequada da polícia pode acabar colocando gasolina no fogo” (Gilberto Carvalho, Ministro da Secretaria Geral da Presidência da República). “Em muitos sentidos, a liminar que se proíbe a entrada dos jovens nos shoppings é uma situação racista” (Luiza Barros – PT, Ministra da Igualdade Racial). “O rolê não é problema de polícia, é se há depredação, se há roubo” (Geraldo Alkmin – PSDB, Governador de São Paulo). (*Folha de São Paulo*, C7, 17 de janeiro de 2014). Um dia antes apareceu no mesmo jornal a fala do Secretário da Segurança Pública, Fernando Grella que, em nota, afirmou, “os ‘rolezinhos’ são fenômenos culturais e, por isso, não devem ser tratados como crime ou caso de polícia” (*Folha de São Paulo*, C1, 16/01/2014).

A prefeitura de São Paulo, sob o comando do prefeito Fernando Haddad, agiu de maneira célere propondo dialogar com os líderes dos “rolezinho”. Foi indicado, como mediador, Netinho de Paula, Secretário Municipal da Igualdade Racial. A questão requeria alguma urgência. Nas palavras de Netinho: “o prefeito delegou que eu tratasse do assunto e todo dia me liga para saber como está tudo”.

A indicação de Netinho de Paula deveu-se, conforme, ele mesmo admitiu, às origens sociais e raciais comuns com os “rolezeiros”: “Eu tenho diálogo com eles, eles conhecem minha origem”. O produto mais imediato desses diálogos entre o secretário e os líderes dos “rolezinho” foi, no entanto, a construção de um acordo para que os jovens realizassem os eventos em espaços públicos, evitando, dessa maneira, os shoppings. Uma das soluções propostas por Netinho era o “uso dos estacionamentos dos shoppings para os encontros”.

“Os organizadores de ‘rolezinhos’ contaram à reportagem que foram surpreendidos por funcionários da prefeitura na porta de suas casas na manhã de ontem.

‘Vamos conversar com o Haddad para dar uma ajeitada nos eventos e mudar de lugares privados para lugares públicos’. Contou o estudante Rafael Paixão 17, um dos organizadores do ‘rolezinho’ marcado para o dia 24 (sábado) no shopping Aricanduva (*Folha de São Paulo*, C1, 16/01/2014).

A partir de meados de janeiro a repressão aos “rolezinhos” e as negociações com o poder público conduziram ao esvaziamento do movimento. No noticiário do jornal pesquisado o tema praticamente desapareceu. Surgiram, inclusive, agrupamentos políticos outros apropriando-se do fenômeno “rolezinho”. Tivemos também o evento de um “rolezinho” tradicionalmente organizado pelos estudantes da FEA - Faculdade de Economia e Administração da USP, no espaço do Shopping Eldorado, mas, na oportunidade, não se verificou qualquer ato repressivo dirigido aos cerca de 200 estudantes, ao contrário:

“Lojistas não fecham as portas e clientes não reclamam”. “A gente grita em alto e bom som e ninguém fala nada” (...) Alguns [estudantes] sobem nas mesas e os seguranças pedem educadamente para descer (*Folha de São Paulo*, C4, 21/01/2014).

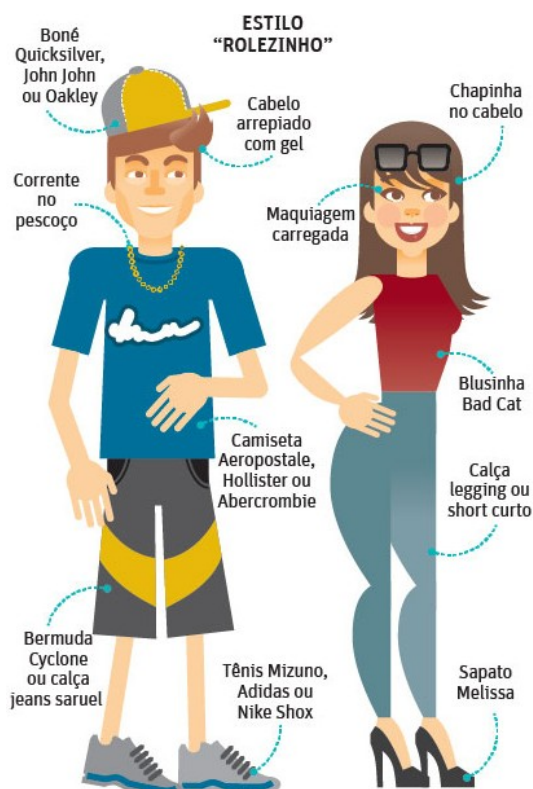
O evento realizado pelos estudantes da USP assemelhava-se aos “rolezinhos”. Na definição jornalística ambos “[eram] aglomerações de jovens que não [tinham] a intensão primária de consumir”. Contudo, o que chamou a atenção nos dois casos foi a forma diferenciada de conferida pelos shoppings. A acolhida aos estudantes universitários contrastou com a vigilância e o controle aos quais foram submetidos os jovens da periferia. Os dados obtidos sobre o fenômeno “rolezinho” indicam que as reações dos comerciantes foram motivadas por um conjunto de estigmas socialmente construídos e menos pelos atos de vandalismo, furtos e depredações alegados. Estes, praticamente inexistentes, conforme constatamos nas matérias do jornal.

**“Rolezeiro”: adolescência e a identidade cultural na pós-modernidade**

"O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas."  
(HALL, 2003:12)

As definições do “estilo rolezinho” apresentadas no jornal *Folha de São Paulo* sugerem um modelo de características estáveis, sabemos, contudo que a identidade cultural dos grupos sociais no atual contexto encontra-se cada vez menos estabilizada. As ideias de deslocamento ou descentramento do sujeito desenvolvidas por Stuart Hall nos parecem adequadas à análise dos adolescentes e jovens que praticam os “rolezinhos”. As ideias de Hall (2003) sugerem que na pós-modernidade não nos é possível definir a identidade de pessoas e grupos de maneira autocontida, referenciada a um lugar específico. Os “rolezeiros”, embora inscritos socioespacialmente na periferia, não tomam este local como referência para suas manifestações. Deslocam os sentidos de espaços e classificações sociais previamente atribuídos. O que elegem como instância privilegiada é o shopping center, um dos emblemas centrais do consumo na sociedade capitalista.

A identidade dos praticantes dos “rolezinhos”, no âmbito do jornal, esteve sempre associada ao consumo. A indicação de marcadores visuais-simbólicos como definidores das identidades juvenis tem sido recorrente na mídia. Vimos esse procedimento reproduzir-se mais uma vez. Uma imagem publicada pelo jornal reforçou o consumo “de marcas famosas” como sinais diacríticos mais fundamentais na definição do grupo. O desenho estereotipado remete a um perfil de classe média, em contraste flagrante com a realidade, pois os praticantes dos “rolezinhos”, são em geral, adolescentes e jovens, pretos, pardos e pobres da periferia, conforme se constata nas fotos publicadas no próprio jornal, mas, ao produzir “o estilo”, os marcadores raciais e sociais são apagados.



<http://entretenimento.r7.com/blogs/blog-da-db/estilo-rolezinho-e-o-perigo-de-avaliar-pela-aparencia-20140115/> (acessado em 12/05/2014), publicado na *Folha de São Paulo*, C1,15/01/2014.

Contudo, conforme apontam os estudos inaugurais dos Estudos Culturais, não se trata, nesses casos, de consumo passivo juvenil. De fato a cultura de massa, a globalização, internacionalização da cultura produzem uniformizações, "os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de identidades partilhadas - como consumidores para os mesmos bens, "clientes" para os mesmos serviços..." (HALL, 2003:74), mas nos indagamos com frequência se os usos e sentidos são os mesmo atribuídos e compartilhados por todos.

As posições de Stuart Hall indicam que os sentidos e valores nos processos de construção de identidades não são unívocos. Os bens simbólicos que os jovens desejam, possuem, inegável valor de mercado, mas são também apropriados como únicos marcadores, definidores das suas respectivas identidades, mais uma vez, o que nos parece em jogo é o deslocamento, o deslizamento de sentidos das identidades como fenômenos solidamente ancorados. Reduzir a identidade dos "rolezeiros" à de consumidores alienados ante às mercadorias que reluzem nos shoppings impossibilita compreender as implicações dos atos por eles praticados. Afinal, não foram os marcadores do consumo que conduziram



à repressão, mas a afrodescendência, as origens na periferia. Elementos estes, mais significativos e constitutivos das identidades dos jovens.

O fenômeno explicitou, quando visto na perspectiva das identidades juvenis periféricas, uma questão mais ampla, que diz respeito aos “ritos de suspeição” colocados em prática pelo sistema de segurança que gera discriminação contra os desiguais e diferentes.

Esses sistemas não são apenas uma questão de segurança, mas também de disciplina e discriminação social. A imagem do suspeito é feita de estereótipos e consequentemente, os sistemas de triagem discriminam especialmente os pobres e os negros. Os porteiros não incomodam as pessoas que têm os sinais de classe certos, mas podem chegar a humilhar os que não têm (Caldeira, 2000, p. 319).

Os jovens exprimem-se por meio de uma gama de linguagens, corporal, musical, dança e gestos. O “rolezinho” foi associado culturalmente ao funk, mesmo porque, os jovens revelaram-se adeptos desse estilo musical, ao entoarem as canções nos shoppings. A origem social na periferia foi decisiva na ação repressiva. A propósito, o funk na cidade de São Paulo vem sofrendo perseguições sucessivas pelo policiamento. Os “pancadões”, encontro de jovens na periferia, que ouvem o funk, são fortemente reprimidos. Os agentes encarregados de manter a ordem pública trataram os “rolezinhos” de maneira análoga aos “pancadões”. Em torno dos jovens foram veiculados estigmas pautados no imaginário da marginalidade/criminalidade.

Contra estes jovens utilizou-se controles simbólicos e práticas violentas em nome da segurança. Uma das maneiras encontradas para a disciplinarização do evento foi a institucionalização. Segundo essa perspectiva “os rolezinhos” poderiam ser realizados, desde que em locais “adequados”. A realização dos encontros precisaria, nessa ótica, de autorização oficial.

O esvaziamento dos “rolezinhos” seria a partir de então, apenas uma questão de tempo. Destituídos do local que conferia visibilidade ao segmento juvenil, a prática perdeu o sentido original. As pesquisas que realizamos no jornal selecionado não revelaram novas reportagens no mês de fevereiro, sugerindo que os eventos previstos para o período não aconteceram, ou foram quantitativamente inexpressivos. Admitimos que as reuniões que conseguiram agregar cerca de até 6000 jovens e que mobilizou aparatos jurídicos e repressivos de tal ordem, são reveladoras de tensões sociais expressivas. Na espontaneidade e singeleza do fenômeno “rolezinho” questões sociais importantes foram pautadas.

**“Periferia é periferia em qualquer lugar”**

*"Os enclaves são literais na sua criação de separação. São claramente demarcados por todos os tipos de barreiras físicas e artifícios de distanciamento e sua presença no espaço da cidade é uma evidente afirmação de diferenciação social".*  
(CALDEIRA, 2000: 259)

Os argumentos de Teresa Caldeira (2000) nos induz à reconsideração do conceito centro-periferia e ao repensar a cultura juvenil que logrou visibilidade na metrópole paulistana nas últimas décadas. A clássica ordenação urbana centro-periferia, que delimitava a existência de um centro urbano dotado de equipamentos culturais e infraestrutura em oposição às carências da periferia ainda perdura, mas mudanças importantes vêm se processando na velha dicotomia. Hoje os pobres estão acessando os centros comerciais até então privativos das elites. O shopping é um exemplo paradigmático. Porém, as novas formas de segregação ganham relevo. O próprio shopping é, mais uma vez, exemplar de uma forma específica de *enclave fortificado*.

Os *enclaves fortificados* limitam o movimento daqueles que são considerados desiguais e diferentes nos espaços públicos. A nova ordem segregada vem se constituindo, segundo Caldeira, como uma modalidade de ataque à esfera pública, marcada historicamente, desde as origens da cidade pela liberdade de circulação, ou seja, o direito de ir e vir. Através de prédios imponentes e de um grande aparato tecnológico que tem como justificativa "a segurança", a classe alta vem produzindo um edificado marcado pelo afastamento da vida pública. A privatização de ruas, guaritas contando com guardas no comando, sistemas de monitoramento eletrônicos, a elevação dos muros residenciais, a priorização do automóvel como meio de transporte, têm transformado as ruas em locais vazios e propensos à violência.

Na cidade de São Paulo, podemos nos deparar com vários exemplos de enclaves fortificados, conceitualmente definidos como locais monitorados, destinados à moradia, trabalho, consumo ou lazer. Na Villa Daslu, grande empório de consumo que vende marcas internacionais renomadas, quando então se situava no Bairro da Vila Olímpia, mantinha-se o acesso preferencial para clientes empregando-se como meio de transporte o helicóptero. Acolhia-se também aqueles que utilizavam o automóvel, no entanto, para que adentrassem ao local era necessário que o número da placa constasse no sistema da loja.

Os shoppings centers vêm se integrando progressivamente à paisagem urbana da cidade de São Paulo. A diversificação desse tipo de enclave tem possibilitado a



incorporação das camadas populares a um espaço específico do consumo. Os shoppings direcionados a este segmento social vêm privilegiando locais mais acessíveis, por isso a preferência pelas estações de Metrô. Ambos, tanto a Villa Daslu, nos seus seis anos de existência na Vila Olímpia, quanto os shoppings acoplados às estações de metrô, encontram-se rodeados pelo comércio. Logo, não se pode admitir que o Empório Comercial esteja isolado, ou que os frequentadores dos Shoppings, servidos pelo metrô, encontrem-se segregados, as estratégias que utilizam no monitoramento de pessoas é que produz a segregação.

Em tese os espaços comerciais encontram-se abertos a todos porém, o “ritos de suspeição”, olhares persecutórios dos seguranças, os bens comercializados, introduzem barreiras que inibem, discriminam e impedem o acesso. Os aparatos de controle de entrada dão conta de quem frequentará aquele lugar e também emitirá uma mensagem simbólica para aqueles que não são bem vindos.



Imagem do Shopping Cidade Jardim

Acima, na imagem fortaleza do shopping Cidade Jardim, é impossível deduzir um controle tão rigoroso como o existente na Villa Daslu, mas pode-se verificar que barreiras

arquitetônica imponente cumprem as mesmas funções, ou seja, afastar, excluir e intimidar pessoas que pertençam a segmentos sociais menos favorecidos.

O que o fenômeno “rolezinho” na sua forma inusitada de protesto colocou em cena foi o fato novo da vida urbana na cidade de São Paulo, a segregação socioespacial. Barreiras físicas e simbólicas foram erguidas nas últimas década produzindo segregação e discriminação, mas enquanto os fundamentos segregadores não são contrariados a vida segue o seu curso.

Os jovens pobres e negros da periferia ao decidirem tomar os shoppings, locais segregados para consumo e lazer, inscreveram nesses espaços práticas culturais específicas da periferia. O funk, a dança, as reuniões coletivas, estes elementos logo passaram a ser vistos como uma ameaça. A perseguição não foi dirigida aos jovens consumidores de “marcas famosas”, mas a um segmento social específico, que desloca os sentidos das “marcas famosas” e afirma-se como expressão de uma cultura insurgente, perigosa, conforme o imaginário social construído sobre a periferia.

Os shoppings são locais de consumo e lazer individualizado, orientado para os pequenos grupos e famílias, mas a cultura juvenil fundamenta-se no “espírito de coletividade”. Os números de jovens negros e pobres se tornaram, nesse sentido, expressivos, atingindo cifras em torno de 3000 a 6000 indivíduos. Somou-se a este fato o estigma socialmente construído que vincula os jovens da periferia reunidos em coletividade significativa aos “pancadões” e “arrastões”, práticas que no imaginário coletivo são associadas à criminalidade. Os temores infundados das elites e do cidadão comum, conduziram à repressão violenta. Os atos desmobilizadores comandados pelo poder público contribuíram para o fim, ainda que momentâneo, dos “rolezinhos”. Sem que os jovens tencionassem, o que constatamos nesses meses finais de 2013 e início de 2014 foi um protesto singelo, mas significativo, contra as diferentes formas de segregação, racismo e discriminação dos pobres nos shoppings da metrópole paulistana, experiência individualmente percebida e sentida, mas raramente publicizada. Os “rolezinhos” ousaram.

### Referências bibliográficas

CALDEIRA, Teresa P. 2000. **Cidade de muros**: Crime segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo, Editora 34/ EDUSP.

COSTA, Pere-oriol, et all. 1996. **Tribus urbanas**: el ansia de identidade juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmacion atraves de la violencia. Barcelona, Paidós.

GEERTZ, Clifford. 1978. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Zahar.

\_\_\_\_\_. 1998. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, Vozes.

HALL, Stuart. 2003. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A Editora.

HARGREAVES, Andy. 2004. **O ensino na sociedade do conhecimento: Educação na era da insegurança**. Porto Alegre, Artmed.

MARONI, Amnéris. 1982. **A Estratégia da Recusa. Análise da Greves de Maio de 1978**. São Paulo, Brasiliense.

TOOP, David. 1991. **Rap Attack (2): African Rap To Global Hip Hop**. Serpent's Tail, London.

WILLIS, Paul. 1991. **Aprendendo a ser trabalhador: escola, resistência e reprodução social**. Porto Alegre, Artes Médicas.

### **Sites acessados**

[http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Shopping\\_Cidade\\_Jardim.jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Shopping_Cidade_Jardim.jpg) (acessado em 03/03/2014)

<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/01/1397831-rolezinhos-surgiram-com-jovens-da-periferia-e-seus-fas.shtml> (acessado em 04/03/2014)

**Um olhar sobre as “Xavantadas”: ocupações, rituais e política interétnica****Xavante**Estevão Rafael Fernandes<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo busca analisar o fenômeno conhecido como “Xavantadas”, nome pelo qual passou a ser conhecida, na etnologia brasileira, as ocupações e demonstrações de força em prédios públicos por parte dos índios Xavante (Mato Grosso, Brasil). Nossa abordagem buscará privilegiar os aspectos rituais, sociológicos e cosmológicos implicados nesta prática, a fim de possibilitar entendê-la como uma das facetas da política interétnica Xavante, mais do que um ato de suposta violência causada por indivíduos ou pequenos grupos insatisfeitos com as políticas indigenistas.

**Palavras-Chave:** Índios Jê, Xavante, Políticas Indígenas, Contato Interétnico

**Abstract:** This article analyzes the phenomenon known as "Xavantadas" name by which became known in Brazilian ethnology, the occupations and demonstrations of force in public buildings by the Shavante Indians (Mato Grosso, Brazil). Our approach will seek to focus on the ritual, sociological and cosmological aspects involved in this practice to allow understand it as one facet of the Shavante interethnic politics, more than an act of alleged violence caused by individuals or small groups dissatisfied with the indigenous policies

**Keywords:** Ge-Speaking Indians, Shavante, Indigenous Politics, Interethnic Contact

**Introdução**

Não raras são as notícias de ações levadas a efeito por índios Xavante<sup>2</sup> no que diz respeito a sua relação com o Estado brasileiro. As notícias de que esses índios invadiram prédios públicos da Fundação Nacional do Índio (Funai) e outras renderam-lhes, inclusive, um termo pejorativo, único no caso do Brasil: “xavantada”, ou “xavantaço”<sup>3</sup> – entre 1979 e 2004, por exemplo, consegue-se identificar cerca de 120 reportagens em diversos jornais impressos do país com notícias sobre esse tipo de iniciativa<sup>4</sup>.

O próprio termo “xavantada” é etnocêntrico e deve ser problematizado. Além de aspectos de ordem moral e metodológica, a adoção desse termo implica subentender que a totalidade dos Xavante participa dessas ações, o que não corresponde à verdade. Ao contrário, na maior parte das invasões que testemunhei ou de que tive notícias entre os anos de 1999 e 2006, período de trabalho de campo sobre o qual se baseia este trabalho, apenas alguns grupos de certas Terras Indígenas Xavante (São Marcos e Parabubure, principalmente) tomaram parte.

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia, mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília e Doutorando em Ciências Sociais no Ceppac/UnB. Contato: [estevaofernandes@gmail.com](mailto:estevaofernandes@gmail.com)

<sup>2</sup> Povo de língua Jê, com cerca de 15.000 indivíduos habitando a porção leste do estado do Mato Grosso.

<sup>3</sup> Cf. por exemplo, Toral, 1986.

<sup>4</sup> Cf. Fernandes, 2005, p. 143-155 para uma lista das reportagens sobre o tema.

Tentarei, ao longo deste artigo, fazer uma apropriação crítico-reflexiva deste termo. Apesar de ser pejorativo, denota um tipo de ação específico bem conhecido nos meios indigenistas brasileiros. Busco construir, gradativamente, uma análise que nos permita responder algumas perguntas tendo como eixo a seguinte questão: o que tal fenômeno nos traz de novo para o conhecimento do protagonismo indígena junto a outros atores? Vejamos.

### **Belicosidade**

As incursões Xavante à Funai não ocorrem a esmo: as pessoas visadas são escolhidas e a forma de atuar também. Pode-se afirmar que seriam escolhas estratégicas<sup>5</sup>, tanto no que diz respeito ao alcance de seus fins, quanto à visibilidade de suas ações. Assim, quando os Xavante que atualizam uma dessas incursões retiram alguém de seu gabinete, eles sabem, via de regra, que esta pessoa possui alguma visibilidade dentro do órgão e que o exemplo desse servidor serve para que os demais funcionários respeitem seus pleitos e sua força. A questão da visibilidade é, neste sentido, essencial para que entendamos tal tipo de ação Xavante.

Tais episódios não possuem origem em algum tipo de malevolência ou belicosidade Xavante. Aliás, a suposta belicosidade Xavante é objeto de interesse há décadas, tendo sido, inclusive, discutida em um clássico artigo de Baldus (1951). Os argumentos levantados pelo autor em favor dos Xavante são relativamente simples: eles somente atacavam aqueles que se aventuravam por seu território. Isso não quer dizer, no entanto, que seja uma nação sem disposição guerreira.

Sabe-se que os Jê são temidos por sua coragem e robustez, mas isto não quer dizer que procurem a guerra. Indo ao encontro ao que argumenta Baldus, não parece mera coincidência que o encontro mais estreito com os Jê, que ocupam o interior do Brasil, tenha se dado sobretudo nos séculos XIX e XX, e sua “pacificação”, principalmente, entre as décadas de 1930 e 1970. Nesse sentido, os grupos Jê, tidos como belicosos, fizeram os primeiros contatos oficiais e/ou pacíficos mais ou menos simultaneamente, entre a época da “marcha para o oeste” e do “desenvolvimentismo” dos governos militares: os Parketejê entre 1937-45, os Xavante em 1946, os Kayapó entre 1940 e 1950, os Xikrin em 1952, os Suyá em 1959, os Krenakrore em 1973. Ser belicoso era, dessa maneira, ir contra as fronteiras agrícolas e pastoris, a prospecção de ouro e obras como a Transamazônica ou a Estrada de Ferro Carajás, por exemplo.

---

<sup>5</sup> Trataremos da questão da estratégia adiante.

Atribuir a eles tal índole guerreira seria justificar sua matança e a ocupação de seu território – essas são marcas comuns na história de diferentes grupos Jê: Kayapó, Timbira, Xavante, etc.

Os Jê, por terem feito contatos em momentos específicos da história do país, tiveram uma reação com aspectos salientados pela imprensa ou pelo governo da época: era interessante para o governo que os índios fossem vistos como beligerantes e belicosos para que se justificasse a ocupação de seu território ou mesmo seu extermínio.

Temos aí uma brevíssima interpretação para o estigma de “belicosos” vinculado aos Jê e aos Xavante. Tal imagem, em parte, foi apropriada pelos próprios Xavante para ganharem visibilidade. Nas décadas de 1970 e 1980, os Xavante souberam utilizar-se dessa visibilidade para garantir seus direitos:

No final dos anos 1970, o líder xavante Mário Juruna ganhou notoriedade por suas denúncias de corrupção no governo militar. Juruna astutamente percebeu o poder da publicidade na mídia e ganhou a atenção da imprensa para os esforços xavante na regularização de suas terras. Usando um gravador de fita cassete, ele documentou funcionários do governo fazendo promessas. Então, quando o governo não mantinha esses compromissos, Juruna convocava a imprensa. *Armado com bordunas, arcos, flechas e as gravações das promessas não cumpridas, Juruna e dezenas de homens Xavante pintados encenavam confrontos dramáticos com altos funcionários do governo. A televisão e fotógrafos da imprensa apoderavam-se das imagens dos Xavante empunhando a tecnologia ocidental (o gravador) em protestos teatrais e divulgavam essas imagens em todo o Brasil.* Sendo sem rodeios, Juruna tornou-se um símbolo nacional de oposição à ditadura militar no país. Sua ascensão sem precedentes a um papel de destaque nacional baseava-se em sua capacidade de demonstrar que as frustrações Xavante com a ditadura alinhavam-se às frustrações políticas do povo brasileiro em geral. (CONKLIN, GRAHAM, 1994, p. 699. Destaquei, tradução livre).

Como notam as autoras e conforme vem sendo salientado até aqui, não podemos tomar o surgimento dos Xavante na cena pública separadamente do contexto histórico em que surgiram. Os Xavante tinham o apoio da imprensa nacional na cobertura de suas ações, pois apoiá-los em suas ações era, de alguma forma, ir contra o *status quo* – em um período em que havia censura, a luta contra o regime se fazia nas entrelinhas (cf. GARFIELD, 2001, p. 113)<sup>6</sup>.

### Visibilidade e estratégia

Gostaria de enfatizar dois aspectos relacionados ao trecho citado no final do subitem anterior.

---

<sup>6</sup> Recomenda-se fortemente sobre a relação entre o papel desempenhado por Mário Juruna e a imprensa brasileira a leitura de Graham, 2011.



Primeiramente, o processo de depreciação pelo qual essa forma de ação Xavante passou desde então. O trecho citado se encontra em um artigo cujo subtítulo é “*Politics: Old and New*”, onde o velho (*Old*) é associado ao modo Xavante, enquanto o novo (*New*) seria a forma Kayapó. Segundo as autoras, os Xavante foram os “pioneiros em desenvolver estratégias de símbolos indígenas para chamar a atenção da imprensa” enquanto que, no caso das performances Kayapó, haveria uma identificação com a luta da preservação ambiental (idem, p. 700-1). Interessante notar como isso se verifica: as lutas Xavante são frequentemente relatadas pelos *waradzu* (isto é, os não-índios) com quem eles convivem, como uma busca por interesses isolados; enquanto as demandas Kayapó eram cobertas pela imprensa como uma luta ecológica e, portanto, vinculadas a interesses supostamente mais abrangentes. A partir da segunda metade da década de 1980, observa-se uma sensível mudança no regime de visibilidade dos povos indígenas, a partir de um contexto marcado pela disseminação da consciência ecológica e pela redemocratização do país. Com a mudança no eixo e nos termos das reivindicações, surgem os termos “xavantaço” e “xavantada”. Como os Xavante continuaram atuando como faziam anteriormente, passaram a ser vistos gradativamente como beligerantes que não tinham consciência ambiental e buscavam privilégios junto à Funai.

Com o processo de falência da Funai, os Xavante deixaram de ter suas demandas atendidas; com o fim da ditadura militar, a imprensa deixou de cobrir suas ações; e, com o surgimento de uma nova consciência ambiental, os Xavante não se enquadraram na visão de selvagens ecologicamente nobres. Aqueles índios que entravam na sede da Funai em Brasília, sem grandes cocares, morando em aldeias do cerrado e com demandas locais, perderam a visibilidade frente a índios da Amazônia com demandas vistas como globais.

O segundo aspecto que gostaria de enfatizar no texto de Conklin e Graham diz respeito à escolha estratégica do gravador como uma das armas então utilizadas por Mário Juruna. Interessante como a apropriação de tecnologias *waradzu* nos remete, em termos de análise, à visão que esses índios têm de si e dos brancos, visão esta que foi se modificando ao longo do convívio com os brancos. Dessa forma, à medida que os problemas a serem enfrentados por eles vão se modificando, alteram-se também as narrativas sobre o contato.

Sobre isso, escreve Gordon:

Aos poucos foi ficando claro para os Mebengokre que o que imaginavam ser a generosidade do *kuben* tinha limites muito estreitos. Seja nas mãos dos agentes indigenistas ou de missionários que passaram a atuar nas áreas indígenas, o fluxo de mercadorias e presentes diminuiu após a pacificação, criando a incômoda situação de dependência em relação aos brancos. Para os índios era preciso, portanto, readquirir controle sobre os mecanismos de aquisição e circulação dos objetos que eles tanto desejavam e que já tinham incorporado em seu sistema de reprodução

social. Tanto mais quanto o passar das décadas só fazia ressaltar a precariedade da situação indigenista governamental. Assim, ao longo dos anos, assistimos a transformações gradativas na sociedade mebengokre, que podem ser entendidas como um processo de expansão de seu universo político e econômico, com objetivo de garantir maior autonomia em suas relações com o mundo dos brancos. Evidentemente, isso só foi possível graças a determinadas instituições socioculturais mebengokre, à sua organização social e a sua grande capacidade de mobilização política (GORDON Jr., 2001, p. 127).

Permanecendo entre os Jê, Turner<sup>7</sup> utiliza-se da noção de estratégia, conquanto ele próprio tenha uma visão sobre a obtenção de bens manufaturados. Para ele,

O desejo Kayapó por mercadorias brasileiras se deve apenas em parte à sua maior eficiência e utilidade frente aos produtos nativos, e muito pouco à uma competição por prestígio fundada no "consumo conspícuo". *O valor primordial da posse de mercadorias, para os Kayapó - especialmente objetos próprios para serem exibidos, como roupas, casas e gravadores - reside na neutralização simbólica da desigualdade entre eles e os brasileiros, na medida em que esta é definida em termos da posse dos produtos mais complexos e eficazes da indústria ocidental, e da capacidade de controlar a tecnologia a eles associada* (TURNER, 1993, p. 61; ênfase minha).

Tal desigualdade simbólica evidentemente transcende a posse de produtos industrializados, como salienta o próprio autor, incluindo também a capacidade de produção e controle de tecnologia. Com relação aos Xavante, Garfield cita um interessante caso onde isso fica claro:

Claro, a adaptação dos Xavante às formas *waradzu* não significou necessariamente que um dado objeto, símbolo ou modo de comportamento tivesse o mesmo significado ou importância para os índios. Por exemplo, quando os Xavante frequentavam a escola, suas expectativas divergiam significativamente das de seus professores. Enquanto os educadores ofereciam formação profissional como um prêmio de consolação para a subordinação socioeconômica, os indígenas aspiravam posições de poder ocupadas por funcionários do governo, técnicos e profissionais administrativos que encontraram. Uma professora do SPI registra em seu relatório que:

"Os índios xavantes têm uma ideia equivocada a respeito do conhecimento que a escola lhes fornece. Eles acreditam que, em um curto espaço de tempo, eles serão capazes de aprender a produzir tratores, carros, aviões ou rádios e outros materiais cuja elaboração é difícil e mesmo nós não sabemos como são feitos. Ou eles acreditam que vão sair da escola como médicos e aprenderão em curto período de tempo como nossa sociedade funciona. Essas ideias são compartilhadas às vezes pela liderança da

---

<sup>7</sup> Ao comparar as perspectivas de Gordon e Turner sobre a ação política Kayapó, é importante deixar claro que enquanto para o primeiro a predação ontológica é fundamental como chave interpretativa, para o segundo a explicação passa pela neutralização simbólica. Contudo, tanto um como outro têm em comum o fato de trazerem para o plano da ação política aspectos sócio-cosmológicos que podem nos ajudar a entender a ação política xavante. Não se trata, e é o que pretendo deixar claro neste texto, de uma ação utilitarista, movida única e exclusivamente por questões materiais ou interesses desta ou daquela liderança envolvida.



comunidade, que espera firmemente que a escola irá proporcionar tal conhecimento<sup>8</sup> (GARFIELD, 2001, p. 129, tradução livre).

Entretanto, os Xavante não formam um todo homogêneo, que compartilha das mesmas ideias e atitudes no campo das relações interétnicas. Dentro dessas atitudes, há um ponto em comum: os Xavante visam diminuir as diferenças existentes entre eles e os *waradzu*.

Turner, em trecho citado, se refere ao consumismo Kayapó como uma tentativa de neutralização da distância simbólica entre eles e os não-índios. Proponho aqui que seja possível para os Xavante, na busca dessa neutralização, “vestir a capa” *waradzu*, em um exercício análogo àquele apontado por Vilaça para os *Wari'*:

Assim como os xamãs, simultaneamente humanos e animais, os Wari' hoje possuem uma dupla identidade: são Brancos e Wari'.

Um desenho realizado em 1987 por Maxûn Hat, a quem eu solicitei que representasse um homem wari', é revelador. Nele, a figura de um homem é construída por traços duplos, de modo que a roupa em estilo ocidental, como aquela com a qual os Wari' se vestem hoje, se sobrepõe ao corpo sem, no entanto, escondê-lo. O que se vê, na verdade, são dois corpos simultâneos: o do Branco, por cima, e o do Wari', por baixo. Esse desenho nos remete a diversos outros contextos etnográficos, e tomo como exemplo os Kayapó do Brasil Central, tão evidentes na mídia nos últimos anos: as vestimentas ocidentais não cobrem totalmente as pinturas corporais, ou estas são explicitamente exibidas nas partes descobertas dos corpos, convivendo com shorts e calças compridas. *O ex-deputado federal brasileiro, o Xavante Mario Juruna, até hoje o único índio a ser eleito para um cargo político importante no Brasil, era conhecido por compatibilizar cocares de penas com ternos e camisas sociais* (VILAÇA, 2000, p. 57; ênfase minha).

Nesse sentido, também converge uma observação de Gordon, quando escreve sobre os Xikrin que:

A aquisição de dinheiro e mercadorias funciona como um mecanismo de afirmação étnica. Mas não somente. Sem ter a pretensão de resolver a questão, gostaria de sugerir que para entender o consumismo mebengokre é preciso inscrevê-lo em uma reflexão sobre o regime sóciocosmológico mebengokre, e sobre o lugar da alteridade nesse regime. *Quero crer que a aquisição de bens pode ser entendida tanto como afirmação étnica, como um processo de abertura ao exterior. Com isso, devemos deixar de ver o consumismo mebengokre pelo prisma da necessidade ou da inevitabilidade, passando a enxergá-lo como uma questão de escolha. E nesse caso, talvez, da boa escolha. Justifico-me.*

Muitos povos ameríndios explicam por intermédio dos mitos aquilo que percebem ser uma superioridade material ou tecnológica do homem branco. *Entre os Mebengokre, as histórias de origem dos brancos estão associadas quase sempre ao tema da má escolha, como ocorre entre outros jê, na*

---

<sup>8</sup> O Relatório citado é de autoria de Marta Maria Lopes, de 30 de agosto de 1979, intitulado “Atuação da FUNAI na área Xavante”.

*mitologia do Alto Xingu, nos grupos do rio Negro e entre os Tupi. [...] talvez não seja absurdo arriscar que o consumismo mebengokre pode ser lido como uma tentativa de reverter a escolha mítica, operando uma nova reaproximação a Wakmekaprã (GORDON Jr., 2001, p. 32; ênfases minhas).*

Esse “processo de abertura ao mundo exterior” ao qual o autor se refere implica em uma contínua metamorfose da sociedade e de suas fronteiras, a fim de manter-se enquanto tal. Haveria, assim, uma “dupla capa” que os Xavante vestem a fim de buscar reverter o sentido das relações de poder tomando para eles as rédeas da situação: eles buscam dominar nossas tecnologias, aliando-as a seus conhecimentos mágicos (*amhuri*), enquanto nós pouco sabemos a respeito deles. Pela visão Xavante, portanto, estamos em desvantagem perante eles, sendo que o uso por eles de tais tecnologias diminui a desigualdade simbólica que nos separa.

### Coletividade e conflito

A incursão à Funai é uma ação coletiva (*A'uwẽ norĩ*<sup>9</sup>) e o local onde ocorre é significativo. O lugar da coletividade por excelência entre os Xavante é o *warã*, o conselho da aldeia que se reúne todos os dias em seu centro, buscando tomar as decisões mais importantes.

Segundo relatos de alguns Xavante, as viagens devem ser, em primeiro lugar, sonhadas. Depois disso, com a aprovação de entidades espirituais como os *danhimité* e *tsarewa* por meio dos sonhos, a proposta é apreciada no conselho e, se aprovada, a expedição sai da aldeia até as cidades próximas. Não conseguindo alcançar êxito nesta etapa, seguem para Brasília, onde buscam falar com o presidente da Funai. Pode-se dizer que uma ação desse tipo passa por alguns *warã*, pois são normalmente feitas pequenas reuniões para reavaliar estratégias e ações constantemente, nas pensões, ou nas praças – como no caso da Praça do Compromisso, na 703 Sul, em Brasília.

O que caracteriza o *warã* é, dentre outras coisas<sup>10</sup>: 1) ser um lugar masculino; 2) a oralidade - através de discursos cerimoniais, ou não; e 3) a participação de diferentes atores, constituindo-se no fórum deliberativo xavante, por excelência.

Da mesma maneira, quando chegam a Brasília, estas condições são, de alguma forma, reproduzidas. Quem participa das reuniões políticas são os homens - à exceção de algumas “cacicas”; a forma como discursam pode ser vista como ritualizada – com a participação de intérpretes, ou não, a fala dos caciques é uma fala “dura”, cheia de gestos, com os ouvintes se comportando como se estivessem em um *warã*. Muitas vezes um

<sup>9</sup> Na língua Xavante, “*norĩ*” é a desinência pronominal e substantiva do dual e do plural.

<sup>10</sup> Ver Maybury-Lewis, 1984, p. 193-198.

cacique discursa longamente e, logo após, outro cacique discursa exatamente a mesma coisa, de modo a reforçar a coletividade do grupo, sua coesão e sua força. Conforme observa Graham, quanto às práticas discursivas do *warã*:

As práticas discursivas das reuniões do *warã* física e acusticamente ofuscam o faccionalismo que constantemente ameaça despedaçar a comunidade; desse modo tais práticas continuamente reproduzem e reforçam as relações igualitárias entre os participantes - anciões do sexo masculino -; mantendo a comunidade unida. Entretanto, simultaneamente, os limites institucionalizados de acesso às formas discursivas empregadas no discurso político recriam relações de dominação em torno das divisões de idade e gênero. (GRAHAM, 1993, p.718, tradução livre).

Nesse sentido, já ouvi de alguns Xavante que “Xavante não existe sozinho”, se referindo aos diferentes clãs, grupos de idade, classes de idade, etc.

Isso nos chama a atenção para o próprio conceito de “facções”, que devemos compreender como grupos políticos em disputa entre si. “Disputa”, aliás, seria o termo adequado para sintetizar a ideia de faccionalismo, denotando “competição”, “rivalidade”. Assim, a disputa equivaleria a uma rixa, onde dois ou mais oponentes buscariam atingir cada qual seus próprios objetivos. Ora, a facção Jê, entendida enquanto classe de pessoas, somente faz sentido se tomada por complementariedade, como chamou a atenção Carneiro da Cunha em relação ao pensamento Krahô (1978, p. 145). Nesse caso, “disputa” resolve apenas parte do problema, enquanto estarem tais grupos competindo entre si. Entretanto, tais grupos somente podem ser entendidos quando vistos enquanto existindo em oposição, um ao outro – ou em outras palavras, em conflito.

Poderíamos afirmar que a disputa é a característica mais acentuada e comum da relação inter-facções; e da relação interétnica, o conflito<sup>11</sup>, mas tanto uma quanto outra coisa ocorrem em ambos os tipos de relações.

Segundo Simmel:

Admite-se que o conflito produza ou modifique grupos de interesse, uniões, organizações. (...) é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes. (...) O próprio conflito resolve a tensão entre os contrastes. (...) As hostilidades não só preservam os limites no interior do grupo, do desaparecimento gradual, como são muitas vezes conscientemente cultivadas, para garantir condições de sobrevivência (SIMMEL, 1983, p.122-126).

<sup>11</sup> Tanto o sentido de “disputa” quanto de “conflito” (bem como a de “equilíbrio”) serão explicitados a seguir. No entanto – e agradeço aos pareceristas da *Pensata* por terem me chamado a atenção para este ponto, de modo algum proponho que as relações dos Xavante entre si, bem como no âmbito das relações interétnicas se resuma a tais dinâmicas. O que proponho é que, de certo modo, tais conceitos sejam mais adequados para analisar especificamente as “xavantadas”, não enquanto uma ação “truculenta” e “impulsiva”, mas enquanto reflexo tanto de interesses, disputas e alianças políticas bem como, em certa medida, de pressupostos sócio-cosmológicos os quais, por uma questão de espaço, não poderei abordar aqui. Ao leitor mais interessado nessa temática, sugiro a leitura de Estevão, 2005, p. 129 e seguintes; para um olhar comparativo entre as ações políticas e a cosmologia xavante, suyá, entre de outros povos Jê.

É interessante notar como essas hostilidades dão suporte à sociedade Xavante: oposição entre os diferentes grupos de idade (*Abare'u + Anorowa + Aire're + Tirowa X Nodzo' u + Tsadaro + Hötorã + Êtepá*); entre amizade formal e evitação; entre metades; entre família da esposa e marido; e, finalmente, entre reciprocidade positiva e negativa. Nesse sentido, é possível dizer que o tipo de incursão Xavante que aqui focalizo evidencie esse duplo sentido das relações Xavante: a reciprocidade “positiva”, a partir da qual as pessoas se unem por laços “afetivos”; e a reciprocidade “negativa”, onde as pessoas também se unem, mas por laços de rivalidade. Um grupo, ao se afirmar em relação a outro, aumenta suas possibilidades de reprodução como grupo, reforçando sua identidade interna e, com isso, aumentando sua coesão e a coesão do grupo oposto, gerando relativo equilíbrio.

Esse equilíbrio garante a existência de uma facção enquanto tal, uma vez que, para um chefe de aldeia ou para o cabeça de uma facção, derrota é voltar para a aldeia de mãos vazias, sem recursos que possam ser distribuídos aos membros de seu grupo. Outra falha grave geradora inclusive de cisões em aldeias é quando a liderança não distribui adequadamente os bens obtidos, beneficiando mais uns que outros. Quebrar-se-ia, assim, o ciclo de reciprocidade que caracteriza a chefia enquanto atributo básico da liderança (LÉVI-STRAUSS, 1944, p. 29).

Como salienta Maybury-Lewis (1984, p. 238), “uma disputa que não chega a se tornar uma questão que envolva facções políticas não é, a rigor, uma disputa”. Ora, o que ocorre com os Xavantes na Funai é, quase sempre, uma expressão da disputa entre facções políticas. Maybury-Lewis, no mesmo parágrafo, assinala que o conselho dos homens (*warã*) é onde se resolvem tais conflitos. Tendo isso em mente, onde entraria a Funai nesse esquema? Dito de outra forma: esse tipo de incursão e ação coletiva tem um caráter político, por implicar quase sempre em disputas faccionais. Ora, como vimos, problemas políticos se resolvem nos conselhos das aldeias. Assim sendo, por quê as tais ações vem a ocorrer na sede da Funai?

### **O lugar da gente**

Sugiro que, no caso das incursões à sede da Funai em Brasília, haja uma reconstrução simbólica deste espaço por parte dos Xavante, a partir da qual eles se apropriam do mesmo. Como veremos a seguir, para os Xavante, a Funai lhes pertence: a Fundação Nacional do Índio teria esse nome por pertencer ao Índio. Para os Xavante, o índio por excelência seriam eles próprios.

Ora, partindo da clássica dicotomia Jê, em que o espaço privado/doméstico se opõe ao espaço público, por este se constituir no *locus* político por excelência, chegaríamos ao seguinte questionamento: a Funai pode ser considerada um *warã*, simbolicamente falando? Tudo indica que sim, na medida em que, como foi dito acima, é um lugar eminentemente masculino, político, discursivo, onde as disputas são resolvidas e onde uma série de símbolos tidos como tradicionais pelos Xavante são constantemente articulados e utilizados: a borduna, a gravata (*danhorebdzu'a*) e a pintura corporal. O mais interessante disso tudo é que tais símbolos dificilmente são utilizados no cotidiano da aldeia, reforçando ainda mais o caráter de apropriação e reconstrução daquele espaço pelos Xavante.

Tal ideia de reapropriação de espaço não é nova na etnologia brasileira. Viveiros de Castro, por exemplo, nos traz um interessante exemplo desse processo:

Dá-se então que o espaço coletivo Araweté é, ao mesmo “comunal” (uma zona franca, sem restrições de acesso a todas as seções residenciais) e dos brancos, que passam assim a exercer um poder eminente sobre toda a sociedade Araweté. **O “pátio dos brancos” torna-se o “pátio central”, que se superimpõe à sociedade, a unifica, sobrecodifica e engloba.** É assim que se fabrica o poder. Pois se aquilo que os brancos dizem e repetem ser “de todos os Araweté” (as canoas, a enfermeira, o tacho de torrar milho, etc.) é, antes, no tempo e na ordem das causas, “do chefe do P.I.”, “do chefe da Ajudância da FUNAI”, “da FUNAI”, então os Araweté, enquanto totalidade, passam a ser determinados-criados, eu quase diria – de fora, a partir do mundo dos brancos. **A aldeia Araweté torna-se, assim, função do Posto. Tudo se passa como se assistíssemos, nesse processo, a uma micro-gênese do Estado – sabendo que o que realmente se dá é a penetração microscópica do Estado brasileiro na sociedade Araweté.** (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 73-76; itálicos e grifos no original, negritos meus).

Vamos por partes. Não parece correto afirmar que a centralidade existente nas aldeias Jê exclua a possibilidade de haver outros fóruns políticos de discussão em que os brancos e os outros estejam incluídos. No caso dos Xavante, se o branco também é, em princípio, considerado *a'uwẽ*, e os Xavante, como veremos a seguir, criaram e são os donos da Funai, esta também pode ser classificada como um espaço *a'uwẽ*. Explico.

Para os Xavante, *A'uwẽ* quer dizer “gente”, enquanto os brancos são chamados de *waradzu*, termo tradicionalmente traduzido como “branco”, “estrangeiro”, “estranho”.

Em 2000, enquanto elaborava um trabalho de fim de curso para a graduação, entrevistei o cacique Primo, da aldeia Terra Prometida (TI São Marcos), sobre o mito do roubo do fogo da onça (conhecido classicamente, pelas mãos de Lévi-Strauss em seu *O Cru e o Cozido*, como o “mito do desaninhador de aves”). Ele pacientemente tentava me explicar as contradições aparentes nessa história.

Segue uma parte do diálogo:

- Me diga uma coisa, onça é gente?
- É sim, onça é gente. Jaboti, tamanduá, queixada, anta... É tudo gente...
- São A'uwẽ?...
- São sim, são A'uwẽ
- Mas, vocês não comem esses bichos?... Como podem comer se são gente?
- Comemos, mas é porque já se transformaram em bicho!
- Mas você não disse que eram A'uwẽ?...
- Mas são A'uwẽ... Entendeu?...

Nesse diálogo, nota-se aqui uma importante noção: a de perspectiva<sup>12</sup>, a partir da qual se é ou não, de acordo com um sistema relacional articulado pelos índios.

Assim, em que “posição” se encontrariam os brancos nos sistemas de classificação Xavante? Sugiro aqui que o branco seja classificado de acordo com uma lógica seletiva e relacional, na qual algo específico pertence a determinada categoria em um contexto específico. Um exemplo disto é a analogia feita na entrevista com Primo.

Em uma entrevista com outro indígena, Fernando, tive oportunidade de tirar minhas dúvidas com relação a isto. Segundo ele, a onça é ligada aos Xavante por origem, logo é Xavante; já a baleia - animal escolhido intencionalmente, uma vez que tinha certeza de que este cetáceo era estranho ao universo Xavante - está ligada ao branco e ao mar, logo se insere na categoria *waradzu*.

Segundo eu pensava, operando com categorias dicotômicas, isto não se enquadraria na lógica classificatória segundo a qual, por meio de um silogismo simples: se  $A=B$ , e  $B=C$ , logo  $A=C$ .

Entretanto, isso parece não funcionar com as categorias da perspectiva Xavante: talvez parte de A, em determinada condição e sob determinado ponto de vista seja parte de B, em determinada condição e em determinado ponto de vista. Talvez uma parte desta parte de B, sob condições específicas e de alguma perspectiva, possa ser igual a uma parte de C, sob determinada condição e perspectiva, etc... Mais que isso, mesmo o conceito “igual à” pode ser lido como “deriva de” ou “varia de”, como no caso da baleia - derivada da categoria *waradzu*. De qualquer maneira, fica claro que: (a) a contextualização irá determinar o que se é ou não; e (b) tal sistema pressupõe uma heterogeneidade, na qual há categorias intermediárias entre um polo “branco” e outro polo “índio”, em uma espécie de gradação.

Talvez seja correto afirmar que, da mesma maneira que os Xavante classificam os animais pela origem, a Funai, por ter sido originada por e/ou para eles - segundo

---

<sup>12</sup> Tomada aqui em sentido diferente daquele empregado por Viveiros de Castro ao propor o “perspectivismo ameríndio”, significando sobretudo uma [re]configuração a partir do ponto de vista (neste caso, político-sociológico), mas do que uma visada sobre a noção mesma de ponto de vista (sócio-cosmológico), como faz aquele autor. Digno de nota é, aliás, o claro paralelo entre o diálogo que narro aqui, e aquele narrado por Baldus entre os Kaingang de Toldo das Lontras (PR/SC), sobre o Sol e a Lua serem/estarem a mesma coisa (cf. BALDUS, 1937, p. 61).



depoimento do cacique Emílio, a ser visto nas próximas páginas -, pode ser considerada, também, um espaço deles e nosso.

Diversos trabalhos têm demonstrado cada vez mais que a alteridade para os Jê é muito mais uma questão de gradação do que algo dado, pronto e acabado. Parece plausível afirmar que, dependendo do contexto, haja categorias intermediárias circulando entre os polos branco e Xavante. Basta lembrarmos que, uma vez que as culturas estão em permanente transformação, também se vai transformando a visão que se tem do “outro” e, conseqüentemente, de si próprio. A literatura sobre os Jê dá suporte à afirmação de que o sistema classificatório destes índios não coloca, necessariamente, os brancos em termos de oposição. Vejamos alguns exemplos. Para os Krahó, escreve Melatti que

Ser índio [...] parece constituir questão de gradação. De um modo geral, aqueles que, seja qual for seu aspecto físico, habitem nas aldeias circulares, tomando parte nas atividades rituais, são considerados índios. Os outros, que abandonam as aldeias e vão viver isolados, à maneira dos sertanejos da região, já não são vistos do mesmo modo: são índios mas também são civilizados. [...] Para os craôs os civilizados não formam um bloco monolítico. Dividem-nos em uma série de pares de grupos opostos: brancos e negros, ricos e pobres, católicos e “crentes”, “distantes” e “próximos”. [...]

Se os craôs tentam superar a condição em que foram colocados, utilizando-se de todas as vantagens que podem obter afirmando-se como índios, vêem também a possibilidade de transformar a sua situação, passando a viver do mesmo modo que os civilizados, isto é, tentando deixar de ser índios. Raros foram, porém, os que efetivamente experimentaram tornar-se como os “cristãos”. A possibilidade dessa metamorfose faz parte, no entanto, dos devaneios de grande parte dos craôs, sendo também considerado um objetivo a alcançar por processos mágicos (MELATTI, 1967, p. 126-145).

No que diz respeito aos Timbira Orientais, Souza coloca que o termo “*Kupẽ*” veio a designar, neste século, o branco civilizado, sendo aplicado anteriormente a todo grupo não-timbira. Designa “incomum”, “estranho”, “não reconhecível”. Tal estranheza é uma questão de grau, havendo vários tipos de *Kupẽ*: os Xerente são *Pyxêre* (“os que usam fios de urucum”); os Guajajara são *Pryĩĩ* (“fezes de caça”); etc. Somente o civilizado é um *Kupẽ* sem mais. Para Azanha (AZANHA, 1984), isto sugere que, se face ao “*Kupẽ* descrito” (Xerente, Guajajara, etc.) há alguma proximidade, à máxima generalização do termo (como em relação ao branco) corresponderia a um “afastamento máximo em relação à forma Timbira”, indicando uma impossibilidade de convivência. Nota-se que a impossibilidade de convivência não é sinônimo de hostilidade guerreira, como se obtém entre os povos designados por *(ka) mekra*. Isto significa que é preciso distinguir duas modalidades de inimizade entre os Timbira: de um lado, a dos estrangeiros/estranhos (*Kupẽ*) e, de outro, a

dos inimigos “próximos” - inimigos *mêhĩĩ*<sup>13</sup>, que podem, todavia, se transformar em aliados (SOUZA, 2001, p. 72-3).

Os Xavante também expressam essa gradação, como se pode notar na bibliografia disponível. Aos Bakairí, por exemplo, chamavam de *waradzu wat'sa*; aos Karajá de *waradzutóro*; e aos brancos de *waradzu*. Dessa maneira, os brancos seriam os “*waradzu*” por excelência, indicando a mesma impossibilidade de convivência que os Jê setentrional demonstrariam em relação aos *Kupẽ*. No entanto, esta fórmula é demasiado simples se a transpusermos nesses termos para os Xavante. Isso porque os antigos Xavante se chamavam *waradzu rãprẽre* – *waradzu* de cabeça vermelha (Sereburã et al, 1998, p. 182) -, sendo, neste sentido, também *waradzu*. Em suma, como poderíamos ser os estrangeiros, distantes por excelência (“*waradzu*” sem mais), se os antigos Xavante também eram *waradzu*? Uma das ideias já levantadas neste trabalho, parece responder, em parte, a esta pergunta: talvez o destino real dos Xavante fosse se tornar *waradzu*, o que, em virtude das más escolhas, não ocorreu. Seja lá como for, importa-nos deixar clara a articulação dessas categorias na cosmologia.

Retomando Souza, a autora escreve que entre os Kayapó setentrionais a dinâmica sociopolítica de relações supralocais,

Ao invés de gerar formas de denominação grupal alternativas, como encontradas por Azanha entre os Timbira, [...] expressa-se aqui, principalmente, pela manipulação contextual dos mesmos termos. *Mebengôkre* pode pois ser usado mais ou menos inclusivamente, ora distinguindo os habitantes de uma única comunidade, ora incluindo outras aldeias ou mesmo todos os Kayapó, ao passo que *Kubẽ*, que designa hoje, antes de mais nada, os não-índios, além de aplicar-se a outros povos, pode ser estendido a quaisquer comunidades que não a do falante - inclusive aquelas reconhecidas (em outros contextos) como *mebengôkre* (SOUZA, 2001, p. 73; destaquei).

Ora, se levarmos em conta o contexto do contato interétnico, que tipo de respostas podemos obter junto aos Xavante? Percebemos que, de fato, esses índios manipulam seu sistema fissional, suas narrativas e mesmo as categorias identitárias, por meio de um processo de constante recriação do mundo e de si próprios.

Como escreve Turner sobre a visão tradicional que a sociedade Kayapó tem de si mesma,

A sociedade Kayapó é concebida como mais ou menos coincidente com a categoria do plenamente humano (outros povos jê são normalmente incluídos nesta categoria de povo “belo” ou plenamente humano, junto com os Kayapó). Reconhece-se que os índios não jê (*me kakrit*, “gente imprestável”) e os brasileiros são povos de culturas diferentes (isto é, com

<sup>13</sup> O prefixo humanizador “*mẽ*” se aplica tanto aos índios (*mẽhin*), quanto aos mortos (*mẽkron*).



línguas, canções, artefatos e cerimônias diferentes), mas eles não são concebidos como estando no mesmo nível de humanidade que os Kayapó. [...]

*Com o desenvolvimento das relações com a sociedade brasileira, uma nova “visão de mundo” parece estar se constituindo. Esta nova formulação, como a antiga, exprime a relação entre a sociedade kayapó e aquelas não-kayapó. Houve, entretanto, uma mudança fundamental na concepção de “sociedade”. [...] Não apenas os Brasileiros foram admitidos neste novo esquema conceitual enquanto seres plenamente humanos e sociais, como os Kayapó deixaram de se ver como paradigma exclusivo da humanidade: passaram a ser mais um tipo étnico da humanidade, partilhando em certa medida sua etnicidade com outros povos indígenas, em uma comum oposição à sociedade nacional. [...] Em outras palavras: se originalmente eles viam sua sociedade como uma criação do tempo mitológico, os kayapó estão aprendendo a se conceber como agentes de sua própria história. Esta nova visão não substituiu a antiga, mas passou a coexistir com ela, como se em um nível distinto, estando especificamente focalizada sobre a interface da sociedade kayapó com a sociedade brasileira, ao passo que a visão antiga se volta essencialmente para processos e relações internos à sociedade kayapó (TURNER, 1993, p. 58-9; ênfases minhas).*

Enfim, uma vez que os povos Jê demonstram flexibilidade para lidar com a rapidez na qual as novas condições colocadas pela situação de contato despontam, é necessário que entendamos de que forma esses índios se posicionam frente a esse processo histórico. No entanto, a resposta a ser dada por eles para as novas situações será procurada dentro do campo de possibilidades existente em sua própria sociedade. Mais uma vez fica evidente a necessidade de se entender o quadro de referência dos Xavante – como de outros Jê, suponho - dentro de um contexto específico, tanto em termos de estrutura social, quanto de cosmologia, temporalidade, espacialidade, etc.

Se de fato, nos termos propostos por Turner, as visões tradicional (na qual a humanidade se restringe à aldeia) e nova (na qual os brancos são admitidos como humanos) se sobrepõem, a cultura ameríndia (e Jê) pode recorrer a tal maleabilidade como forma de resistência cultural.

### **As incursões Xavante enquanto *performance***

O que afinal os Xavante querem dizer quando realizam uma de suas incursões à Funai? Sem dúvida trata-se de eventos aos quais os Xavante conferem, ainda que simbolicamente, algum significado. Tornou-se bastante conhecido na Funai, por exemplo, o caso em que retiraram a então Diretora de Assistência do órgão de sua sala e a levaram até o térreo, onde pararam um táxi que passava, meteram a diretora à força no carro e lhe avisaram para que nunca mais voltasse. Poderiam simplesmente tê-la enchido de bordunadas, mas não fizeram (aliás, quase nunca fazem). Por quê? É o que veremos a seguir.

Em primeiro lugar, o que esses índios *não* expressam/comunicam quando praticam uma dessas ações? A primeira vista, poderia parecer que tais demonstrações são contra a Funai. Aos seus olhos, contudo, ocorre justamente o oposto: os Xavantes com quem conversei afirmam que fazem isso para o bem da própria Funai, a qual se referem como “pai” (*a Funai é nosso pai*). O fato de se manifestarem contra a votação de um novo “Estatuto do Índio”, que consolide juridicamente o fim da tutela e aparentemente enfraqueça o órgão também é digno de menção<sup>14</sup>:

Assim os Xavante, não questionam a estrutura da Funai por meio de suas ações, mas “distribuições particulares de poder” (GLUCKMAN, 1974, p. 4) que contradizem os interesses de algumas lideranças. Esses índios não agiriam de maneira agressiva ao acaso, mas apenas com relação a pessoas que ocupam determinados cargos de chefia: Diretores, Chefes de Gabinete, Administradores Regionais, etc. Entre os “alvos favoritos” dos Xavantes estariam, justamente, os Diretores de Administração (responsável pela distribuição de Cargos Comissionados) e de Assistência (responsável pela manutenção de automóveis, por exemplo). Não é mera coincidência, uma vez que carros e cargos figuram em lugar privilegiado entre os “bens de prestígio” almejados pelos Xavante.

Assim, ao retirarem de seu gabinete um alto funcionário, essa ação deve ser entendida não como uma rejeição ao órgão, como um todo. Ao contrário, segundo depoimentos dos próprios Xavantes eles imaginam estar extirpando uma pessoa que está justamente impedindo a Funai de “funcionar direito”.

Fica claro, aqui, que a principal intenção dos Xavante é zelar pela *sua* Fundação (“**do Índio**”, em *Fundação Nacional do Índio* é interpretado por eles como “pertencente” ao índio. A Funai seria *deles*). Nesse ponto, é interessante ressaltar que ouvi Xavantes me contarem como eles haviam fundado a Funai. A seguir, trecho de entrevista realizada com o cacique Emílio, da aldeia Cristo Rei (Terra Indígena S. Marcos/MT):

... é por isso [que] outro índio [os não-Xavantes] não vem aqui Brasília, porque são atrasado, né? Ainda não tem desenvolvido, não tem capacidade, não tem muito experiência de estudante... [...] [“antigamente”] os Xavante mantém contato com civilização, já entra SPI, já tá procurando a civilização, conhecer, cada vez mais do homem, índio quer conhecer cada vez mais, cada vez mais o homem [branco]... Índio [Xavante] abriu projeto em defesa de todos as nações indígenas brasileiros. Xavante. Xavante tá defendendo tudo, nações indígenas brasileiras, né? *Então, Xavante fundou SPI, que hoje é Funai. Agora vem outro índio... “ah, já tem Funai, agora já tem subordinado, já tem cuidar o índio do Brasil, é a Funai, então vamo também”, então cada vez mais aparece, vem aparecendo, vai aparecendo aí... Mas o primeiro que fundou, que fundou, foi o índio Xavante, que fundou isso aí, é... do tempo de general Rondon.*

<sup>14</sup> Digo isso baseado nos depoimentos dos índios e em uma reunião que presenciei na TI Sangradouro entre os dias 05 a 07 de junho de 2000 para a reunião ocorrida entre o relator do documento substitutivo do Estatuto do Índio, Deputado Federal Luciano Pizzatto, e lideranças daquela TI, para discutir o Projeto.

Na verdade, os Xavante parecem ter se apropriado de um papel que lhes foi atribuído historicamente por aqueles com quem foram tendo contato: de guerreiros. Eles *representam* o papel de zeladores da ordem na Funai, se aproveitando da imagem de aguerridos que têm. Em outras palavras, eles parecem articular sua própria identidade de modo a representar esse papel, conforme fica claro no depoimento do cacique Emílio: foram **eles** quem fundaram o SPI e a Funai, defendendo “todas as nações indígenas do Brasil”.

Narrando o Primeiro Encontro dos Povos Indígenas no Brasil, ocorrido em Brasília em junho de 1982, Caiuby Novaes (1993) tece algumas considerações sobre como os índios presentes articulavam suas identidades. Ora, ao que tudo indica, ocorre o mesmo nas expedições analisadas neste trabalho e aos outros tipos de relacionamento que mantêm com os *waradzu*: trata-se de uma forma de articulação de identidade. Tais expedições assim como a reunião referida pela autora, seria uma:

... semiurgia, onde o significante tinha mais “realidade” que o significado que o referia. Ou seja, se admitirmos que o signo tem, além da função de significação (a que resulta da relação entre o significante e o significado – imagem mental), uma função referencial (denotação), que se produz entre o signo e o referente (objeto real), o que se depreende deste episódio é uma desreferenciação da realidade, ou uma hiper-realidade, que nos leva a noção de simulacro. [...] O simulacro, a representação de si a partir do modelo cultural do dominador, é, paradoxalmente, a possibilidade destes sujeitos políticos atuarem no sentido de romperem a sujeição a que foram submetidos (CAIUBY NOVAES, 1993, p.63-70).

Ora, a partir do “jogo de espelhos” no qual se constitui a identidade do grupo e dada a complexidade da inserção dos *waradzu* na esfera de convivência dos Xavante, não surpreenderia se eles extrapolassem o “modelo cultural do dominador”. Sabemos, a esta altura, que para os Xavante são *eles* os dominadores, de modo que representarem os papéis que representam - de belicosos, de “zeladores da Funai”, de “*auwẽ uptabi*” – “povo/Xavante verdadeiro”; índios de verdade, em contraste com os povos que eles não consideram indígenas, etc. - serve não apenas para “romper a sujeição a que foram submetidos” do ponto de vista do acesso e da apropriação de bens materiais e simbólicos, mas de reverter a sujeição. Passam de “dominados”, administrativa, material e financeiramente, para dominadores politicamente. São *eles* que dão as cartas da política indigenista, foram *eles* que criaram a Funai e aos brancos e são *eles* que decidem se o estatuto do índio é votado, se o presidente, diretores e administradores da Funai permanecem, ou não, etc.

Tal reversão do quadro de diferença material que nos separa é percebida nas denominadas xavantadas, fenômenos em que o significante é mais importante que o

significado. Interessante como ao se paramentarem como “Xavantes” (enquanto simulacro, reforçando seu papel de “índios”, apesar de não se pintarem cotidianamente e de quase sempre circularem na Funai vestidos como *waradzu*), ao realizarem esse tipo de incursão, esses índios tentam caracterizar suas atitudes como um ato coletivo, praticado não por este ou aquele grupo, mas pelos *a’uwẽ*, como coletividade (*a’uwẽ norĩ*).

Turner cita um caso semelhante para os Kayapó:

[um dos fatores que explica a ausência de incidentes violentos nos dias de pagamento pela Caixa Econômica Federal, nos dias de garimpo em Maria Bonita] é o uso deliberado que os Kayapó fazem de sua reputação, junto aos garimpeiros e à população regional, de selvagens sanguinários, que adorariam o pretexto da indisciplina de um garimpeiro para poder lhe espatifar o crânio a bordunadas. Os duzentos guerreiros kayapó que tomaram a pista de pouso em Maria Bonita, em 1985, estavam todos armados com as bordunas tradicionais, não com armas de fogo (que todos possuem, mas haviam deixado em casa); estavam também pintados e paramentados com cocares de pena, num estilo que continua aliás a ser usado pela polícia kayapó nos garimpos. Os Gorotire estão perfeitamente conscientes das associações que seus adornos e armas tradicionais despertam nos brasileiros da região – acrescentando-se que todo mundo no garimpo sabe que a aldeia do Gorotire está a apenas dez quilômetros de distância, podendo rapidamente enviar uma força de 200 homens armados em socorro da polícia do garimpo - , e consideram que esses estereótipos étnicos são mais eficazes na manutenção da ordem que vários pelotões de tropas com armamentos convencionais; assumem, assim, a imagem que se lhes atribui. [...]

Em suma: os Gorotire, ao longo da década passada, trouxeram sistematicamente para dentro de sua comunidade e reserva todo o foco importante de dependência institucional e tecnológica para com a sociedade brasileira. Em lugar de destruir a “arquitetura de dependência” que estas instituições e objetos constituem, eles fizeram-nos seus, convertendo-os no fundamento da autonomia local da comunidade (TURNER, 1993, p. 50-1).

Podemos afirmar que a própria ostentação de bordunas e pintura tradicionais é tida pelos Xavante como simbólico, remetendo à virilidade, a uma índole guerreira e à força física. Enfim, a uma disposição para guerrear e potencial para vencer. Dessa maneira, o emissor da mensagem transmitida por meio dessas performances culturais se desloca, dos indivíduos isolados que participam desse tipo de eventos, para a coletividade.

Dito de outra forma: essas incursões não têm como principal função a referencial, buscando simplesmente transmitir uma mensagem. Ao contrário, o predomínio parece ser muito mais da função emotiva da linguagem, focando na própria subjetividade do emissor da mensagem, emissor este não construído individualmente - um eu individual -, mas, como se afirmou acima, coletivamente - um eu coletivo -, diretamente ligado à própria noção de pessoa nas sociedades Jê e Xavante, onde o eu passa, necessariamente, pelo Outro. Da representação de diversos papéis espelhados no que o Outro espera desse eu, paradoxalmente, esse eu coletivo vai sendo construído: a coletividade que não se alcança

nas fronteiras da aldeia, dividida em facções, famílias, clãs e grupos de idade, é alcançada quando se extrapola essas fronteiras.

A incursão Xavante à Funai é, assim, uma forma de dizer algumas coisas e a melhor forma de fazê-lo é, justamente, agindo. No caso Xavante, tais atos possuem dimensões diversas, pois, da mesma forma que a palavra cria, a ação recria. Há diversas esferas nas quais os atores desempenham simultaneamente papéis diferentes: todos representam para todos e a própria performance, em si, é o que se busca comunicar: não somente a relação de poder mas sim o próprio poder de agência e de transformação.

### Referências bibliográficas

AZANHA, Gilberto. 1984. **A forma “timbira”: estrutura e resistência**. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH/USP

BALDUS, Herbert. 1937. **Ensaio de etnologia Brasileira**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife: Companhia Editora Nacional.

\_\_\_\_\_. 1951. É belicoso o Xavante?. **Revista do Arquivo Municipal**, Vol. CXLI. S. Paulo.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. 1993. **Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de si através dos Outros**. S. Paulo: Edusp.

CANEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. **Os Mortos e os outros**. S. Paulo: Hucitec.

CONKLIN, Beth A. e GRAHAM, Laura. 1994. **The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics**. American Anthropologist 97 (4), American Anthropological Association.

FERNANDES, Estevão Rafael. 2005. **Entre cosmologias, estratégias e performances: incursões xavante à Funai**. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.

GARFIELD, Seth. 2001. **Indigenous struggle at the heart of Brazil: State policy, Frontier expansion, and the Xavante indians, 1937-1988**. Duke University Press.

GLUCKMAN, Max. 1974. **Rituais de Rebelião no Sudeste da África**. Cadernos de Antropologia, nº 4. Brasília: EdUnB.

GORDON Jr., César. 2001. "Nossas utopias não são as deles": os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos. Em: **Sexta Feira: Antropologia, Artes e Humanidades**. São Paulo: Pletora, n. 6, p. 123-36.

GRAHAM, Laura. 1993. A public sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of discourse in Xavante. **American Ethnologist**, 20:04. p. 717-41.

\_\_\_\_\_, 2011. Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. **Mana**. vol.17, n.2, p. 271-312.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1944. The Social and Psychological Aspect of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso. **Transactions of The New York Academy of Sciences**, Ser. II, Vol. 7, N.º 01. Pp. 16-32.

MAYBURY-LEWIS. David. 1984. **A sociedade Xavante**. Rio da Janeiro: Francisco Alves.

MELATTI, Julio Cezar. 1967. **Índios e Criadores** – A situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins. Monografias do ICS, Vol. 3. Rio de Janeiro: UFRJ.

SEREBURÃ, HIPRU, RUPAWÊ, SEREZABDI, e SEREÑIMIRÃMI. 1997. **Wamreme Za'ra: Nossa palavra: mito e história do povo Xavante**. São Paulo: SENAC.

SIMMEL, Georg. 1983. A natureza Sociológica do Conflito. Em: Evaristo de Moraes Filho, **Georg Simmel: Sociologia**. São Paulo: Ática.

SOUZA, Marcela Coelho de. 2001. Nós, os vivos: "construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos Jê. **RBCS**, vol. 16, n.º 46. Jun/2001. S. Paulo: Anpocs.

TORAL, André. 1986. Xavantaço ou Funailaço?. Em: CEDI. **Aconteceu Especial 17 – Povos Indígenas no Brasil – 85/86**. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. 1987. p. 344-347.

TURNER, Terence 1993. Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (Orgs.) **Amazônia: Etnologia e História**. S. Paulo: NHII/USP: FAPESP. p. 43-66.

VILAÇA, Aparecida. 2000. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **RBCS**, V. 15, nº 44. S. Paulo: Out/2000.

VIVEIROS DE CASTRO. 1986. **Os Araweté, Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.



## Valores morais e monetários em conflito: uma etnografia em Varas de Família

Tatiana Santos Perrone<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo discute parte dos resultados da minha dissertação de mestrado. A pesquisa foi realizada no período de março a dezembro de 2008 no Fórum de Santo Amaro e na Vara Distrital de Parelheiros com mulheres que entraram com ações de alimentos contra os pais de seus filhos. As 35 mulheres entrevistadas apontaram para a multiplicidade do conflito e para a multiplicidade de papéis sociais que desempenham, embora tanto conflito quanto papéis sejam simplificados e padronizados durante as audiências de conciliação. O espaço dessas audiências se restringe à discussão do valor monetário da pensão alimentícia, o que contribui para a celeridade processual e para a reprodução de desigualdade de gênero, pois a paternidade é restringida à obrigação de arcar com uma parcela do sustento material do filho, enquanto da maternidade se espera não só a outra parcela desse sustento material como, em muitos casos, toda a responsabilidade pelos sustentos moral e afetivo.

**Palavras-chave:** Ação de Alimentos, conciliação, conflitos múltiplos, desigualdade de gênero, insulto moral

**Abstract:** This article analyzes part of my master's degree results. The research carried out from March to December 2008, at Santo Amaro's Court and Parelheiros' District Court, with women who have filed lawsuits against their children's fathers for child support. The 35 interviewed women pointed out the conflict multiplicity and the social roles diversity they have to perform, although both conflict and roles are simplified and standardized during the conciliation hearings. Those hearing spaces are restricted to the discussion of the child support amount, thus contributing to procedural speed. But the reproduction of gender inequality is also reinforced, for fatherhood is understood to cover only part of the child's maintenance, while motherhood covers financial support and also, in many cases, all the moral and affective responsibility.

**Key Words:** Child support, conciliation, multiple conflicts, gender inequality, moral offenses

### Introdução

O presente artigo busca discutir parte dos resultados da minha dissertação de mestrado. A pesquisa<sup>2</sup> que embasou a dissertação foi realizada entre março e dezembro de 2008 e envolveu entrevistas e etnografias. Foram entrevistadas 35 mulheres que entraram com ações de alimentos contra os pais de seus filhos nas Varas de Família de Santo Amaro ou na Vara Distrital de Parelheiros, localizadas na região sul da cidade de São Paulo. Além das entrevistas, foram etnografadas 50 audiências de conciliação dessa mesma ação, sendo 13 audiências das mulheres anteriormente entrevistadas. Cerca de um ano após o

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia pela Unicamp, mestre em Antropologia pela USP, pesquisadora do Núcleo de Antropologia do Direito (Nadir/USP) e do Núcleo de Pesquisa do IBCCRIM. E-mail: tperrone@usp.br

<sup>2</sup> A pesquisa foi desenvolvida com apoio da Fapesp.

fim do processo judicial, duas<sup>3</sup> mulheres foram entrevistadas novamente para que pudessem falar o que significou para elas ir ao Judiciário. Buscou-se entender o que as mulheres queriam obter através de uma ação de alimentos e as respostas do Judiciário a essa demanda.

Trago aqui a discussão sobre a multiplicidade do conflito que chega ao Judiciário e a simplificação do mesmo para que possa ser transformado em uma ação judicial. Os conflitos narrados pelas entrevistadas geralmente iniciam-se durante a relação amorosa do casal, modificam-se com a gravidez e o nascimento do filho e seguem mudando depois da separação do casal. O conceito de conflito que utilizo é o desenvolvido por Marques, Cameford e Chaves (2007, p. 35) no texto “Traições, intrigas e fofocas, vingança: notas para uma abordagem etnográfica do conflito”. Os autores definem o conflito como inerente à vida social e como fluxo, não como algo disruptivo que terá uma resolução definitiva. O conflito sofre variações ao longo do tempo quanto à intensidade, pertinência, motivações, assim como em relação ao universo de pessoas diretamente atingidas. Entendo que a busca pelo Judiciário se dá em um momento de intensificação do conflito vivido, em que uma das partes tenta estabelecer um novo equilíbrio na relação através do Judiciário.

A multiplicidade do conflito apareceu durante as entrevistas e durante as audiências de conciliação. Porém, essa multiplicidade é desconsiderada, devendo ser o conflito simplificado e traduzido em valor monetário para encontrar uma resposta judicial. A simplificação do conflito, ou seja, a discussão apenas dos valores monetários a serem pagos a título de pensão alimentícia, contribui para realização de audiências em um curto espaço de tempo e acaba por reproduzir desigualdades de gênero no espaço socialmente autorizado a falar em nome da lei ao restringir o dever do pai à obrigação de sustento material.

### **A ação de alimentos**

Antes de falar sobre a multiplicidade do conflito, faz-se necessário explicar ao leitor o que é uma ação de alimentos. A ação judicial que foi pesquisada é popularmente conhecida como “alimentos de balcão”<sup>4</sup> por não haver necessidade de ser requerida através de advogado e poder ser solicitada diretamente no balcão de uma Vara Judicial de Família.

---

<sup>3</sup> O projeto de pesquisa previa entrevistar novamente todas as mulheres cujas audiências de conciliação fossem etnografadas. Porém, só consegui entrar em contato com três mulheres devido a mudanças nos telefones fornecidos e telefones fora de área. Das três mulheres contatadas, duas aceitaram conceder uma nova entrevista.

<sup>4</sup> O seu rito é orientado pela Lei 5478/68.



Entra-se com esse tipo de ação quando um dos responsáveis pelo menor de idade não está contribuindo com o seu sustento material, cabendo uma ação judicial para cobrar o valor monetário de pensão alimentícia devida. Sendo assim, essa é uma ação que envolve um menor de idade que deve ser representado pelo responsável legal<sup>5</sup>, sendo a parte contrária aquela que não possui a guarda e que deve pagar os alimentos por possuir laços de parentesco. Geralmente, a representante legal é a mãe da criança e o requerido é o pai<sup>6</sup>.

Para entrar com a ação de alimentos, a responsável legal, de posse dos documentos necessários que comprovem o parentesco do requerido e moradia do(a) requerente, deve dirigir-se até a Vara de Família correspondente à circunscrição judiciária de sua residência. No mesmo dia em que se entra com a ação já é marcada a data da audiência de conciliação. Durante a audiência de conciliação será tentado um acordo entre as partes sobre o valor monetário que o requerido deverá pagar de pensão alimentícia. O acordo torna-se a sentença e dá fim ao processo, sendo que essa sentença pode ser executada caso não seja pago o valor acordado, o que acarreta na prisão do requerido. Não havendo acordo em audiência, caberá ao(à) juiz(a) proferir a sentença que determinará o valor monetário de pensão alimentícia que deverá ser pago.

Importante salientar que a ação de alimentos é o centro da justiça de Família por ser o procedimento mais comum nos tribunais e que é uma ação que marca uma linha divisória entre as pessoas oficialmente casadas e aquelas que vivem informalmente (ZARIAS, 2008, p. 127). Isso se dá porque as pessoas casadas, ao se separarem ou divorciarem, decidem na ação de separação ou divórcio a pensão alimentícia que será paga por uma das partes, em caso de existência de filhos menores de idade. Quando não há a oficialização da união, todas as questões que são resolvidas em uma ação de separação ou de divórcio (guarda de menor, separação de bens, pensão alimentícia, etc.) devem ser compartimentadas em diversas ações para que tenham uma solução judicial. Desse modo, a ação de alimentos tem como autores menores de 18 anos, cujos pais não oficializaram a união ou que, nos casos em que foi oficializada, a união ainda não foi dissolvida judicialmente.

---

<sup>5</sup> Em uma ação de alimentos a seguinte denominação é utilizada para identificar as partes do processo:

- Autor da ação ou requerente: é o menor de idade e esse deve ser representado legalmente por seu responsável;

- Representante legal: a pessoa que representa o menor. Em uma ação de alimentos o menor costuma ser representado pela mãe;

- Requerido(a): é contra quem corre a ação. É a pessoa que deve pagar o valor monetário da pensão alimentícia por possuir laços de parentesco e dever legal. No caso da ação de alimentos essa pessoa costuma ser o pai, mas a ação também pode ser proposta contra os avós, caso o pai não esteja vivo ou não tenha condições financeiras para arcar com o valor.

<sup>6</sup> Em três anos trabalhando como escrevente do Tribunal de Justiça de São Paulo, nunca presenciei um pai entrando com uma ação de alimentos contra a mãe de uma criança. Durante os meses de pesquisa, época em que já estava exonerada do cargo para realização do mestrado, observei apenas um.

Para Zarias (2008), os alimentos pela Lei 5478/68 são uma forma de garantir direitos decorrentes de uma união consensual e, por isso, essa classe de processos é mais frequente nas regiões onde essa forma de união é mais comum. As regiões sul e leste, os Foros de Santo Amaro, Itaquera e São Miguel, são os locais onde há maior porcentagem de pedidos de alimentos pela Lei 5478/68 no ano 2000. Segundo o autor, nesse mesmo ano, as regiões atendidas pelos Foros apresentavam uma proporção média de 26,2% de pessoas que viveram ou viviam em uniões consensuais, sendo as maiores concentrações do município. Nessas regiões o autor encontrou as maiores proporções de arranjos familiares compostos por pessoas que viviam com um ou mais filhos, mas sem cônjuge ou companheiro. Desse tipo de arranjo familiar, mais de 90% eram compostos pela mãe e um ou mais filhos, o que explica a demanda feminina por alimentos.

Sendo assim, a ação de alimentos apresenta-se como uma das formas de garantir os direitos decorrentes de uma união consensual, e durante o decorrer da ação são colocadas pelas partes várias questões que ultrapassam o valor monetário da pensão alimentícia. O conflito que chega ao judiciário é múltiplo e envolve as partes enquanto ex-companheiros e pais de uma criança. A multiplicidade do conflito apareceu tanto nas falas das entrevistadas quanto durante as audiências de conciliação e será abordada no próximo item.

### **Conflito Múltiplo e o Insulto Moral**

Todas as entrevistas foram realizadas dentro do Fórum de Santo Amaro e com mulheres que estavam entrando ou já haviam entrado com ações de alimentos contra os pais de seus filhos. Algumas mulheres foram entrevistadas na espera pelo atendimento no setor de pedido de pensão alimentícia e outras enquanto aguardavam o início da audiência de conciliação da ação de alimentos, na sala de espera da Vara Distrital de Parelheiros.

Observei que todas as entrevistas tinham algo em comum: as entrevistadas queriam contar suas histórias e justificar sua busca pela justiça. Essa necessidade de justificar advém do fato de estarem dentro de um Fórum, ou seja, por estarem em um local de resolução de litígios, de aplicação da lei. Quem é parte em uma ação judicial cível ou está pedindo algo e é denominado requerente, ou seja, é o autor da ação, ou é requerido(a), é alvo de um pedido. Ser identificado como requerido geralmente significa ser identificado como alguém que deve à justiça e/ou outrem, ou alguém que descumpriu as leis e, portanto, está sendo cobrado para que as cumpra. Assim, ir ao Fórum pode “engrandecer” a reputação do requerente, pois está lutando por justiça e por fazer valerem seus direitos, ou pode “sujar” a reputação do requerido, a sua imagem perante outras pessoas, já que há a

possibilidade de ser identificado como “alguém que deve”. Nesse ambiente parece ser necessário proteger a própria reputação.

Para justificar a decisão de entrar com uma ação judicial de alimentos, as mulheres construíram uma imagem positiva de si em oposição a uma imagem negativa de seu oponente. Enfatizaram que a culpa era do pai de seu(s) filho(s), por não cumprir seus deveres paternos, e que por isso elas precisaram “ir à justiça” para zelar pelo direito dos filhos. A imagem da mãe zelosa é uma das principais imagens construídas pelas mulheres em contraposição à do pai relapso. As frases a seguir exemplificam isso:

Para mim não representa muito. [...] Eu tenho que fazer alguma coisa por elas (pelas filhas). Eu tenho que tomar essa iniciativa. Acho que tem muito valor o que estou fazendo. Eu estou fazendo isso (entrando com a ação de alimentos) por ele não querer conviver com elas. Por ele não exigir a presença delas.<sup>7</sup>

Eu estou fazendo tudo isso por causa do menino.<sup>8</sup>

O que é delas é delas (das filhas). Estou correndo atrás das coisas que é delas. Ele (pai) não está nem aí.<sup>9</sup>

Colocar-se no papel de mãe zelosa legitima a busca dessas mulheres pela justiça, tanto aos olhos de si mesmas quanto da lógica que preside a própria ação, pois nessa ação cabe a elas o papel de representantes legais dos filhos. Nesse papel elas tanto podem quanto devem falar e serem ouvidas no ambiente do Judiciário. E, ao mesmo tempo em que se colocam no papel de mães zelosas, constroem uma imagem negativa de seu oponente:

Bom pai mesmo, a gente não precisa colocar no pau. Eles têm consciência da obrigação, pagam a pensão e visitam o filho. Quando a gente vem aqui é por que não é um bom pai, então tem que recorrer à justiça. Ainda bem que tem essa lei, se não teria um monte de mãe criando os filhos sozinha.<sup>10</sup>

Nem era para eu estar aqui. Se fosse pai de verdade nem era pra mim estar aqui. Mas não quer ser pai de um jeito, vai ser de outro.<sup>11</sup>

Não tem nem necessidade da mãe tá correndo atrás. Pra homem que é homem de verdade não tem necessidade.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Simone, 19 anos, entrevistada dia 05 de junho de 2008. Importante ressaltar que todos os nomes citados foram modificados em atendimento ao sigilo exigido pelo artigo 155 da Lei Federal 5.869 de 11 de janeiro de 1973 (Código de Processo Civil) e em respeito à privacidade das entrevistadas.

<sup>8</sup> Andréia, 34 anos, entrevistada dia 05 de junho de 2008.

<sup>9</sup> Neide, 34 anos, entrevistada dia 08 de agosto de 2008.

<sup>10</sup> Andressa, 26 anos, entrevistada dia 05 de junho de 2008.

<sup>11</sup> Cibele, 29 anos, entrevistada dia 29 de setembro de 2008.

<sup>12</sup> Luana, 32 anos, entrevistada dia 15 de setembro de 2008.

Ao falarem sobre os deveres que o pai não cumpre, as mulheres constroem, por oposição, a imagem do bom pai. O “pai de verdade” é aquele que visita os filhos, paga a pensão, ajuda a comprar itens necessários quando preciso, preocupa-se com o bem estar das crianças e sempre as coloca em primeiro lugar. O bom pai sabe de suas obrigações, as cumpre sem precisar ser cobrado e, ao fazerem isso, eles são vistos como “homens de verdade”. Desse modo, as entrevistadas colocam a paternidade responsável como um aspecto fundamental da masculinidade, pois “homem é aquele que cumpre com suas obrigações”.

Para as entrevistadas, a ação de alimentos se apresenta como uma forma de garantir que seus filhos tenham um pai, inclusive simbolicamente, através do recebimento mensal de um valor monetário de pensão alimentícia e das visitas, para que o pai possa dar afeto e educação. Mais esperado que o pagamento do valor monetário é a presença do pai junto ao filho, sendo que algumas mulheres chegaram a declarar que elas não entrariam com a ação se eles fossem pais presentes. Não por acaso, a visita aos filhos é uma questão colocada com frequência durante as audiências de conciliação, podendo ser discutida e acordada durante a audiência, caso conciliadores ou juízes entendam que cabe discutir essa questão em uma ação de alimentos. Porém, alguns conciliadores entendem que as partes devem entrar com ação própria, ou seja, com uma ação de regulamentação de visitas para que as visitas sejam fixadas em juízo. Além das visitas, questões como guarda de menor, separação de bens e violência contra a mulher foram colocadas durante as entrevistas e audiências de conciliação, porém nas audiências, há pouco espaço para elaboração dos conflitos, os quais devem ser simplificados e divididos em diversas ações para terem uma solução judicial. No item seguinte falarei um pouco mais sobre a simplificação dos conflitos pelo Judiciário. Cabe aqui enfatizar as diversas questões presentes. Algumas delas estão diretamente relacionadas ao que as mulheres entendem como sendo características de uma paternidade responsável, tais como a ajuda com os cuidados diários das crianças, presença na vida dos filhos para educá-los e fornecer afeto, além da ajuda material quando necessária. Na fala dessas mulheres aparece um desejo de dividir com os pais os cuidados diários com os filhos, um desejo de divisão de responsabilidades.

Outra questão que apareceu com frequência durante as entrevistas foi a violência sofrida durante os anos de convivência ou um pouco antes delas tomarem a decisão de “buscar a justiça”. Das 35 mulheres entrevistadas, 19 haviam sofrido algum tipo de violência

doméstica, ou seja, 54%<sup>13</sup>. Dessas 19 mulheres, 15 declararam ter sofrido violência física e, dentre essas, cinco mencionaram mais de um tipo de violência, como ameaça e violência verbal. Em algumas audiências de conciliação, a violência sofrida foi citada como um dos motivos da ação de alimentos, porém, as mulheres foram alertadas de que o momento era para discutir a pensão e que questões criminais deveriam ser resolvidas em outro processo. Questões de direito de família, portanto, aparecem misturadas com questões de direito penal, mas não há espaço, dentro do direito de família, para a discussão de condutas criminosas<sup>14</sup>.

No âmbito do direito penal, com a aprovação da Lei 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha, houve modificações significativas e o conflito doméstico passou a ser olhado de forma mais ampla, não ficando mais restrito apenas ao crime. Passa a ser possível pedir na delegacia medidas protetivas de urgência, e algumas delas versam sobre matéria discutida no âmbito do direito cível, como a fixação de alimentos provisórios e afastamento do agressor do lar. Mas o inverso não é possível, não há espaço para a discussão de condutas criminosas dentro de uma ação de alimentos, diferentemente do que ocorre no caso da Lei Maria da Penha.

Cabe salientar também que os procedimentos previstos na área criminal são outros. A vítima deve ir até uma delegacia para registrar a ocorrência. Dentro de um processo criminal existe o autor do crime e a vítima, e são esses os papéis que cabem dentro desse tipo de ação. No caso da violência doméstica, a relação existente entre vítima e agressor é geralmente uma relação afetiva que pode ter gerado filhos. Registrar um boletim de ocorrência significa tornar o ex-marido e pai de seus filhos um criminoso. Será que a maioria das mulheres deseja a criminalização de seus ex-maridos ou ex-companheiros?

É recorrente as vítimas desistirem do registro da ocorrência de violência ou haver um arrependimento posterior, o que pode estar ligado ao fato de que os procedimentos criminais não se ajustam às expectativas das vítimas de violência doméstica. O processo criminal corre sem que a vítima possa discutir o que deseja que ocorra com o agressor. Ela será apenas ouvida em relação aos fatos narrados na delegacia e sua participação se limitará a contá-los, não atuando em nenhuma decisão, diferentemente do que ocorre na audiência de conciliação em uma ação de alimentos, quando poderá declarar qual valor deseja receber e

<sup>13</sup> A questão da violência contra mulher apareceu no primeiro dia de entrevista. Depois de comentar com alguns funcionários e ouvir deles que mais de 50% das mulheres que pedem pensão sofreram violência doméstica, passei a questionar as entrevistadas sobre o assunto.

<sup>14</sup> Zarias (2008, p.269-272) também aponta para relação entre processos cíveis e criminais e destaca três tipos processuais que podem estar ligados a episódios de violência: processos de separação, de separação de corpos e processos de destituição de poder familiar. A violência pode vir comprovada por meio de boletins de ocorrência ou ser verificada durante o andamento do processo. No primeiro caso é um processo criminal que dá origem a um processo civil e no segundo, o processo civil tem potencial de originar processos penais.

negociá-lo. Enquanto o valor da pensão, na área cível, é recebido pela representante legal do autor, a condenação ao pagamento de multa, por exemplo, terá o Estado como receptor, sem contar que a prisão afastará a possibilidade de o pai contribuir com o sustento dos filhos e de visitá-los. No caso da ação de alimentos, cabe às mulheres decidirem quando os homens serão presos, pois decidem quando devem entrar com uma ação de execução de alimentos<sup>15</sup>. A prisão<sup>16</sup> pelo não pagamento mensal da pensão pode ser vista como parte de um poder de barganha das mulheres, o qual elas podem usar para ameaçar os pais de seus filhos e assim conseguir o que querem.

A denúncia da violência sofrida aparece como uma tentativa de parar com ameaças e agressões, as quais não são apontadas, em nenhum momento pelas entrevistadas, como crimes. Elas querem regularizar a situação após a separação, e suas expectativas com a denúncia não estão ligadas a uma penalização do agressor, mas à garantia de um cessar das agressões e da conquista de direitos decorrentes de uma separação. Isso vai ao encontro das afirmações de Izumino (2003, p.325) e Faisting (2004, p.119) em seus trabalhos sobre Juizados Especiais Criminais. Ambos afirmam que as mulheres que não romperam relações com os agressores não esperam uma condenação, e sim uma advertência verbal aos companheiros. Nos casos em que não há uma relação a ser preservada, geralmente é transferida para a Justiça a imposição de alguma sanção penal.

A questão da violência evidencia ainda mais a multiplicidade do conflito. O valor monetário da pensão alimentícia é somente um dos aspectos presentes no conflito que as envolve, enquanto mães, mulheres e ex-companheiras. Ou seja, as mulheres não assumem só o papel de mães, elas ocupam outras posições de sujeito, embora escolham justificar a busca pela justiça a partir da posição de mãe zelosa. Henrietta L. Moore (2000), em relação ao conceito pós-estruturalista do sujeito, coloca:

Indivíduos são sujeitos multiplamente constituídos, e podem assumir múltiplas posições de sujeito dentro de uma gama de discursos e práticas sociais. Algumas dessas posições de sujeito serão contraditórias e entrarão em conflitos entre si. Assim, o sujeito no pensamento pós-estruturalista é composto de, ou existe como, um conjunto de posicionamentos e subjetividades múltiplas e contraditórias. O que mantém essas subjetividades múltiplas como unidade de modo que constituam agentes no mundo são coisas como a experiência subjetiva da identidade, o fato físico de ser sujeito num corpo e a continuidade histórica do sujeito, onde

<sup>15</sup> É possível entrar com uma ação de execução de alimentos após o requerido(a) deixar de pagar por três meses ou mais o valor de pensão alimentícia determinado em uma ação de alimentos.

<sup>16</sup> A prisão pelo não pagamento de pensão alimentícia é a única modalidade de prisão civil admitida na Justiça brasileira. Interessante observar que as mulheres identificam a lei de alimentos como a única que funciona no Brasil por terem a certeza de que quem não paga é preso. É uma lei que aos seus olhos une a certeza de punição com o poder de decisão delas.

posições passadas de sujeito tendem a sobre determinar posições presentes de sujeito. (Moore, 2000, p. 23)

Dentre os discursos sobre gênero e identidade de gênero, há os discursos dominantes que acabam sendo centrais em relação aos benefícios que podem acarretar aos sujeitos. Para entender eventuais benefícios decorrentes da adesão a um discurso dominante, Moore (2000, p. 36-37) utiliza a noção de “investimento”, de Wendy Holloway. Tal noção explica a ligação entre questões de poder e questões de identidade: “é importante reconhecer que o investimento é uma questão não apenas de satisfação emocional, mas de benefícios materiais e econômicos muito reais que são a retribuição do homem respeitável, da boa esposa, da mãe poderosa ou da filha bem comportada em muitas situações sociais” (Moore, 2000, p. 37). Escolhas, portanto, não podem ser explicadas apenas em termos de uma teoria racional. Henrietta Moore também usa o termo “fantasia” para enfatizar a natureza, muitas vezes afetiva e subconsciente, dos investimentos do sujeito e das estratégias sociais que julga necessárias para manter esses investimentos. A autora utiliza fantasia no sentido de ideias sobre o tipo de pessoa que se gostaria de ser e o tipo de pessoa que se gostaria que os outros acreditassem que se é. Tais fantasias de identidade se ligam a fantasias de poder e de agência no mundo. Isso, por exemplo, explica porque conceitos como reputação se ligam ao potencial de poder e agência que uma boa reputação confere.

As mulheres, por mim entrevistadas, colocaram o conflito como fruto do não cumprimento do papel de pai, papel esse construído com base em direitos e deveres tidos por elas como socialmente legítimos. Daí em oposição aos pais relapsos, elas se colocarem no papel de mães zelosas, papel que encontra legitimidade no Judiciário. O não cumprimento do papel paterno esperado gera frustração e “[...] A frustração pode caracterizar a incapacidade de receber as satisfações ou retribuições esperadas por ter assumido uma posição de sujeito ou modo de subjetividade particularmente marcada pelo gênero” (MOORE, 2000, p. 39). Aqui encontramos um dos componentes morais do conflito: o não reconhecimento da maternidade como digna de reciprocidade paterna. A violência doméstica sofrida também aponta para a não retribuição esperada ao papel de esposas.

Ao serem desconsideradas, enquanto esposas e mães, ocorre o que Luiz Roberto Cardoso de Oliveira (2008, p.136) chama de *insulto moral*, ou seja, ocorre uma agressão a direitos de natureza ético-moral. Há uma sensação de que o outro portou-se de maneira socialmente inaceitável. O autor observou que, em muitas causas encaminhadas ao Juizado de Pequenas Causas dos EUA, os demandantes buscam reparação a um direito não-



monetizável, ou seja, querem obter reparação por um *ato de desconsideração* ou *insulto moral*. Eles são motivados por um sentimento de revolta em torno de um ato de desconsideração à dignidade do indivíduo com uma identidade própria. No caso da ação de alimentos, podemos falar que as mulheres não buscam uma compensação monetária a um direito quebrado, mas sim um reconhecimento enquanto mães e esposas, enquanto pessoas que merecem ser respeitadas.

A formulação dessa demanda de natureza ético-moral em termos monetários gera desconfortos. Muitas mulheres quando entram com a ação de alimentos deixam o campo “valor da pensão” em branco ao preencherem o formulário de pedido de pensão alimentícia. Quando informadas da obrigatoriedade do preenchimento, muitas não sabem que valor colocar e demoram a preencher, o que demonstra a não-centralidade do valor monetário.

Outro dado importante e que colabora para a argumentação até aqui desenvolvida apareceu durante a entrevista com duas mulheres cerca de um ano após a audiência de conciliação. A satisfação com o resultado da ação demonstrada por elas não estava ligada ao valor e sim a momentos da audiência em que o Juiz e a Juíza colocaram os requeridos no “seu devido lugar”<sup>17</sup>. Essas duas mulheres não estavam recebendo o valor acordado, mas isso não era o mais importante e afirmaram que fariam tudo de novo. Ter a demanda acolhida pelo Judiciário e o requerido ter “levado bronca” foram situações que para elas mostraram que elas estavam certas e eles errados, situações em que elas foram reconhecidas como merecedoras de respeito. Além do reconhecimento, elas passaram a ter um novo poder com a sentença: o de colocá-los na cadeia. Elas sabem que eles devem pagar e que podem ameaçá-los de prisão caso eles venham a se comportar de maneira indevida. Foi estabelecido um novo equilíbrio no conflito.

Esse conflito múltiplo começa durante a união/namoro é acirrado pela ausência de reciprocidade e o Judiciário surge como uma forma de estabelecer um novo equilíbrio ao oferecer novas posições de sujeito para as partes. Porém, a multiplicidade deve ser simplificada e repartida em diversas ações para que os conflitos sejam absorvidos pelo Judiciário. Discutirei esse ponto no próximo item.

### **Audiências de conciliação e a simplificação dos conflitos**

Para entender como o Judiciário trata os conflitos é preciso observar suas práticas.

---

<sup>17</sup> Apesar de ter realizado apenas duas entrevistas, foram essas entrevistas que mostraram que podem ocorrer respostas indiretas a questões que são sentidas pelas mulheres como sendo mais relevantes do que o valor da pensão. Mais do que conclusões definitivas, procuro mostrar as diversas dimensões de um conflito. Muitas provavelmente não encontraram essas respostas indiretas, pois a porcentagem de execuções de alimentos distribuídas nas Varas de Parelheiros e Santo Amaro ficou em torno de 10% no ano de 2007.

As práticas judiciais são padronizadas visando a celeridade dos procedimentos. Termos de audiências<sup>18</sup> já estão previamente preparados e com os finais possíveis digitados, cabendo ao escrevente preencher os espaços em branco referentes ao valor dos alimentos que deverão ser pagos, valor esse que será fixado em porcentagem de salário mínimo, em caso de requerido com carteira assinada, e em porcentagem do salário ganho se o mesmo tiver um emprego fixo. Há casos em que em uma ação de alimentos, além do valor, também são fixadas as visitas, isso se as partes entrarem em acordo e o conciliador concordar em colocar o acordo no termo de audiência.

Demais conflitos que envolvem as partes, principalmente conflitos decorrente de uma separação do casal, tal como divisão de bens e guarda de menor, deverão ser resolvidas em outras ações. Essas questões só são resolvidas em uma única ação caso as partes sejam casadas e entrem com uma ação de separação ou divórcio. Nessas ações é possível resolver todas as questões que podem envolver uma separação, exceto questões de violência que deverão ser resolvidas nas Varas Criminais. Ou seja, conflitos decorrentes da separação de um casal que viveu em união estável deverão ser compartimentados para serem absorvidos pelo Judiciário.

Há uma exigência de extrema racionalidade e divisão dos conflitos para que eles tenham soluções judiciais, desconsiderando-se que, apesar da multiplicidade de questões, pessoas e afetos envolvidos, tais conflitos são sentidos como únicos e indissolúveis pelos que os vivenciam. E em cada uma dessas ações espera-se que as partes encaixem-se nos papéis esperados e demandem os direitos decorrentes desses papéis. Quando se trata de ação de alimentos, espera-se que as partes sejam pais e mães de uma criança e falem em seu nome. Em uma ação de reconhecimento e dissolução de união estável as partes devem ser ex-companheiros. Os indivíduos devem, assim, saber dividir sua identidade para exercer, em cada caso, o devido papel que lhes foi reservado. Quando outros papéis não esperados aparecem, as partes são alertadas de que o momento não é propício para que aquela faceta de suas identidades se expresse.

Essa faceta inesperada geralmente surge durante as audiências de conciliação. Apesar de a conciliação ser supostamente um local para as partes falarem sobre os seus conflitos, a observação desse espaço nos mostra que o espaço é para falar sobre o valor monetário que se gostaria de receber e quanto o requerido pode pagar. Os conflitos devem

---

<sup>18</sup> Termo de audiência é um documento que descreve, de forma muito simplificada, o que ocorreu durante a audiência. Em caso de acordo, os itens do acordo serão descritos e o termo será homologado pelo juiz para que vire a sentença do processo.

ser traduzidos em valores monetários e a multiplicidade do conflito é excluída do espaço da audiência pelo conciliador.

Foram etnografadas 50 audiências de conciliação, 27 no Setor de Conciliação do Fórum de Santo Amaro e 23 na Vara Distrital de Parelheiros. As audiências de Parelheiros são realizadas por um juiz e as de Santo Amaro por um conciliador. Antes da criação do Setor de Conciliação, através do provimento 953/2005, os juízes de Santo Amaro realizavam a conciliação. Com a criação de setores específicos, a primeira tentativa de conciliação deixa de ser realizada pelo juiz e passa a ser realizada por um conciliador voluntário, o que diminui o trabalho dos juízes, liberando-os para outras tarefas e para atuarem somente nos casos em que fracassa a primeira tentativa de conciliação.

As observações mostraram que não há diferenças entre o tempo da conciliação realizada por um juiz e aquela realizada por um conciliador. As audiências são rápidas e são restritas ao valor monetário. Porém, quando a audiência se dá com um juiz e as partes mencionam outros processos abertos entre as mesmas partes, como guarda de menor, é possível que o juiz requisite esse outro processo a um funcionário para que ambos os casos sejam resolvidos durante a mesma audiência.

A seguir transcrevo uma audiência observada no dia 22 de setembro de 2009 no Setor de Conciliação para que o leitor tenha uma visão do que é discutido em uma audiência de conciliação em uma ação de alimentos e como os demais conflitos são desconsiderados apesar de serem enunciados pelas partes.

As partes entram na sala e ambas estão desacompanhadas de advogados. O escrevente indica seus lugares na mesa retangular. O conciliador senta na ponta e as partes cada uma em um dos lados da mesa, uma em frente à outra. Depois de todos acomodados, o conciliador inicia a audiência.

CONCILIADOR: Você está ajudando com alguma coisa? – pergunta para o requerido

REQUERIDO: Eu parei de pagar porque não via a criança.

REPRESENTANTE LEGAL: Ele não pagava no dia certo!

CONCILIADOR: Ver as crianças é em outro processo. Hoje só vamos discutir os alimentos.

Após consultar o processo o conciliador coloca:

CONCILIADOR: Você está ganhando mais ou menos R\$1000,00. Aqui (no processo) está determinado 25%. Você tem outro filho?

REQUERIDO: Tenho. Eu posso pagar na faixa de 200 reais.

CONCILIADOR: São dois filhos.

REQUERIDO: Posso pagar 200 reais mais cesta básica.

CONCILIADOR: Aqui estamos discutindo o valor. – alerta o conciliador.

Se dirigindo à representante legal, o conciliador pergunta se 200 reais ajuda.

REPRESENTANTE LEGAL: Ajuda, mas não resolve. Ele não ajuda em mais nada!

CONCILIADOR: Então vai ser 200 reais.

CONCILIADOR: Ver a criança é um direito que você tem. – avisa para o requerido.

CONCILIADOR: Você abriu conta? – pergunta para a representante legal

REPRESENTANTE LEGAL: Sim.

REQUERIDO: Dá para ser no Bradesco? A empresa pediu – pergunta para o Conciliador.

CONCILIADOR: Essa conta é uma conta judicial que tem vantagens. Explica para empresa que não dá para ser no Bradesco.

Terminado o acordo, o conciliador passa o processo para o escrevente e fala que é 20%. Depois de impresso o termo, o conciliador passa a ler o acordo para as partes que o acompanham em suas cópias. Fornece o termo original e sua caneta para o requerido assinar, logo em seguida fornece-os para a representante legal.

CONCILIADOR: Vai ser mandada uma carta para sua firma descontar o valor da folha de pagamento. – informa para o requerido.

Ao terminar a audiência ele aperta a mão das partes e deseja boa sorte.

A audiência descrita acima é uma típica audiência em ação de alimentos. Ela começa e termina sem as partes saberem o que é uma audiência de conciliação e que a audiência é conduzida por um conciliador e não por um juiz. Falar somente do valor a ser pago permite que a audiência seja rápida. Outros conflitos são colocados: visita e falta de ajuda do pai com outras questões que não só monetária. O pai afirma não estar visitando e o conciliador alerta que ele tem o direito à visita, mas que isso deve ser resolvido em outra ação. A mãe das crianças afirma que o dinheiro fixado ajuda, mas não resolve por ele não ajudar em mais nada.

A multiplicidade do conflito aparece durante a audiência, mas não encontra espaço para elaboração. A representante legal coloca que não está só em busca de um valor monetário, mas que gostaria que o pai ajudasse mais na criação do filho. Essa demanda é recorrente nas entrevistas e muitas mulheres afirmaram que se o pai estivesse visitando e ajudando quando elas precisam, ou seja, levando ao médico quando ela não puder faltar ao serviço, indo à farmácia comprar o remédio que o filho precisa, elas não teriam entrado com a ação de alimentos. Mais do que valor monetário, essas falas parecem buscar uma definição de papéis sociais de pais e mães mais cooperativos, mais igualitários, porém a resposta que encontram é oposta à buscada. A restrição ao valor monetário que deverá ser pago permite que a audiência seja rápida e ao mesmo tempo reafirma como única obrigação paterna o sustento material. As visitas, quando colocadas em audiência aparecem como um direito do pai e não da criança. Desigualdades de gênero são reafirmadas no Judiciário reforçando-se papéis sociais distintos para pais e mães.

A lógica da justiça linha de montagem observada por Saporì<sup>19</sup> (1995, p.145) prevalece. São adotados procedimentos padronizados visando uma agilização para que não haja um acúmulo inevitável dos processos, sem haver uma preocupação com o acesso aos direitos pelas partes. Essa lógica presume que as partes estão no Judiciário exclusivamente para receber um valor monetário e toda a audiência é conduzida para que se chegue a esse valor, valor que coloca fim a ação de alimentos e é registrado no acordo celebrado entre as partes. No âmbito dos trabalhos judiciais, o acordo significa o encerramento precoce do caso e seu arquivamento, o que retira a ação do cômputo do número de processos em andamento. Os acordos são vistos, portanto, como essenciais para o alívio da sobrecarga do sistema de justiça comum<sup>20</sup>.

### Considerações finais

Os conflitos múltiplos decorrentes de uniões estáveis que chegam ao Judiciário devem ser divididos para que sejam absorvidos. As identidades devem ser compartimentadas e em cada ação deve a parte exercer o papel esperado. Com isso, visualizamos uma simplificação do conflito que é absorvido pela justiça linha de montagem, garantindo uma agilidade dos procedimentos, só que sem acesso aos direitos.

Uma demanda inicial que envolve conflitos decorrentes de uma união desfeita, violência e um desejo por maior divisão de responsabilidade com os filhos deve ser traduzida em valor monetário para encontrar uma solução judicial. As audiências de conciliação ao restringirem a discussão ao valor monetário desconsideram as demais demandas enunciadas em audiência e acabam por afirmar que a única obrigação paterna é o sustento material. Essa restrição acaba por reproduzir desigualdades de gênero.

Apesar da reafirmação das desigualdades de gênero, podemos observar um empoderamento de algumas mulheres após a passagem pela justiça. A paternidade continua restrita ao pagamento da pensão, a divisão de responsabilidades entre pais e mães não encontra a resposta judicial esperada, mas a relação das mulheres com seus ex-

---

<sup>19</sup> Luís Flávio Saporì observou uma série de procedimentos práticos adotados pela justiça criminal que determinavam como fazer uma justiça de forma ágil, o que ele denominou de justiça linha de montagem. Utilizo a mesma ideia de Saporì para analisar os procedimentos adotados nas Varas de Família, tendo em vista que a agilização dos processos parece ser também um dos objetivos dessas Varas. Descrevo os procedimentos adotados no segundo capítulo da minha dissertação de mestrado (PERRONE, 2011, p.62-69).

<sup>20</sup> Porém, no caso da ação de alimentos, os acordos não cumpridos podem retornar ao Judiciário através de ações de execução de alimentos. Entre 2007 e 2009, a ação de execução de alimentos correspondeu a 12,58% do total de ações distribuídas no Fórum de Santo Amaro. Já na Vara Distrital de Parelheiros temos a porcentagem de 9,19% de ações de execução de alimentos distribuídas ano de 2007, sendo que os dados dos demais anos não foram fornecidos pelo Distribuidor (PERRONE, 2011, p.35). A ação de execução de alimentos é uma ação recorrente nas Varas de Família de Santo Amaro e na Vara Distrital de Parelheiros, sendo a segunda ação mais distribuída, perdendo em número de distribuição apenas para ação de alimentos pela Lei 5478/68.

companheiros e pais de seus filhos pode sofrer mudanças significativas. O conflito muda e as posições ocupadas pelas partes também. As mulheres conseguem um reconhecimento de sua demanda como legítima ao entrar com a ação e com a sentença do processo elas podem requerer judicialmente o pagamento da pensão em atraso, ou seja, elas podem pressionar os pais ameaçando-os de prisão pelo não cumprimento do que foi acordado em audiência. A sentença definindo o valor a ser pago pelo pai da criança não coloca fim ao conflito existente, mas promove uma mudança na relação, nas motivações e na intensidade do conflito. Com a sentença, um equilíbrio momentâneo é estabelecido e novos acontecimentos podem voltar a acirrar o conflito, como o não pagamento do valor acordado.

Há a possibilidade também de haver respostas indiretas ao *insulto moral* sofrido. Foi o que ocorreu durante as audiências de Neide e Ana. Elas descreveram com satisfação as “broncas” que o Juiz e a Juíza deram nos pais de seus filhos. Elas não estavam recebendo o valor monetário de pensão determinado ou o recebia de forma irregular. Apesar disso, afirmaram que entrariam novamente com o processo caso fosse necessário, pois a “bronca” colocou “ele no lugar dele” e “porque lá ele não era melhor do que eu”. Houve uma resposta ao *insulto moral* sofrido durante os anos de convivência, anos marcados pela violência e humilhação, pela desconsideração delas enquanto pessoas merecedoras de respeito. As “broncas” durante as audiências deram uma resposta indireta à demanda de cunho moral.

Apesar de prevalecer durante as audiências de conciliação uma discussão sobre o valor monetário que deverá ser pago, a busca dessas mulheres é por uma resposta ao *insulto moral* sofrido, por um reconhecimento delas enquanto mulheres e mães merecedoras de respeito e consideração.

## Referências bibliográficas

FAIZTING, André Luiz. 2004. **Representações da Violência e da Punição na Justiça Informal Criminal: estudo de caso sobre o ritual nas audiências preliminares de conciliação**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos. São Paulo.

FOUCAULT, Michel. 1979. **Microfísica do Poder**, Rio de Janeiro, Edições Graal.

GREGORI, Maria Filomena. 1993. **Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, São Paulo, ANPOCS.

IZUMINO, Wânia Pasinato. 2003. **Justiça para todos: os juizados especiais criminais e a violência de gênero**. Tese (Doutorado em Sociologia) - Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo. São Paulo.

MARQUES, Ana Cláudia, COMEFORD, John Cunha e CHAVES, Christine de Alencar. 2007. Traições, Intrigas, Fofocas, Vinganças. Notas para uma abordagem etnográfica do conflito. In: MARQUES, Ana Cláudia Duarte Rocha (org). **Conflitos, Política e Relações Pessoais**. Campinas: Pontes Editores.

MOORE, Henrietta L. 2000. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 14, p. 13-44.

NADER, Laura. 1994. Harmonia coerciva: a economia política dos modelos jurídicos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 26, p. 18-29.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. 2008. Existe violência sem agressão moral? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 23, n. 67, p 135-146.

PERRONE, Tatiana Santos. 2011. **Quais valores? Disputas morais e monetárias em Ações de Alimentos- Uma etnografia em Varas de Família**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. São Paulo.

SAPORI, Luís Flávio. 1995. A administração da justiça criminal numa área metropolitana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 29, p. 143-157, outubro.

STRATHERN, Marilyn. 1995. Necessidades de Pais e Necessidades de Mães. **Estudos Feministas**, vol 3, n. 2.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. 2007. Etnografando “capilares” do Poder Judiciário: desafios e resultados metodológicos de um trabalho de campo em quatro cartórios judiciais cíveis do estado de São Paulo (Brasil). In. **VII Reunião de Antropologia do Mercosul**, Porto Alegre.

ZARIAS, Alexandre. 2008. **Das leis ao avesso: desigualdade social, direito de família e intervenção judicial**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo. São Paulo.



## Etnicidades e Políticas da Identidade: notas sobre o caso dos remanescentes de quilombos

Rebeca Campos Ferreira<sup>1</sup>

**Resumo:** o presente ensaio reflete sobre etnicidades, a partir da emergência da identidade quilombola no contexto do reconhecimento de direitos diferenciados às comunidades de quilombos, no âmbito do prescrito pelo Artigo 68 do ADCT/CF-88. Em questão se coloca o fato de que marcadores étnicos – fluidos e carregados de singularidades – representam o acesso a direitos – genéricos – a diversos grupos historicamente destituídos dos mesmos, na esteira do reconhecimento jurídico da diferença e do multiculturalismo. O caso dos remanescentes de quilombos, sujeitos instituídos, servirá à reflexão ora proposta, momentos onde o recurso a identidade étnica se torna bandeira de luta; colocam-se em questão as orientações políticas da etnicidade e a politização da diferença.

**Palavras-chave:** Comunidades Remanescentes de Quilombos, Identidades, Etnicidade, Direitos Sociais, Marcadores Étnicos.

**Abstract:** the paper reflects on ethnicities, from the emergence of Maroon identity in the context of recognition of differentiated communities quilombos, within the prescribed by Article 68 of ADCT/CF-88. Bookmarks Ethnic – fluids and quirky – represent the access rights - general -groups historically deprived of them, in the wake of legal recognition of difference and multiculturalism. The case of the remaining quilombos, subjects established, will serve the proposed reflection, moments where the use of ethnic identity becomes a battle flag; relevant policies of ethnicity, and the politicization of difference.

**Keywords:** Quilombo Communities, Identities, Ethnicity, Social Rights, Ethnic Marker.

### Apresentação

O presente ensaio reflete sobre etnicidades, a partir da emergência da identidade quilombola no contexto do reconhecimento de direitos diferenciados às comunidades remanescentes de quilombos, no âmbito do prescrito pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 1988. Volta-se à possibilidade de acesso a um direito de caráter coletivo, étnico e territorial, que remete à construção identitária, na medida em que o preceito constitucional pressupõe a emergência da identidade em questão, em que pese a ressemantização do conceito de quilombo, para fins da aplicabilidade legal.

A partir do caso dos remanescentes pode-se então pensar acerca das etnicidades, identidades e culturas que permeiam a discussão acerca do reconhecimento de direitos diferenciados a determinados grupos – os direitos culturais e seus desdobramentos –

---

<sup>1</sup> Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, PPGAS/ USP. Pesquisadora do Núcleo de Antropologia do Direito, NADIR/USP; rebeca.ferreira@usp.br

considerando que se trata, sobretudo, de um reconhecimento realizado pelo Estado, onde a lei cria seu sujeito, embora se observem os princípios da autoadscrição.

Em questão se coloca o fato de que marcadores étnicos – fluidos e carregados de singularidades – representam o acesso a direitos – genéricos – a diversos grupos historicamente destituídos dos mesmos, na esteira do reconhecimento jurídico da diferença e do multiculturalismo. O caso dos remanescentes de quilombos, sujeitos instituídos, servirá à reflexão ora proposta, dos momentos onde o recurso à identidade étnica se torna bandeira de luta; colocam-se em questão as orientações políticas da etnicidade, a politização da diferença.

### **Notas sobre a ressemantização do conceito de quilombo**

Atribuir identidade quilombola a determinado grupo e dar-lhe direitos territoriais levanta a questão do redimensionamento do próprio conceito de quilombo. No momento em que o Estado reconhece um grupo como remanescente de quilombo fixa uma identidade não só política, administrativa e legal, mas também identidade social, permitindo assim direito a uma identificação étnica, que é veículo de obtenção de direitos diferenciados. Desse modo, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 instituiu um novo sujeito social, um novo sujeito político etnicamente diferenciado a partir dos direitos instituídos por meio do artigo citado.

Tal disposição do Estado em institucionalizar a categoria

Evidencia a tentativa de reconhecimento formal de uma transformação social considerada como incompleta. A institucionalização incide sobre resíduos e sobrevivências, revelando as distorções sociais de um processo de abolição da escravidão limitado, parcial (ALMEIDA, 1997: 125).

Com isso, portanto, vem à tona a necessidade de redimensionar o conceito de quilombo, que *deixa de ser considerado unicamente como categoria histórica ou definição jurídica formal para se transformar, nas mãos de centenas de comunidades rurais e urbanas em instrumentos de luta pelo reconhecimento de direitos territoriais* (TRECCANI, 2006: 14), de modo que possa abranger a variedade de situações de ocupação de terras por grupos remanescentes, para além da noção de fuga e de resistência.

A conversão simbólica do conceito de quilombo engendrada a partir do preceito legal cria então novo sujeito, no contexto de lutas sociais que fazem da lei o seu instrumento; o quilombo é reinventado e ganha dimensões políticas, como instrumento de luta pela terra. Desse modo, cria-se, como o Artigo 68, a categoria *remanescente de quilombo*, e institui

este como sujeito de direitos territoriais e direitos culturais<sup>2</sup> (ARRUTI, 2003). E na medida em que a condição de remanescente de quilombo abarca elementos de identidade e sentimento de pertença a um grupo e às terras determinadas, entram no debate sobre o conceito de quilombo considerações acerca da etnicidade e da territorialidade<sup>3</sup>.

O conceito de quilombo fora fortemente disseminado na década de 1970, sendo reapropriado pelo Movimento Negro como símbolo da Resistência Negra, física e cultural, estruturado não só na forma de grupos fugidos durante a escravidão, mas também na forma ampla de quaisquer grupos tolerados pela ordem dominante do período (NASCIMENTO, 1981). O *quilombismo* concretiza-se então na década de 1980, e o ano do centenário da abolição, 1988, coincide com o ano da promulgação da Carta Constitucional.

O conceito é, portanto, cercado por inúmeras referências, e a aplicação do Artigo 68 gerara demandas quanto à definição do termo, na medida em que novas figuras legais, novos sujeitos de direito, penetram o direito positivo *através dessas rachaduras hermenêuticas que são os direitos difusos* (ARRUTI, 1997: 01). Ressemantizar o conceito de quilombo fez-se então necessário para discernir critérios de identificação das comunidades remanescentes, tanto no plano conceitual quanto no plano normativo, agindo, portanto, em universos de referência distintos, o da análise científica e de intervenção jurídica.

A Fundação Cultural Palmares toma quilombos como *sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais*. Carlos Magno Guimarães (1995:75/79) constata que quilombos *configuram (e estão no centro de) uma realidade conflituosa da qual participam diferentes – senão todas – categorias sociais*. Para esse autor, a questão é identificar o modo pelo qual se dá a participação de cada categoria social, o posicionamento político, no contexto do conflito que atinge a sociedade. Toma o quilombo como *modalidade de existência do campesinato na sociedade escravista colonial*, ressaltando a necessidade de perceber esse campesinato em sua dimensão econômica e política, enquanto *agente coletivo no jogo das contradições que dão tônica à dinâmica social*; o quilombo é como fenômeno, e principalmente como projeto político.

Em suma, o conceito de quilombo fora submetido a inúmeras reapropriações simbólicas, até que ganhara, com a definição da Associação Brasileira de Antropologia, em

---

<sup>2</sup> Vale ressaltar que os formuladores da lei não previam os efeitos criadores da mesma, visto que no momento da discussão o pensamento se voltava ao passado, e não ao futuro; o objeto da lei não antecede o seu projeto, e assim o direito cria seu próprio sujeito, e o artigo em questão acaba por criar, portanto, categoria política e sociológica. (ARRUTI, 2003).

<sup>3</sup> Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) consideram que estes dois conceitos, identidade étnica e territorialidade, são fundamentais e estão sempre inter-relacionados no caso das comunidades negras rurais.

1994, uma interpretação que se tornou dominante, a partir da nova significação que lhe era dada pela literatura específica e por entidades civis. Tomaram-se então remanescentes de quilombo como *grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar*, e a identidade como *uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados*. Remanescentes de quilombos formam então grupos étnicos, *tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão*, onde tanto o uso comum caracteriza a territorialidade quanto a *sazonalidade das atividades agrícolas, extrativistas e outras*, e a ocupação do espaço tem por base os *laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade* (ARRUTI, 2003: 23).

Passa então do “Modelo Palmares”, vinculado à idéia de resistência, contra aculturação, reprodução do mundo africano, luta de classes, autonomia e isolamento, às situações concretas e documentadas, fazendo uso de manuscritos e de fontes orais. A noção de *remanescente* é reconhecida como dispositivo constitucional que dá sentido de existência coletiva, sendo categoria temporal, visto que é situacional, é contingencial (ALMEIDA & PEREIRA, 2003: 231).

Por um lado, a identificação de comunidades rurais negras que ganham o estatuto de unidades culturais e sociais por partilharem uma origem e uma cosmologia comuns, uma ancestralidade, por apresentarem grandes índices de endogamia e por vezes até mesmo um dialeto particular, escorregando assim para o pólo do isolamento, da alteridade, do exotismo, do universo de referências autônomo e original. Por outro, ganham visibilidade política e acadêmica (...) a partir de uma identidade genérica, de caboclos já assimilados, sem língua distinta, cristianizados, integrados ao mercado local e nacional como força de trabalho móvel, escorregando, dessa forma, para o pólo da interação, do universo político e cognitivo partilhado (ARRUTI, 1997: 11).

A ressemantização do termo *quilombo* caminha no sentido da afirmação de sua contemporaneidade, na linha da existência de uma identidade coletiva, com referência histórica comum e valores compartilhados. As propostas vão a um novo reconhecimento, evitando dar-lhe significação que reproduza repressão ou que lhe idealize; toma então situações sociais específicas, com finalidades de garantia de terras e afirmação de identidade própria.

Ressemantizar o quilombo é, portanto, abandonar sentidos que lhe são dados por meio da legislação colonial<sup>4</sup>, deixar o simbolismo que o cerca, que lhe é dado tanto pela

---

<sup>4</sup> Em 1740, o Conselho Ultramarino definiu quilombo como *toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele* (SCHIMITT, TURATTI & CARVALHO, 2002:02).

literatura acadêmica – sobretudo da década de 1970, influenciada pelo marxismo – quanto por movimentos negros; é deslocar o conceito de sua significação simbólica original, que apresenta uma mescla de confronto com emergência de identidade. A caracterização do quilombo como expressão da negação do sistema escravocrata, como lócus da resistência e isolamento dá lugar às novas definições, tendo em vista que as clássicas oposições não abarcam todas as dimensões da sociedade escravista, tampouco do contexto da emergência dos remanescentes no Brasil democrático.

### **A Emergência dos Remanescentes de Quilombos**

No âmbito da luta pelo reconhecimento dos direitos, os remanescentes de quilombos exemplificam o modo pelo qual a diferença é politizada, indo além da esteira jurídica que dá origem à categoria. Enquanto sujeitos permitem pensar os desdobramentos das políticas da identidade, quando a etnicidade ganha orientação política e se torna bandeira de luta. E no contexto dessas lutas o que se tem são reconfigurações das próprias construções identitárias, negociações e articulações.

Costa (2006: 134) aponta para a:

Disseminação crescente de grupos diversos voltados para a reconstrução de raízes culturais e étnicas obliteradas pela vigência do discurso homogeneizador da mestiçagem. Trata-se aqui, entre outros, dos processos de reconstrução de etnicidades indígenas, entre os descendentes de imigrantes e da invenção de uma etnicidade quilombola.

O movimento em questão seria estético e cultural, voltado à ressignificação e reinterpretação do lugar conferido ao negro na sociedade e na cultura nacional e global e, ao mesmo tempo, um movimento político voltado ao combate do racismo<sup>5</sup>. São processos que representam uma inflexão quando se toma o discurso da mestiçagem e da democracia racial. O que se tem é a emergência de novas formas de representação da nação (COSTA, 2006), que podem aqui ser pensadas pelo caso dos remanescentes de quilombos. As novas etnicidades negras inserem-se, portanto, na discussão voltada à politização da diferença, com o acréscimo de ser esta uma diferença respaldada por direitos diferenciados e constitucionalmente assegurados. E nesse contexto, as categorias *raça*, *etnicidade* e *cultura* vão então oscilar entre usos políticos, nativos e analíticos.

Sobre os usos da cultura vale ser posto que *no uso popular, a distinção criteriosa que os cientistas sociais vem tentando estabelecer entre cultura, etnia e raça desaparecem por completo. Essas categorias tornam-se fluidas e intercambiáveis* (SANSONE, 2007: 15/16). E

---

<sup>5</sup> Nesse sentido, pode-se aproximar ao que fora apontado por Stuart Hall referente ao curso de formação de novas etnicidades negras no Reino Unido.

no processo de reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos a 'cultura negra' é pressuposta pelos órgãos envolvidos e recriada no âmbito do grupo.

Enquanto para Mintz a cultura negra é mista e sincrética, para Sansone (2007: 23):

A cultura negra pode ser definida como a subcultura específica das pessoas de origem africana dentro de um sistema social que enfatize a cor, ou a ascendência a partir da cor, como critério importante de diferenciação ou segregação das pessoas. (...) para não torná-la mais estática, convém considerar a cultura negra como uma subcultura da cultura ocidental, muitas vezes quase submergida na cultura popular (...) ela não é fixa nem completamente abrangente e resulta de um conjunto específico de relações sociais.

Acerca dessas considerações, Miguel Vale de Almeida (2009:01) desenvolve a idéia de essencialismo estratégico, no que se refere aos movimentos sociais de caráter identitário, que são postos frente ao dilema de *por um lado recusarem os próprios termos da categorização de que são alvo e, por outro, necessitarem de identificação com as categorias, de modo a poderem movimentar-se no espaço público*.

Arruti (1997:14) desenvolve proposições acerca da emergência de remanescentes, no sentido de rearranjos classificatórios, na medida em que,

As unidades de descrição das populações submetidas respondem, ao custo de uma brutal redução de sua alteridade, às necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, sendo que tais unidades variam segundo aquelas necessidades de controle e domínio.

O surgimento de comunidades remanescentes corresponde, portanto, à produção de novos sujeitos políticos, *novas unidades de ação social através de uma maximização da alteridade que, por um lado, subverte a indistinção e por outro intensifica a comparabilidade* (ARRUTI, 1997: 19).

O conceito remanescente surge como a solução classificatória, *para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente* (ARRUTI, 1997: 21). Vale ainda colocar que o termo *não era conhecido ou usado pelos remanescentes até que lhes fosse comunicado* (ARRUTI, 1997, 23). Tem-se então um processo – conflituoso – de nomeação de um grupo enquanto remanescente, que produz uma série de mudanças nas próprias comunidades, nas suas relações internas e externas, seja com populações vizinhas, poderes locais ou aparelhos do Estado, bem como entre seus próprios membros, com acomodações, disputas, conflitos, alterações de significados atribuídos às festas e rituais, reelaboração da memória e alteração do status de seus pares.



O reconhecimento jurídico de comunidades como remanescentes de quilombos e portadoras de direitos implica em transformações e negociações em diversos âmbitos, alterando relações internas, mudando tanto a auto-percepção das comunidades quanto à percepção de grupos não remanescentes frente àqueles. A identificação e o reconhecimento oficial são, portanto, parte de um amplo processo de produção, a saber: produção de limites e fronteiras, de memórias, de nova rede de relações, de novos sujeitos políticos, de revisão histórica e sociológica e ampliação de hermenêutica jurídica. A produção de novas redes de relação é tomada em conjunto com a produção de novos sujeitos políticos, este que não são somente camponeses ou trabalhadores rurais, nem são somente negros. Esses novos sujeitos então se instituem como categoria específica, engendrando novo tipo de relações sociais. Passam a ter sentimento de unidade sociocultural e sua força política cresce junto com a força social e os direitos que adquirem (ARRUTI, 2003:41/42)<sup>6</sup>.

Tem-se ainda, paralelamente, o processo de descoberta de direitos por parte da comunidade, as fronteiras porosas, e as situações marcadas por conflito, engendram uma mudança de consistência. O arranjo interno do grupo passa por transformações, orientadas no sentido político e pautada em uma reformulação referente à memória e tradições. As fronteiras entre quem é e quem não é da comunidade, quase sempre muito porosas, passam a ganhar rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade. Ao mesmo tempo, a maior visibilidade do grupo lhe dá uma nova posição em face do jogo político. Enfim, a adoção de remanescentes por uma determinada coletividade é, com muito mais força, a produção dessa própria realidade (ARRUTI, 1997: 23).

Portanto, situações históricas peculiares acabam por realçar determinados traços culturais, tal é o caso da identidade quilombola engendrada pelo Artigo 68, constituída a partir da possibilidade de direito à terra e instrumento de luta. Verifica-se, como fora anteriormente citado, a criação de novos sujeitos – jurídicos, políticos e sociais.

### **Notas sobre o conceito de Etnicidade**

A teoria desenvolvida por Fredrik Barth (1969) substitui a concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica, pautada na interação de grupos sociais por

---

<sup>6</sup> A produção de limites e fronteiras se dá entre os membros e os não membros da comunidade. São limites sociais, que gradativamente ganham novos critérios de diferenciação, para incluir ou excluir indivíduos. Já a produção de memória se dá entre o próprio grupo, outrora possuidor de fragmentos dispersos que irão se unir para desempenhar novo papel. Somado a este processo tem-se ainda outro, de reflexão sobre si mesmo e sobre a própria comunidade, sua história, seus mitos, seus rituais, seus valores. A produção de ampla revisão histórica e sociológica é parte do processo, na medida em que se faz necessário afastar interpretações errôneas quanto à população negra pós escravidão, caracterizações estas marcadas por preconceitos e misticismos. A produção e ampliação hermenêutica jurídica faz-se ainda necessária na medida em que brechas legais podem ser reapropriadas e introduzir novos elementos no debate (ARRUTI, 2003).



meio de processos de exclusão e de inclusão que estabelecem limites entre os referidos grupos. Barth propõe-se a uma investigação empírica do caráter das fronteiras étnicas ressaltando que as *fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam*, ou seja, distinções de categorias étnicas independem da ausência de mobilidade, de contato ou de informação, embora acarretem processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias são mantidas, apesar de transformações na participação e pertença no decorrer de histórias individuais. Tem-se ainda que as relações sociais são estáveis e persistentes, mantidas através dessas fronteiras, freqüentemente baseadas em estatutos étnicos dicotomizados. As distinções étnicas independem, portanto, de ausência de interação social, porém representam *as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes* (BARTH, 1969: 188).

Grupos étnicos são, segundo essa perspectiva, categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores, e têm característica de organizar a interação entre as pessoas. Sendo assim, figura um campo de comunicação e de interação, possuindo um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias de mesmo tipo. É nesse sentido que Cunha (1986) argumenta sobre a identificação étnica pressupor sinais diacríticos, estes que são selecionados a partir do reservatório representado pela tradição cultural. Buscam-se os sinais de acordo com as necessidades dos meios, e estes traços culturais serão isolados do todo que os englobam. Dessa maneira, a tradição cultural é manipulada para novos fins, e não figura como uma instância determinante, uma vez que os grupos étnicos farão uso do arsenal cultural não para conservá-lo, e sim para selecionar o que será diacrítico de pertencimento. É a escolha de alguns traços culturais dentre tantos, que serão a garantia da distinção, em um poço, um *repositório da cultura*<sup>7</sup>.

Ainda seguindo a argumentação da autora, sendo a identidade forma de organização política, ela existe em meio mais amplo, este que fornece quadros e categorias, e que explica o exacerbamento em situação de contato. E no que diz respeito à cultura de um grupo étnico, se tem que ela não se perde ou se funde, mas ganha uma função e se torna cultura de contraste, que vai por sua vez determinar outros processos.

Portanto, não se definem grupos étnicos a partir de sua cultura, embora a cultura seja essencial na etnicidade, segue-se o que fora posto por Barth (1969), no que define em

---

<sup>7</sup> A distinção vai ainda depender de outros grupos presentes e da sociedade onde se inserem, uma vez que os sinais diacríticos se opõem a outros de mesmo tipo, figurando assim uma linguagem para pensar diferenças. Portanto, a escolha vai seguir determinantes e utilizar o que é operativo (CUNHA, 1986). Decorrem três pontos analíticos do uso da etnicidade em sociedade multiétnicas, a saber: um mesmo grupo poder usar identidades diferentes dependendo do interesse específico; a estrutura interna do grupo específico tende a refletir estruturas que definem outros grupos com os quais se relaciona – a estrutura é compartilhada, os símbolos diferenciam; e que para diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o sistema em interação. Tem então o caráter reflexivo, situacional e contrastivo das identidades.

termos de adscrição: quem se considera e é considerado. Decorre, para Cunha (1986), que a cultura não é algo dado ou posto, e sim algo constantemente reinventado, recomposto, e ressignificado; de onde decorrem processos – símbolos e signos são selecionados para promover significação nova e rearranjos. A construção da identidade étnica extrai elementos do sistema geral para servirem como diacríticos excludentes – extrai elementos da tradição, que são inteligíveis a todos e são comparados entre si marcando a distinção. Elementos estes que fora do todo onde foram criados ganham novos significados e alteram sentidos, que transbordam o contexto original. Daí decorre a noção de cultura enquanto substrato para a etnicidade, considerando que os traços escolhidos irão depender das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, que se contrapõem entre si em um sistema, e de onde vem a idéia de *acervo cultural*. Portanto, a cultura não é pressuposto dos grupos étnicos, e sim produto deles, e a etnicidade é melhor compreendida quando tomada em situação, e como forma de organização política, o que leva a tomar a cultura como algo constantemente reelaborado. Será então categoria usada por agentes sociais para os quais é relevante, sendo forma de reivindicação cultural e de protesto político (CUNHA, 1986).

Sendo assim, os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela distinção que eles próprios percebem entre si enquanto grupo e frente a outro(s) grupo(s) em interação, ou seja, existem quando se colocam como diferentes, onde a distinção não é necessariamente em termos culturais. Quanto ao critério individual de pertença, irá depender somente da autoidentificação e do reconhecimento pelo grupo, este que dispõe de suas próprias regras de inclusão e exclusão, bem como de definição do que será enfatizado como identidade; símbolos que garantem a continuidade e singularidade.

Encarada nessa perspectiva, a etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de 'traços culturais' (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, código de polidez, práticas de vestuário ou culinárias, etc.) transmitidos da mesma forma de geração na história do grupo; ela provoca ações e reações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir (LAPIERRE, 1997:11).

Em suma, os grupos são tomados como formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como pertencentes, constituindo uma categoria distinta dentre categorias de mesma ordem. Grupos étnicos distinguem-se de outros grupos – religiosos, de parentesco, etc. – na medida em que se entendem a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da história, provindos de mesma ascendência, e entendem-se como portadores de uma cultura que os diferencia dos demais (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997). E vale ser posto ainda que a origem e a tradição são tomadas enquanto elaborações ideológicas, podem ser

verdadeiras ou não, sem que com isso se altere o fundamento da identidade étnica (CUNHA, 1986).

O foco centra-se nas fronteiras sociais dos grupos, e não na cultura que estas encerram, considerando ainda que a passagem pelas fronteiras não dilui a sua rigidez nem tampouco a existência do grupo. Sendo assim, a identidade étnica de um grupo se dá exclusivamente em função da autoidentificação e da identificação pela sociedade englobante: *além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social – ela acarreta de um modo frequente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais* (BARTH, 1969:196).

Assim, a identificação de um indivíduo como pertencente a determinado grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamentos. E, no plano do indivíduo, *a identidade étnica se define simultaneamente pelo que é subjetivamente reivindicado e pelo que é socialmente atribuído* (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997: 149).

E assim o que se designa como articulação e separação no nível macro social corresponde aos conjuntos sistemáticos de prescrições de papéis no nível micro social. Nesse sentido, *a identidade étnica é comparável ao sexo ou posição social, pelo fato de ela exercer um constrangimento sobre o beneficiário em todas suas atividades, não apenas em algumas situações sociais definidas* (BARTH, 1969:198). E, por isso, toma-se identidade étnica como imperativa: *o vínculo positivo que liga vários grupos étnicos em um sistema social englobante depende da complementaridade dos grupos no que concerne a certos traços de suas características culturais* (BARTH, 1969: 200). A identidade étnica é, portanto, tomada como estatuto imperativo, porém sistemas sociais diferiam-se no tocante ao grau de coação que essa identidade étnica exerce sobre os indivíduos, quanto à variedade de estatutos e papéis que ele pode assumir.

As fronteiras são mantidas entre as unidades étnicas, e a natureza da continuidade e persistência das diferenças culturais podem ser especificadas, assim as fronteiras étnicas são mantidas por *um conjunto ilimitado de traços culturais*. Desse modo, a persistência da unidade depende da persistência das diferenças culturais e a continuidade é especificada por meio das *mudanças da unidade resultantes das mudanças nas diferenças culturais definidoras da fronteira* (BARTH, 1969: 226). Vale ressaltar que a fronteira étnica não restringe a substância cultural que é associada a uma população humana, na medida em que:

Os elementos da cultura presente de um grupo étnico não surgem do conjunto particular que constitui a cultura do grupo em um período anterior, embora o grupo tenha existência organizacional contínua, com fronteiras

(critérios de pertença) que, apesar das modificações, nunca deixaram de delimitar uma unidade contínua (BARTH, 1969: 227).

Os critérios de pertença na interação social, em relação à questão da identidade coletiva, e, por conseguinte, à questão específica da etnicidade, voltam-se à problemática da fixação de símbolos identitários que estruturam a crença em uma origem comum. Nesse contexto, Poutignat e Streiff-Fenart (1997) defendem que o diferencial da identidade étnica frente às outras formas de identidade coletiva é a orientação da mesma ao passado, no qual se representa a memória coletiva, uma história mítica, com significações imaginárias sociais que dão, por sua vez, sentido à organização e interações sociais.

Substituindo raça por etnicidade, a definição de remanescente de quilombo deixa de ser calcada em certos critérios, tais como descendência ou cor da pele, que refletem racismo e exclusão. Essa noção de grupo étnico associa-se à idéia de afirmação de identidade quilombola, sintetizada pela noção de autoatribuição. Nesse sentido abandona-se o naturalismo que vem com a noção de raça, e deixa de lado o forte historicismo; o que se vê é uma mudança nos valores socialmente atribuídos. Tomando o termo etnia vai-se a critérios organizativos, que apontam às tendências de identificação, reconhecimento e inclusão (ARRUTI, 2003:29/30).

Portanto, passa-se do racial ao étnico, e passa-se da exclusão à inclusão e solidariedade; fazendo disso instrumento político para reivindicações<sup>8</sup>; ou seja, a etnicidade passa a apresentar, juntamente com sua perspectiva teórica, uma relevância política. Desse modo, não só o conceito de quilombo passa por ressemantização, como também o conceito de etnicidade, que se volta a uma propriedade subjetiva dos indivíduos, a um tipo de sentimento. Vale lembrar que os grupos devem aqui ser tomados no plural, como “remanescentes”, tendo em vista que são vários grupos étnicos, cada qual possuidor de singularidades que os distingue.

São levados em conta os princípios da autoidentificação por parte dos grupos, regulamentados nos artigos 1 e 2 da Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes, aprovado pela Organização Internacional do Trabalho em 1989<sup>9</sup>. Quanto à autoatribuição, vê-se que o ato cabe ao grupo, fato este que mostra que não há classificador da sociedade que possa se impor. Vale ainda ressaltar que os direitos de minorias, em especial étnicas, têm particularidade de aplicação, tendo em vista que nesses casos o princípio democrático da maioria não pode prevalecer, pois não cabe à maioria determinar quais direitos assistem à minoria (ALMEIDA & PEREIRA, 2003).

---

<sup>8</sup> O uso da noção de etnicidade é, portanto, inseparável da de etnogênese (ARRUTI, 2003:30).

<sup>9</sup> Disponível em <http://www.institutoamp.com.br/oit169.htm>, acessado em 29/12/2010.

### Orientações Políticas das Identidades

Diante do exposto, pode-se remeter a Gilroy (1995) no que concerne ao Atlântico Negro, entendido enquanto formação política e cultural. Tal como colocado por Costa (2006), essa noção refere-se à busca do entendimento da participação dos negros no interior de esferas públicas e sociedades civis nacionais, em um paradoxo que é verificado por Gilroy: um marco político por um lado, mas que evidencia problemas, uma vez que se reflete nos dois códigos políticos que travam relações tensas no âmbito do Atlântico Negro, no que tange à política da satisfação de necessidades e a política da transfiguração:

A primeira forma [a política da satisfação de necessidades] aceita as regras do jogo político institucional, buscando pragmaticamente fazer cumprir as promessas de inclusão e tratamento igualitário a todos os grupos, acima de adscrições racistas. A política da transfiguração opera com o registro da imaginação utópica, se alimenta nos rituais de confraternização e solidariedade e não é traduzível nos termos da política institucional (COSTA, 2006:118).

Gilroy (1995) dá conotação político-normativa ao termo, no sentido empírico descritivo que remete ao processo de difusão e reconstrução de uma cultura negra que acompanha o movimento da diáspora africana. Desse modo, tal como posto por Costa (2006), a noção de Gilroy não é definida simbolicamente pela referência a determinada origem comum, e sim diz respeito ao compartilhamento de experiências, de um vocabulário ou discurso que permite destilar os traços de semelhança no conjunto diverso de situações concretas<sup>10</sup>.

Decorre que não se trata de um contradiscurso, e sim de uma contracultura inserida na modernidade, esta que não é tomada como repertório de manifestações culturais somente, mas deve ser vista de acordo com suas associações políticas, enquanto discurso filosófico que reinterpreta e reconta a história sob a ótica daqueles que estiveram fora das narrativas nacionais. Verifica-se uma reconstrução simbólica, com transformações na dinâmica política:

Os novos modos de identificação cultural e organização política que emergem nacionalmente não seriam imagináveis sem o estreitamento dos vínculos e dos intercâmbios políticos e simbólicos com o espaço imaginado do Atlântico Negro. (...) Neste sentido, essas novas formas de articulação cultural podem ser tratadas como processos de construção de novas etnicidades, já que apresentam o caráter móvel, descentrado e múltiplo destacado por Stuart Hall (COSTA, 2006:149).

---

<sup>10</sup> Não será discutida na presente proposta a noção de diáspora, porém vale ser posto que o Atlântico Negro de Gilroy (1995) faz referência à expressão cultural da diáspora africana, o que segundo Costa (2006) desafia as concepções puristas de identidade e cultura enquanto atemporais e estáticas. Citando Gilroy (1995:23): *a identidade tem que ser demonstrada em relação à possibilidade alternativa de diferenciação, visto que a lógica da diáspora impõe o sentido de temporalidade e espacialidade o qual ressalta o fato de que nós não somos o que nós fomos.*

Pode-se aproximar à problematização do processo de autoconstituição de comunidades remanescentes de quilombo como grupos culturais e sociais diferenciados; remete-se à etnogênese, aproxima então a questão à noção de etnicidade. A ruptura proposta por Barth (1969) é relevante nesse sentido, pois evita confusões dadas quando se converte a abordagem de etnicidade na perspectiva da raça. Assim, tem-se a preocupação em distinguir o conceito de grupo étnico de qualquer significado cultural inerente,

Para vê-lo como uma entidade social que emerge da diferenciação estrutural dos grupos em interação, um modo de construir oposições e classificar pessoas, em que o social e simbolicamente relevantes são as fronteiras desses grupos – o que em uma primeira formulação era apresentado como 'o problema dos limites do grupo político (cf. Fortes e Evans-Pritchard 1981 [1940]) - e os mecanismos de criar e manter tais fronteiras (ARRUTI, 1997:26).

No tocante à noção de etnogênese, tem-se a relação desta com a 'invenção cultural', tomada em sentido positivo, que contribui para dar importância normativa, afetiva e valorativa às identidades, criando as condições de possibilidade para o surgimento de um sentimento de unidade e pertencimento, bem como de destinos comuns, para que surja assim uma 'comunidade imaginada' entre os membros do grupo (OLIVEIRA FILHO, 1993)<sup>11</sup>. Assim se chega às considerações acerca da etnicidade, tomada como forma de organização social, pautada na atribuição categorial classificatória de indivíduos em função de sua origem suposta, esta *validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores* (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997:141).

Tal como posto por Sansone (2007:10), a etnicidade tornou-se tema conhecido nos dias atuais, com ampla abrangência:

Étnico passou a substituir termos como exótico, estranho, não branco, ou em linguagem simples, raro e diferente. Essas tendências na maneira como a cultura popular tem-se havido com a diversidade étnica e racial fazem parte de uma mudança maior e momentosa

No que tange a etnicidade ser tomada como o 'diferente', se pode remeter ao reconhecimento dos direitos de minorias étnicas, tal como toma o próprio Estado e contempla na Constituição. Já passado o período da 'integração', reconhece-se o direito a diferença e o respeito à autoadscrição, e daí se dão as possibilidades de mobilização política em torno da identidade étnica. Sansone (2007:29/30) aponta mudanças ocorridas nas últimas décadas do século XX na América Latina, dentre as quais se pode destacar os

<sup>11</sup> Acerca das comunidades de quilombos: *devemos reconhecer a relação dialética que se estabelece entre o herdado e o projetado, entre passado e o futuro que, no curso das interações, submete elementos de cultura, de estrutura e de memória a re-significações e re-atuações. A constatação das permanências, dos sincretismos e das contrastividades não serve mais como resposta, mas como ponto de partida*” E prossegue, ressaltando que se deve “reconhecer sua construtividade ligada à ‘plasticidade identitária’ que marca boa parte dessas comunidades (ARRUTI, 1997: 29-30).



avanços políticos que viabilizaram a possibilidade de reconhecimento dos direitos étnicos<sup>12</sup>: *“nessa etapa mais nova das relações interétnicas, o multiculturalismo é celebrado pelo Estado e por outros agentes”*.

Uma série de fenômenos recentes marca o que diz respeito à cultura e à identidade negras: *hoje mais do que nunca identificar-se como negro é participar da dinâmica sóciopolítica brasileira e dos acontecimentos internacionais que cercam o Atlântico Negro* (SANSONE, 2007: 295). É nesse sentido que Costa (2006:133) também mostra as mudanças ocorridas no país que *fizeram com que a nação brasileira, monocultural na sua festejada mestiçagem, se transformasse numa sociedade extremamente plural e diversa*<sup>13</sup>.

Todavia, antes do termo multiculturalismo ganhar projeção e passar a ser pensado como concretamente possível, a integração cultural era a palavra de ordem às minorias étnicas. Passa-se então ao respeito às diferenças e ao reconhecimento oficial das mesmas, junto com a idéia de que as tais minorias devem tomar a direção do que lhes diz respeito<sup>14</sup>. Contudo, uma nova problemática é apontada:

Hoje em dia, há na base de muitas teorias multiculturalistas uma nova supersimplificação e reificação da idéia de cultura, mediante a qual a manutenção da diferença é sine qua non da mobilidade ascendente. Nesses aspectos as várias minorias étnicas (...) comumente representam o grupo ideal (SANSONE, 2007:257).

A mobilização política da etnicidade, portanto, alicerça a luta por direitos; contudo, não se pode tomar os grupos étnicos como imutáveis. Vale ser considerada a tendência que têm os procedimentos jurídicos e administrativos de imobilizar fronteiras, ao fixá-las em modelos pré-estabelecidos, de modo a, por vezes, não coincidirem com a experiência vivenciada pela comunidade.

O próprio artigo, ou a legislação de um modo mais geral, criam novas fronteiras e condições para que a identidade étnica se desenvolva, bem como influencia as estratégias baseadas na etnicidade. E tal como posto por Sansone (2007:15), *parecemos estar nos deslocando para novos conflitos, menos transparentes e menos românticos. Não obstante,*

<sup>12</sup> Tal como ocorrera no Brasil a partir da Constituição de 1988, outros países também empenharam mudanças nesse sentido em suas cartas constitucionais, tal como a Colômbia, a Bolívia e a Nicarágua. É o momento em que se passa do indigenismo, voltado à ‘proteção dos povos’, para o indianismo, dar voz aos povos.

<sup>13</sup> As discussões se deram em torno da cidadania na Constituinte, incluindo nessa idéia as dimensões política e cultural. Criminalizou-se o racismo na esteira da busca pela igualdade legal, institucionalizou-se mecanismos que permitem o reconhecimento de manifestações culturais afro-brasileiras.

<sup>14</sup> Vale ser mencionada essa transformação a partir das convenções internacionais que dizem respeito aos direitos de minorias. A Convenção nº 107 da OIT, de 1957, já tratava especificamente de populações indígenas e tribais, representou uma primeira tentativa de codificar em um instrumento legal de âmbito internacional, os direitos fundamentais desses povos. Passou a ser criticada por suas tendências integracionistas e paternalistas, e em 1986 foi considerada obsoleta pelo Comitê e sua aplicação tida enquanto não compatível com o mundo moderno. As propostas para sua revisão vieram a dar origem a Convenção nº 169, com vistas à ativa e efetiva participação no planejamento e execução de projetos que dissessem respeito a estes povos.



os conflitos costumam ser apresentados e interpretados com base num termo abrangente simples: *etnicidade*.

Vale colocar a ressalva feita quanto ao perigo de essencializar a diferença e dar aparência de ser estática, pois é um processo<sup>15</sup>. Outro ponto importante a ser lembrado diz respeito ao fato de identidades negras estarem em relações que são locais – sistemas locais de relações raciais – e também globais, por semelhanças históricas internacionais derivadas da experiência da escravidão (SANSONE, 2007).

E é nesse sentido que Mintz & Price (2003) tomam a África como fornecedora de um passado comum de escravidão, sendo então usada como um banco de símbolos, do qual objetos e traços culturais são retirados; ela é fonte de identidade. Porém, tal como colocado por Sansone (2007:32), o que deve ser buscado é a mais a ‘criatividade’ do que ‘africanismos’, uma vez que *a África é reinventada por razões políticas, e não pela capacidade de preservar a cultura africana através de séculos de privação*.

A discussão remete a supostas ‘continuidades’, onde merece ser destacado que:

Se de fato as culturas afro-americanas tiveram em comum esse dinamismo intrínseco, e se, como pretendemos argumentar, seus sistemas sociais forma sumamente receptivos a condições sociais mutáveis, devemos manter uma atitude de ceticismo perante as afirmações de que muitas formas sociais ou culturais contemporâneas representam continuidades diretas das praticas africanas (MINTZ & PRICE, 2003: 77).

É, portanto, dessa maneira que Mintz & Price (2003: 113) voltam-se às continuidades entre Velho e Novo Mundo, determinando-as com base na compreensão das condições das migrações de escravos africanos, tendo que (...) *o passado deve ser visto como a circunstância condicionadora do presente. (...) De um Novo Mundo se trata, por certo, pois aqueles que se tornaram seus povos o refizeram, e nesse processo, refizeram a si mesmos*.

E na política da identidade, a sua afirmação tem poder: (...) *num mundo que vem se tornando cada vez mais entremesclado em termos étnicos e culturais, a política da identidade caminha pari passu com a política do multiculturalismo* (SANSONE, 2007: 17). Dessa forma, a etnicidade figura apenas enquanto um dos componentes da complexa discussão.

O caso do Brasil demonstra com muita ênfase que a identidade étnica é um *constructo social de caráter contingente e que difere de um contexto para outro* (SANSONE, 2007:12). A afirmação vai no sentido do que fora posto por Gilroy (1995) no que diz respeito à identidade não ser conceito transcultural. Novamente citando Sansone (2007:13), quando

---

<sup>15</sup> Nesse sentido, Sansone (2007: 300) distingue *cultura negra* como referente a traços comuns na produção cultural das populações negras, ao passo que *culturas negras* diz respeito às variantes locais.

sugere o termo *etnicização*, já posto por Frigerio (2000), uma vez que em questão se tem uma dinâmica:

As fronteiras e os marcadores étnicos não são imutáveis no tempo e no espaço e, em algumas circunstâncias as pessoas preferem mobilizar outras identidades sociais que lhes parecem mais compensadoras. Se a identidade étnica não é entendida como essencial, é preciso concebê-la como um processo, afetado pela história e pelas circunstâncias contemporâneas e tanto pela dinâmica local quanto pela global.

A identidade negra será, como todas as etnicidades, relacional e contingente: *a identidade étnica se constrói em relação a outras identidades sociais, e é sempre dada e conquistada no sentido de que a visão das pessoas de fora co-determina as maneiras pelas quais um grupo étnico se (re)descobre* (SANSONE, 2007:255).

Assim se dá orientação política à luta por direitos. A contrapartida, esperada pelas agências envolvidas no processo de reconhecimento, é que as comunidades exibam certos traços, e reelaboram uma identidade que se adeque à moldura formal, uma vez que as relações se manifestam dentro de um quadro mais amplo, figurado pelo Estado, através das distintas vozes que são parte do processo de reconhecimento, com procedimentos e normativas que são peculiares a cada uma dessas agências e suas atribuições.

O Estado é esta totalidade que transcende e integra os elementos concretos da realidade social, ele delimita o quadro da construção da identidade. É através de uma relação política que se constitui assim a identidade: como construção de segunda ordem ela se estrutura no jogo da interação entre o nacional e o popular, tendo como suporte real a sociedade global como um todo (ORTIZ, 2006: 138/139).

O contexto é mais amplo do que a própria redefinição da identidade, há todo um movimento que circula e oscila entre instâncias marcadas pelo genérico, por um lado, e pelo singular por outro. Ao mesmo tempo em que a luta é travada dentro do Estado, uma luta por direitos que tem respaldo constitucional, há uma luta empenhada fora dele, na própria comunidade, e em seus interstícios, uma vez que há relações com outros grupos e a sociedade envolvente. Considerando ainda que:

Toda identidade se define em relação a algo que lhe é exterior; ela é uma diferença. (...) Porém, a identidade possui ainda uma outra dimensão, que é interna, dizer que somos diferentes não basta, é necessário mostrar em que nos identificamos (ORTIZ, 2006:07).

Ortiz (2006:141) toma à sua análise a construção da identidade nacional, cujos mediadores seriam os intelectuais, responsáveis por descolar manifestações culturais da esfera particular – popular – e articulá-las a uma totalidade que as transcende. O que serve

à presente reflexão: *um exemplo deste tipo de articulação se encontra na elaboração da identidade étnica – neste caso a totalidade coincide com a etnia e não mais com a nação*. É nessa perspectiva que os movimentos negros são vistos como operar de modo análogo, uma vez que:

Buscam formas concretas de expressões culturais para integrá-las e reinterpretá-las dentro de uma perspectiva mais ampla. Nesse sentido, no caso dos movimentos negros brasileiros, a cultura afrobrasileira não é simplesmente vivenciada na sua particularidade, mas o singular passa a definir uma instância mais generalizada de conhecimento. Ao integrar em um todo coerente as peças fragmentadas da história africana (negra) – candomblé, quilombos, capoeira – os intelectuais constroem uma identidade negra que unifica os atores (ORTIZ, 2006:141).

O que Costa (2006) mostra pelas conexões dos movimentos negros, importantes ao debate proposto, é que no Brasil desempenharam importante papel na esfera pública no período da redemocratização – influenciando inclusive no desenvolvimento do que veio a ser o Artigo 68 durante os trabalhos na Constituinte<sup>16</sup> - com uma rede transnacional. Volta-se então à amplitude dessa rede antiracista, a partir da análise da complexa articulação de discursos no âmbito nacional e transnacional, fazendo uso da Sociologia da Cultura para apreender as tensões travadas entre diferentes modelos de relações étnicas existentes nos distintos contextos da rede antiracista. Assim mostra os vínculos entre os discursos antiracistas brasileiros e as construções que se dão no âmbito do Atlântico Negro.

A ênfase recai nas novas etnicidades, cuja discussão é internacional no âmbito das políticas, porém sua implementação é nacional. Considerando ser no âmbito das relações cotidianas que padrões identitários são negociados e apropriados das mais distintas formas, o que se tem são identidades negras construídas no âmbito local (COSTA, 2006). Aqui novamente se pode remeter à generalidade da legislação, que pode se opor às singularidades de cada construção identitária, de modo que isso possa até mesmo influir negativamente no reconhecimento dos direitos em questão.

Vale brevemente voltar-se aos escritos de Ortiz (2006:138) acerca da memória coletiva, plural justamente pelo fato de que se encarna no grupo que a representa, de modo a ser fragmentada em virtude da pluralidade dos grupos sociais, portadores de memórias diferenciadas. E o que é verificado é que:

Nada unifica um candomblé, um reisado, uma folia de reis, uma cavalhada, a não ser um discurso que se sobrepõe à realidade social. Memória nacional e identidade nacional são construções de segunda ordem que dissolvem a heterogeneidade da cultura popular na univocidade do discurso ideológico.

<sup>16</sup> Essa reflexão foi desenvolvida no artigo *O Processo de Fortalecimento do Ministério Público na ANC/1987 e sua atuação no Artigo 68 do ADCT/CF-88* (FERREIRA, 2009).

Pode-se então pensar o caso da identidade quilombola sob essa mesma ótica, uma vez que é construção, e toma formas diversas na realidade das comunidades em questão, e pode não coincidir com a memória particular desses grupos. Ortiz (2006:139) prossegue: *o discurso nacional pressupõe necessariamente valores populares e nacionais concretos, mas para integrá-los em uma totalidade mais ampla*. Seria semelhante ao que faz a legislação quando espera traços e manifestações concretas da identidade quilombola para que tenham seus direitos efetivamente assegurados, daí a necessidade de relatórios técnicos e laudos de reconhecimento (FERREIRA, 2010).

### Considerações Finais

O que se vê a partir do caso dos remanescentes de quilombos no Brasil é exemplo de um processo maior, que assume formas distintas nos diversos países, quando grupos mobilizam a etnicidade para acessar direitos que são constitucionalmente assegurados. Vê-se aqui a relação onde a lei cria seus sujeitos, que vão além do próprio direito em questão. O Artigo 68 diz respeito a um direito territorial em sua redação, todavia, no momento que institui o sujeito ‘remanescente de quilombo’ dá margem a uma série de outros intrincados direitos, impactando em políticas públicas e ações afirmativas.

Isso posto, voltou-se a atenção à orientação política da etnicidade, tal como sugere Sansone (2007: 256/257) quando propõe:

Examinar a identidade étnica tal como faríamos com a ideologia religiosa ou política – cum grano salis. Ela pode conter aspectos revolucionários e conservadores; sua função e tendências políticas dependem do contexto. (...) Essa variabilidade política vai de encontro a muitas das generalizações postuladas pelas teorias multiculturalistas da cultura (Kuper, 1999) no que concerne às culturas e identidades negras.

A autodefinição enquanto *quilombola* coloca em questão um novo tipo de *identidade negra*, de *cultura negra*. Vai-se além do quilombo da fuga e da resistência, e além do próprio confronto, uma vez que a situação dessas comunidades, embora permeadas por conflitos, é agora de sujeito político e de direito. O movimento quilombola brasileiro que se consolidara na última década mostra o lugar social que os grupos vem ocupando, embora se observem retrocessos administrativos e jurídicos. E a *cultura negra* que se faz presente no fenômeno do reconhecimento, somada às *culturas negras* que cada comunidade apresenta, mostram a dinâmica do ‘*processo cultural negro*’, este que pode ser visto pela linguagem da

reivindicação, pelo aparato que é manipulado para acionar o Artigo 68. Reivindicam seus direitos proclamando-se não somente negros, mas sim quilombolas<sup>17</sup>.

Aqui a cor da pele já não tem mais o mesmo peso que fora posto por Sansone (2007), embora seja relevante; não é a autodefinição da cor que definirá o grupo e sua posição social e cultural específicas. E assim se passa da invisibilidade dos negros à prerrogativa constitucional dos quilombolas.

A discussão foi remetida ainda ao contexto cultural transnacional, uma vez que,

Cabe destacar aqui a valorização de manifestações culturais associadas à origem africana, tratadas em seu conjunto, na linguagem cotidiana, como cultura negra. Os vínculos entre a revivificação da cultura negra no Brasil com aquele espaço imaginado, chamado por Paulo Gilroy (1993) de Black Atlantic, são evidentes. Já há algum tempo a cultura negra brasileira tornou-se parte de um contexto cultural transnacional que ao mesmo tempo incorpora e inspira as manifestações que emergem nas fronteiras geográficas brasileiras (COSTA, 2006: 12).

Tentou-se então pensar a partir do caso dos remanescentes de comunidades de quilombos acerca das políticas da identidade e da cultura, onde figuram como agentes tanto o Estado e seu aparato legal como a própria comunidade, instituída enquanto sujeito, que politiza suas etnicidades no processo. Por isso, defende-se que a identidade passa a figurar tanto como elemento de unificação quanto fundamento para ação política.

## Referências bibliográficas

BRASIL. 1988. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília.

**CARTA DE PONTA DAS CANAS**. Associação Brasileira de Antropologia e Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas, ABA - NUER/UFSC, 2000. Disponível em [www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/DocumentosABA/cartacanas.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/DocumentosABA/cartacanas.pdf); acesso em 02/01/2011.

## **Convenção no. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes.**

Organização Internacional do Trabalho, 1989. Disponível em <http://www.oitbrasil.org.br/info/downloadfile.php?fileId=131>, acesso em 05/01/2011.

---

<sup>17</sup> Dessa forma aproxima-se do que Sansone (2007: 153) coloca quanto a nova identidade baiana negra, que enfatiza alguns dos dilemas das relações raciais brasileiras. No caso dos remanescentes, coloca-se em evidência a comunidade negra e a cultura negra ao lado da auto atribuição e do reconhecimento oficial. E verifica-se que “*existe o desenvolvimento de uma nova identidade negra, um tipo de orgulho negro*”.

ALMEIDA, Alfredo W. B de. 1997. **Quilombos: sematologia face a novas identidades**. In Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: SMDDH/CCN-PVN.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. & PEREIRA, Deborah Duprat de B. 2003. **As Populações Remanescentes de Quilombos** – Direitos do Passado ou Garantia para o Futuro? Seminário Internacional “As minorias e o Direito”.

ARRUTI, José Maurício A.P. 1997. **A Emergência dos ‘Remanescentes’**: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: MANA 3(2).

\_\_\_\_\_. 2003. **O quilombo conceitual**: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT. In: Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA).

\_\_\_\_\_. 2006. **Mocambo**: Antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc.

BARTH, Fredrik. 1969. **Los Grupos Etnicos y sus Fronteras**. Mexico: Fondo de Cultura y Economia.

COSTA, Sérgio. 2006. **Dois Atlânticos**. Teoria Sociais, Anti-Racismo, Cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG.

CUNHA, Manoela Carneiro. 1986. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense & EDUSP.

FERREIRA, Rebeca Campos. 2009. **O Processo de Fortalecimento do Ministério Público na ANC/1987 e sua atuação no Art.68 do ADCT/CF-88**. In Revista Intratextos. Rio de Janeiro, vol.1, n.1.

\_\_\_\_\_. 2010. **Quilombos, Instituições e as Ciências Sociais**: dilemas do reconhecimento de direitos territoriais. Paper apresentado no 34º Encontro da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais.

FRIGERIO, Alejandro. **Cultura Negra en el Cono Sur**: representaciones en conflicto. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica de Argentina.

GILROY, Paul. 1995. **Roots and Routes**: black identity as an international project. In HARRIS, H; BLUE, H.; GRIFFITH, E. (orgs). *Racial and ethnic identity: psychological development and creative expression*. London/ NY: Routledge.

GUIMARÃES, Carlos Magno. **Quilombos e Política** (MG, século XVIII), in *Revista de História*, nº 132, 1º semestre de 1995.

LAPIERRE, Jean William. 1997. **Introdução às teorias da etnicidade**. In POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editorial da UNESP.

MINTZ, Sidney W. & PRICE, Richard. 2003. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana**: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes.

OLIVEIRA, João Pacheco. 1993. **“A viagem de volta”**: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In: *Atlas das terras indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

ORTIZ, Renato. 2006. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. 1997. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP.

SANSONE, Lívio. 2007. **Negritude sem Etnicidade**. O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil. Salvador/ Rio de Janeiro: EDUFBA/ Pallas.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília & CARVALHO, Maria Celina. **A Atualização do Conceito de Quilombo**: identidade e território nas definições teóricas. *Comunicação de Resultados/ Research Results, Ambiente e Sociedade*, ano V, nº 10, 1º semestre de 2002.



STUCCHI, Deborah. 2005. **Percursos em dupla jornada**: o papel da perícia antropológica e dos antropólogos nas políticas de reconhecimento de direitos. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

TRECCANI, Girolamo. 2006. **Terras de Quilombo**: caminhos e entraves do processo de titulação. Belém: Programa Raízes.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. 2009. **Ser mas não ser, eis a questão**. O problema persistente do essencialismo estratégico. Paper apresentado na Sessão Lógicas do Poder, Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa.

## Uma nova “cultura social”? Uma análise do empreendedorismo na reconceitualização do trabalho informal

Natália Cerri de Jesus<sup>1</sup>

**Resumo:** A análise do empreendedorismo hoje é de fundamental importância, posto que tem desenhado uma nova forma de sociabilidade através do discurso de uma “nova cultura social”, caracterizada por novas posturas, tanto no âmbito do trabalho como no cotidiano dos trabalhadores. Entretanto, apresenta-se ativamente contribuinte para o aviltamento da precarização e flexibilização do trabalho, do processo produtivo à gestão, promovendo valores e posturas que fortalecem o projeto ideológico neoliberal, viabilizado por meio de Políticas de trabalho e Geração de renda, com apoio de órgãos públicos, instituições privadas e das grandes empresas. O objeto deste artigo consiste na análise do empreendedorismo enquanto instrumento capitalista para dissimular as precárias condições de trabalho vivenciadas pelos trabalhadores, sendo o campo de análise voltado para as Políticas Públicas de Emprego, Trabalho e Renda no Brasil, onde se concretiza a expansão dessa ideologia, por meio de pesquisa bibliográfica, referente a sociologia do trabalho e documental. Assim, considerou-se que o processo de reestruturação produtiva do capital criou novas formas de exploração dos trabalhadores e possibilitou o aval, por meio da sustentação política e ideológica do Estado Burguês, de um segmento de trabalhadores, antes informais, e hoje empreendedores, que continuam submetidos à subproletarização e precarização advindas do desenvolvimento capitalista.

**Palavras-chave:** Trabalho, informalidade, empreendedorismo, políticas públicas.

**Abstract:** The analysis of entrepreneurship today is of fundamental importance, since it has designed a new form of sociability through the discourse of a “new” social culture, characterized by new positions, both in the workplace and in everyday workers. However, it presents an active contributor to the degradation of precariousness and flexibility of labor, production process management, promoting values and attitudes that strengthen the neoliberal ideological project, made possible through the labor policies and income generation, with support from agencies public and private institutions and large companies. The object of this article is the analysis of capitalist entrepreneurship as a tool to conceal poor working conditions experienced by the workers, as the field of analysis focused on Public Policy, Employment and Income in Brazil, where it realizes the expansion of this ideology, by means of literature concerning the sociology of work and documentary. Thus, it was considered that the process of productive restructuring of capital has created new forms of exploitation of workers and possible endorsement, through political and ideological support of the bourgeois state, a segment of workers, but informal, and today entrepreneurs who still undergoing sub proletarianization and resulting instability of capitalist development.

**Keywords:** Job, informality, entrepreneurship, public policy.

### O trabalho e a classe trabalhadora hoje

<sup>1</sup> Assistente Social pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES); Mestranda em Sociologia na área do trabalho pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) membro do Núcleo de Estudos do Trabalho (NET/UFES).

Eis o meu ponto de partida: o trabalho assalariado, embora bastante requisitado pelos trabalhadores, vem sendo reconfigurado pelas mais diversas formas de informalidade em sua própria execução, desde a contratação até a demissão de trabalhadores, do processo produtivo a gestão, e convive com formas precárias e degradantes de trabalho que atualmente vem sendo reconceituadas como empreendedorismo, por meio da promoção de uma “nova cultura social”<sup>2</sup> no trabalho, na esfera pública, expandidas através das Políticas Públicas de Emprego, Trabalho e Renda no Brasil.

Inicialmente, é fundamental destacar que, de acordo Marx, o trabalho, enquanto categoria social é elemento fundante e socializante do homem, por ser ação transformadora pelo qual o homem transforma a si e a natureza. Sem ele, o ser humano não cria e não se desenvolve, não produz nem se reproduz física e socialmente – jamais teria feito as mínimas descobertas vitais para sua sobrevivência, a exemplo do fogo, do machado e do martelo; tampouco alcançaria o nível de desenvolvimento de que hoje dispomos, ao criar necessidades cada vez mais complexas, embora na mesma medida, necessárias. Todas as descobertas, avanços, pesquisas e inovações provêm do desenvolvimento do próprio homem e de suas relações sociais, produtos do trabalho humano social. Para o autor:

O trabalho, como elemento criador de valores-de-uso, como trabalho útil, é indispensável à existência do homem – quaisquer que sejam as formas de sociedade- é necessidade natural e eterna de efetivar o intercambio material entre o homem e a natureza, e, portanto, de manter a vida humana. (MARX, 2008, p.64)

Compreender a categoria trabalho significa estar mais próximo de uma reflexão ampla dos fundamentos da sociedade capitalista, bem como da ontologia do sujeito social, de sua original condição humana – a necessidade de criação- para além do contexto econômico, político e cultural que o envolve; é a busca pela compreensão das relações sociais humanas e a pista para a compreensão do desenvolvimento das relações sociais no capitalismo, seu processo de produção da riqueza e miséria, e da consciência operária.

Assim, ultrapassa o âmbito econômico e envolve contradições, avanços e limitações, pois sua fundamentação está na exploração da força de trabalho<sup>3</sup> e dos mecanismos para adestrá-la de acordo com as necessidades da classe dominante, historicamente tendo a

---

2 Termo utilizado por ALMEIDA (2001) para referir-se a “novas relações de trabalho” que tem emergido no século XXI, sobretudo aquelas pautadas na autonomia do trabalhador. Vale ressaltar que no presente artigo, o empreendedorismo é entendido enquanto ideologia e não como cultura, o que traz importantes diferenças conceituais e categorias para compreensão do texto.

3 “O capital é trabalho morto eu, como um vampiro, se reanima sugando o trabalho vivo, e, quanto mais o suga, mais forte se torna. O tempo em que o trabalhador trabalha é o tempo durante o qual o capitalista consome a força de trabalho que comprou. Se o trabalhador consome em seu proveito o tempo que tem disponível, furta o capitalista.” (MARX, 2008, p. 271)

informalidade como um de seus mecanismos para auto-valorização e reprodução social, sem interferência nos cofres e nos lucros dos grandes industriais.

Este é um dos motivos pelos quais a classe dominante, busca de todas as maneiras e formas ideologicamente e objetivamente válidas, manipular a força de trabalho, apostando no fortalecimento e consolidação de sua própria ideologia<sup>4</sup>, posto que, a força de trabalho, enquanto produtora de valor-de-uso, e na sociedade capitalista, produtora de mercadorias, esteve e estará presente em todas as formas de sociedade, pois “o trabalho como trabalho social, é a fonte de riqueza e da cultura da sociedade” (MARX, 2008, p.09).

Para melhor compreensão da análise que será realizada neste texto, é imprescindível esclarecer o conceito de ideologia aqui utilizado, fundamentado numa direção teórica marxista, que, partindo da análise do desenvolvimento do capitalismo, indica que as relações materiais dominantes expressaram e expressam as idéias dominantes, sendo o grupo social que constitui a classe dominante, atualmente, representado pelos capitalistas, num movimento neoliberalização, os protagonistas do conteúdo e da distribuição das idéias para seu próprio benefício.

As idéias da classe dominante são, em todas as épocas, as idéias dominantes, ou seja, a classe que é o poder material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder *espiritual* dominante. A classe quem a sua disposição os meios para a produção material dispõe assim, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual, pelo que lhe estão assim, ao mesmo tempo, submetidas em média as idéias daqueles a quem faltam os meios para a produção espiritual. (Marx, Engels, 2009,p.67)

Uma vez este conceito relativamente esclarecido, considerando a dimensão considerável do debate em torno do mesmo, observa-se que no processo de acumulação flexível do capital, intensificada no decorrer da década de 80, se criaram novas formas de regulação e exploração da classe trabalhadora, com o aval político e ideológico do Estado, como mencionado acima, por meio do argumento da modernização do capitalismo, caracterizando um processo de dual que, de um lado, diminui os trabalhadores industriais, com o respaldo da necessidade de especialização e com o fim da manutenção da taxa de lucro dos capitais, e de outro, o aumento de todo o tipo de trabalho precário, a fim de preservar a legitimidade do sistema. Nesta análise, entende-se enquanto trabalho precário, todo trabalho:

---

4 Entende-se neste trabalho como ideologia a distorção do pensamento que nasce das contradições sociais e neste caso, enquanto elemento que exerce influência na formação social tendo como base no capitalismo, o pensamento e valores construídos pela classe que detêm o poder político e econômico.

"a) em tempo parcial do dia/ semana/ mês, com extensas jornadas de trabalho, com pagamento por produção/ serviço; b) destituído de garantias legais de estabilidade ou proteção contra dispensas, de carga horária definida, de descanso semanal e férias remuneradas, realizadas em condições insalubres, sem seguridade social, seguro-desemprego, aposentadoria, licença maternidade, licença-doença, sem cobertura de acidentes de trabalho [...] é precário por submeter o trabalhador a condições de vida arriscadas, submetido à cruel dominância da concorrência no mercado, sem ações coletivas de enfrentamento e sem segurança de cobertura social no futuro ou no momento em que não mais puder dispor da força de trabalho. "(Barbosa, 2010, p. 40)

Ainda segundo a autora (2010, p.55) esse processo político e ideológico exige diariamente "[...] comando político que oriente as práticas econômicas e sujeite a sociedade, de modo absolutamente instintivo, como se os efeitos da força e do poder fossem estabelecidos pela própria ordem natural [...]" de modo a justificar a desigualdade social e a liberdade abstrata da escolha política.

Assim, nos países subdesenvolvidos, como o Brasil, ampliou-se o espaço para relações informais no trabalho, tendo presente em sua composição tanto o trabalho assalariado como o não-assalariado e informal, sendo eles: o trabalho por conta própria, o trabalho tradicional, o trabalho assalariado sem registro (Tavares, 2004) a pequena e microempresa, as cooperativas, o autônomo, o terceirizado e/ou subcontratado, aviltadas em suas diversas modalidades, tornando cada vez mais inacessível um ambiente de significativas mudanças.

Esta é a realidade do trabalho diretamente relacionada ao cotidiano de sujeitos sociais sem direito ao trabalho seguro, duradouro e protegido; contribui para o desmoronamento da legislação trabalhista, ainda que adquirido no consenso entre classes, que deu origem ao *Welfare State* em países europeus, embora no Brasil este consenso não tenha alcançado êxito.

Para Antunes (2010, p. 109):

É nesse quadro, caracterizado por um processo de precarização estrutural do trabalho, os capitais globais estão exigindo também o desmonte da legislação social do trabalho protetora do trabalho. E flexibilizar a legislação social do trabalho significa – não é possível ter nenhuma ilusão sobre isso – aumentar ainda mais os mecanismos de extração do sobretrabalho, ampliar as formas de precarização e destruição dos direitos sociais arduamente conquistados pela classe trabalhadora, desde o início da Revolução Industrial, na Inglaterra, e especialmente, pós- 1930, quando se toma o exemplo brasileiro.

Deste modo, a informalidade passa a ser parte do cotidiano das relações trabalhistas, atualmente de maneira persistente e cotidiana, posto que acompanhe esta mudança a flexibilização nas decisões do Estado sob o apoio das agências multilaterais, como a OIT<sup>5</sup>, que fomentam a formalização de atividades informais, bem como a expansão de “uma nova cultura social” com a justificativa da obtenção do trabalho decente, da autonomia do trabalhador e de sua ascensão, de maneira a tentar eliminar ideologicamente a luta de classes.

Entretanto, adverte MOTTA (2010, p. 89) que:

Particularmente, no Brasil, no interior dessa relação, o que se constata é uma interpelação recorrente a sociedade civil para que esta, na condição de partícipe, colabore com o Estado na execução de políticas sociais. Este apelo à colaboração com o propósito de legitimar as ações estatais e integrar a sociedade a ordem dominante é uma das principais estratégias que se constroem para neutralizar os conflitos e apagar as diferenças de projetos societários.

Assim, o Estado viabiliza a estrutura coesiva necessária à condição expansionista e à extração do trabalho excedente, contribui para um processo de desemprego estrutural em massa e para formação de um exército de reserva e omite as formas de exploração, dimensionando ideologicamente o trabalho informal numa estrutura à parte das relações capitalistas de produção e em contraposição, utiliza-se das Políticas de Emprego, Trabalho e Renda para proporcionar, na maioria dos programas difundidos, uma ocupação aos trabalhadores desempregados.

### **Neoliberalismo e informalidade no Brasil**

Não se pode tratar da questão da informalidade sem analisar o enraizamento das idéias segundo o neoliberalismo<sup>6</sup>, sobretudo em relação à proposta de não intervenção do Estado na economia – no Brasil, retomada a partir dos anos 90 – sob o argumento de uma suposta crise fiscal do Estado que estaria impossibilitando a elaboração de um sistema eficaz de proteção e assistência social, justificado pelos altos gastos a que este padrão de sociedade exigiria e que não corresponderia a realidade econômica brasileira.

O neoliberalismo, corrente político-econômica baseada nos pilares da liberdade individual e dos mercados, funcionou, no Brasil, intensamente a partir da década de 1980

5 A Organização Internacional do Trabalho, no ano de 2013, lançou o FORLAC- o programa de Formalização da Informalidade na América Latina e Caribe, uma vez que dados fornecidos pela pesquisa daquela agência acusou uma número de 127 milhões de trabalhadores informais e por isto, precarizados nessa região.

6 “O neoliberalismo é, antes de tudo, uma teoria de práticas políticas e econômicas que afirma que, a melhor maneira de promover o bem-estar do ser humano, consiste em não restringir o livre desenvolvimento das capacidades e das liberdades empresariais do indivíduo, dentro de um marco constitucional caracterizados por direitos de propriedade privada, fortes mercados livres e liberdade de comércio.” (HARVEY, 2010,P.08)

como causa principal para o aumento do desemprego e da informalidade enquanto questão de sobrevivência, e tem sido base ideológica, conceitual e prática para elaboração das saídas para as mazelas do capital.

Nesse contexto, a pauta de investimentos sociais elaboradas segundo parâmetros de organizações multilaterais, como a OIT, ONU, OMC, BC <sup>7</sup> – tem-se limitado a Políticas Públicas minimalistas de redução da miséria<sup>8</sup>, sem alterar a base estrutural da pobreza e sem discuti-la em suas raízes históricas e sociais, pautando-se apenas em políticas para distribuição da renda e a para o estímulo ao auto - emprego, por meio do incentivo a expansão do empreendedorismo, como resolução eficaz para o desemprego e o desenvolvimento local, colocando-o como solução para escassez de mão de obra qualificada e dos déficits nos gastos públicos na área social.<sup>9</sup> A respeito deste assunto,

Tem-se hoje, no mesmo momento histórico, e sob a mesma orientação teórica, proposições que parecem divergentes: por um lado, instituições financeiras internacionais recomendam que se ofereçam estímulos a expansão do “setor” informal, compreendido como atividades de sobrevivência para os extremamente pobres; por outro, órgãos representativos do governo, e até representações sindicais recomendam a organização autônoma do trabalho, sob a forma da pequena ou da microempresa, como alternativa ao desemprego. (Tavares, 2004, p.33)

Inseridas no movimento de acumulação capitalista, a informalidade constitui-se numa das formas de pauperização da classe trabalhadora; a terceirização, a flexibilização das relações trabalhistas<sup>10</sup> e a ampliação do setor comerciário e de serviços facilita a expansão do mercado informal através do estímulo à criação de pequenas empresas e o recrutamento de mão de obra, para fins de desenvolvimento local, embora objetivando a manutenção da taxa de lucro e a expansão das formas de trabalho que possibilitem este aumento.

Assim, engloba em uma de suas facetas a concepção que sugere a importância de uma ocupação - o autoemprego - e não uma relação salarial protegida, realidade que atualmente tem sido a forma das atividades da classe trabalhadora e das políticas de trabalho, emprego e renda, por meio do empreendedorismo.

7 As siglas referem-se à Organização Internacional do Trabalho; Organização das Nações Unidas e Banco Mundial, respectivamente.

8 Neste programas podemos destacar a Bolsa Família, o programa Brasil sem Miséria e o Benefício de Prestação Continuada, entre outros programas estaduais e regionais em andamento em todos os cantos do país.

9 Para isso, há um pesado incentivo nas universidades brasileiras para o desenvolvimento de empreendedores sociais, focados na elaboração de negócios sociais que gerem impacto para a população de baixa renda. Como exemplo, há o movimento CHOICE e o Laboratório Estudar (Lab X), que acontecem em todo o país.

10 Para Antunes (2010,p. 109) “os capitais globais estão exigindo também o desmonte da legislação social protetora do trabalho. *E flexibilizar a legislação social do trabalho significa- não é possível ter nenhuma ilusão sobre isso- aumentar ainda mais os mecanismos de extração do sobretrabalho, ampliar as formas de precarização e destruição dos direitos sociais arduamente conquistados pela classe trabalhadora, desde o início da Revolução Industrial, na Inglaterra, e especialmente, pós-1930, quando se toma o exemplo brasileiro.*



No que corresponde às características do trabalho informal, pode-se classificar, de maneira mais geral, os trabalhadores informais, aqueles que buscam trabalhar para manter sua sobrevivência, na maioria das vezes, praticando trabalhos temporários ou mantendo um pequeno negócio, podendo ser “menos instáveis” por possuírem um mínimo de conhecimento profissional e meios de trabalho e os mais “instáveis”, recrutados temporariamente, sendo pagos por peça ou por trabalho realizado (idem, 2004).

Também há os trabalhadores ocasionais ou temporários que se inserem nas atividades informais quando estão desempregados, com pretensão de voltar ao mercado formal; os trabalhadores que combinam trabalho regular com o temporário a fim de complementarem sua renda, uma vez que os salários pagos a classe que vive do trabalho e a renda adquirida pelos autônomos, em sua maioria, são ínfimas e muitas vezes, incapazes de garantir a própria sobrevivência (idem, 2004). Ainda segundo Tavares (2004, p. 52):

[...] trata-se do emprego desprotegido, sem vínculo formal, mas diretamente vinculado a produção capitalista. Trata-se de formas de trabalho que foram praticadas pela sociedade pré-industrial e são agora, retomadas pela grande empresa, que tende a deixar de ser o lugar por excelência da chamada relação salarial moderna.

Apesar das mais variadas manifestações de pauperismo, a condição de informalidade, e seu acentuado grau de precariedade, expandiram-se compulsivamente, englobando o trabalho autônomo, os micro empreendimentos, o trabalho assalariado e familiar – bem como trabalho temporário, contratado, e flexibilizado: professores com baixa qualificação (trabalhando por contratos temporários), ambulantes, feirantes, camelôs, trabalhadores de cooperativas, trabalhadores terceirizados e fábricas clandestinas a serviço de grandes empresas, faxineiras e empregadas domésticas, na maioria das vezes, submetidos a jornadas extensas, que chegam a durar 16 horas diárias e em muitos casos, apresentam condições similares a escravidão. (TAVARES, 2004)

No que tange a discussão da informalidade no trabalho, o desafio maior colocado aos trabalhadores é de identificar a nova roupagem posta a este conceito – e prática - dada às condições do mesmo, através da disseminação do empreendedorismo amparado pela legalidade jurídica e sustentada por um neoliberalismo ideologicamente eficaz, embora isento de responsabilidade com os direitos sociais e trabalhistas.

Assim, a informalidade está circunscrita no campo de exploração da força de trabalho, e constitui-se como forma de flexibilização e precarização nas relações de

trabalho, uma vez que nasce da negação do direito ao trabalho digno, quando não, da negação do direito ao próprio trabalho.

Neste contexto de instabilidade é visível e o viés ideológico que se responsabiliza por convencer os trabalhadores de sua competência e de sua capacidade de tornarem-se também “capitalistas”, ou seja, o empreendedorismo, e impedir a reflexão a respeito da estrutura em que se funda o sistema - na exploração da força de trabalho para obtenção da mais - valia. Diante disso, vale ressaltar que:

O que geralmente está isento no debate sobre o trabalho informal é a negação deste modo de reprodução da força de trabalho pautada na ruína de direitos – como produto das relações desiguais da produção capitalista e, sobretudo, da apropriação da riqueza socialmente produzida pela classe que vive do trabalho, tornando difícil o olhar crítico sobre essa prática como meio de reprodução daquelas relações de produção.

Como constata MOTTA (2010, p.126):

No âmbito da reprodução moral e cultural, as burguesias investem na divulgação de ideologias justificadoras do novo mercado de trabalho, capitalista. Faz-se necessário, às diversas frações burguesas, apagar da memória dos trabalhadores o ideário de um emprego seguro e estável e aos poucos construir uma cultura da “empregabilidade”. Ou seja, um conjunto ideológico que defende a adaptação do trabalhador perante as novas configurações de insegurança precarização e desemprego.

Neste contexto, o empreendedorismo vem ocupar espaço nas relações de trabalho de modo a absorver o trabalho informal por meio do incentivo de Políticas Públicas, como saída para o desemprego gerado pelas demissões em massa, em nome da lucratividade do capital privado e que hoje perpassa o núcleo central das Políticas de Trabalho em todo o Brasil. Tais políticas baseiam-se num caráter minimalista e seletivo, objetivando a “redução da miséria”, sem alterar a base estrutural da pobreza – por exemplo, através da distribuição da renda.

### **A expansão da informalidade e as políticas públicas de trabalho e geração de renda.**

Segundo dados recentes do DIEESE, obtidas através da Pesquisa de Emprego e Desemprego <sup>11</sup> (PED, 2014, p.01). Em Fevereiro, o nível de ocupação diminuiu 0,6%. A eliminação de 119 mil postos de trabalho, concomitante ao ingresso de 55 mil pessoas na força de trabalho, resultou na elevação do contingente de desempregados em 174 mil. O total de ocupados foi estimado em 18.719 mil pessoas na População Economicamente Ativa – PEA, em 20.877 mil.

<sup>11</sup> Esta pesquisa refere-se às regiões metropolitanas de Belo Horizonte, Fortaleza, Porto Alegre, Recife, Salvador e São Paulo.

Assim, a classe trabalhadora tem enfrentado inúmeros desafios para sua sobrevivência e para manutenção de sua luta em busca de direitos; um de seus principais desafios constitui-se, num primeiro momento, na obtenção do trabalho decente e menos precarizado, onde o sujeito social encontre sentido em sua prática através do trabalho, ou seja, no enfrentamento da informalidade.

Essas mudanças no âmbito do trabalho abriram caminho para o surgimento de novas formas de exploração, pois a mais-valia é o objetivo primeiro e último da produção capitalista e, como parte de seu processo de geração de valor, vem utilizando-se constantemente do trabalho informal<sup>12</sup>, uma vez que o trabalho formal estável, em tempo socialmente protegido, está se tornando uma categoria do passado. Para Tavares (2004, p.46) [...] o objetivo do processo de produção capitalista será alcançado através de outra forma: o trabalho informal [...]

No Brasil, a partir da década de 1990, no âmbito econômico-social, as privatizações e políticas monetárias, inicialmente vinculadas ao governo Collor<sup>13</sup> atacaram diretamente as condições de sobrevivência da classe trabalhadora, radicadas no governo FHC, enquanto no âmbito administrativo do Estado brasileiro, Bresser Pereira promoveu a Plano Diretor de Reforma do Estado, em 1996, fato que viabilizou não apenas a perda do patrimônio nacional estatal e a garantia de melhores empregos aos trabalhadores, como contribuiu diretamente para precarização do trabalho. De acordo com Antunes (2010, p. 105)

Durante nossa década de desertificação neoliberal, nos anos 1990, pudemos presenciar, simultaneamente, tanto a pragmática desenhada pelo Consenso de Washington (com suas desregulamentações nas mais distintas esferas do mundo do trabalho e da produção), quanto uma significativa reestruturação produtiva em praticamente todo universo industrial e de serviços, consequência da nova divisão internacional do trabalho que exigiu mutações tanto no plano da organização da produção quanto nos processos de reterritorialização e desterritorialização da produção, dentre tantas outras consequências.

Este processo de desertificação neoliberal (ANTUNES, 1999) custou a pauperização da vida de milhares de trabalhadores, não somente pelo desemprego crescente e pelas mudanças consideráveis nos processos de trabalho, aceleradas ao ritmo do modelo Toyota<sup>14</sup>

12 Um exemplo avassalador da utilização do trabalho informal pelo capital são os “trabalhadores gratuitos” assim denominados por Bruno Duraes (2013) em seu livro “Camelos Globais ou de Tecnologia: novos proletários da acumulação”, em que discursa sobre o trabalho gratuito dos ambulantes no Rio de Janeiro para grandes empresas do ramo tecnológico, uma vez que todos os custos relacionados às empresas distribuidoras são praticamente inexistentes, uma vez operados por camelos.

13 O Governo Collor foi iniciado em 15 de Março de 1990 e encerrado em 02 de Outubro de 1992 e responsável pelo Plano Collor. Este Plano consistiu, basicamente, num conjunto de reformas econômico e plano para estabilização da inflação, com medidas radicais para estabilização da mesma, como por exemplo, o congelamento dos preços e do passivo público.

14 O sistema Toyota de produção surgiu no Japão, no início da década de 1950 e consiste numa forma de gerenciamento que busca aperfeiçoar a organização da produção de forma elaborá-la no menor prazo possível. Para Antunes (2010, p.30) “[...] foi, entretanto, o *toyotismo ou modelo japonês*, que maior impacto tem causado, tanto

de produção, mas, sobretudo, pelo desmonte dos direitos sociais, acompanhados pelas novas formas de sobrevivência que os trabalhadores deveriam buscar.

A força de trabalho, majoritariamente, tem estado sob domínio do capital privado, em todos os âmbitos da vida do trabalhador, ou seja, “a subsunção real do trabalho ao capital” oculta, dessa forma, o sentido ontológico do trabalho na construção da vida social, das relações sociais historicamente construídas.

A deterioração dos processos de trabalho se expande (e continua em expansão) no país e intencionava recrutar menos trabalhadores, ao mesmo tempo em que os capitais exigiam dos trabalhadores e de seus órgãos representantes, a multifuncionalidade, a contratualidade para o trabalho e a flexibilização; da mesma forma, houve a abertura para propagação e incentivo a micro, e pequenas empresas, visando alcançar toda demanda do mercado a estimular o comércio regional e a competitividade - ainda que absurda se comparada às grandes empresas - sem perpassar pelas relações de contratação e assalariamento, contribuindo para expansão da informalidade, sob nova denominação.

No Brasil, a formulação e constituição de Políticas Públicas de Emprego, Trabalho e Geração de Renda foram decisivas, ainda que muitas vezes de maneira superficial, para o controle do desenvolvimento do país e acesso dos trabalhadores a aquisição de alguns bens e serviços, tanto privados, quanto públicos.

Muitas Políticas de trabalho foram construídas entre as décadas de 1930 a 1990, mas apenas a partir da década de 1990, se consolidaram efetivamente, devido ao cenário econômico desfavorável ao desenvolvimento e ao aumento dos lucros dos grandes capitais.

No ramo dos programas para trabalho e geração de renda, foi o PROGER (Programas de Geração de Emprego e Renda) lançado em 1994, um dos mais importantes programas para oferecimento de linhas de crédito para os interessados em investimentos específicos, para geração de empregos. Entretanto, somente em 2002 foi destinado recursos do FAT (Fundo de Amparo ao Trabalhador) para o desenvolvimento de micro empreendimentos, com o programa “FAT Empreendedor Popular”, embora naquela época a rede de microcrédito que alcançasse a população de baixa renda fosse bastante tímida.

Entretanto, em 2004, no âmbito direto do TEM (Ministério do Trabalho e Emprego) que fora criado o Programa Nacional de Micro Crédito Produtivo e Orientado (PNMP) visando à geração de trabalho e renda para os empreendedores populares. Paralelo a expansão dessas políticas, também ganhou destaca a Política de Qualificação Profissional, com o objetivo de capacitar os trabalhadores tanto para um emprego formal, mas principalmente para a abertura de empreendimentos.

---

pela revolução técnica que operou na indústria japonesa, quanto pela potencialidade de propagação que *alguns dos pontos básicos do toyotismo* têm demonstrado, expansão que hoje atinge escala mundial.

Atualmente, as Políticas de Emprego, Trabalho e Geração de Renda estão presentes em todos os estados e municípios brasileiros e dentre os programas que mais tem ganhado destaque, o empreendedorismo se sobressai. Desta forma, órgãos públicos como o SEBRAE (Centro Brasileiro de Apoio a Micro e pequena empresa) tem como missão o apoio e investimento aos micro e pequenos empreendedores, em nome do desenvolvimento nacional.

A formalização dos cidadãos que desejam oficializar seu pequeno negócio enquanto micro empreendedor individual (MEI), ou sua atividade autônoma enquanto empreendedor individual (EI) é realizada através do Portal do Empreendedor, e respaldadas pela [Lei Complementar nº 128, de 19/12/2008](#)<sup>15</sup>, que criou condições para a legalização simples desta figura.

Dados do Radar nº25, produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2013) indicam que:

[...] as MPEs representam 99% do número de estabelecimentos formais existentes em 2011 e utilizaram 51,6% do total de pessoas ocupadas no mesmo ano. O Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas – Sebrae (2012a) afirma que elas contribuíram com 39,7% da renda do trabalho daquele ano. Quanto a seu potencial de geração de riqueza, os dados são controversos, mas estão, em geral, na faixa de 20% de participação no produto interno bruto (PIB). Porém, quando se analisa a taxa de mortalidade destas empresas – 26,9% das MPEs encerram suas atividades ainda nos dois primeiros anos de vida, conforme o Sebrae (2012a) –, bem como sua baixa produtividade, conclui-se que existem questões críticas na realidade das MPEs no Brasil.

### **Empreendedorismo: um instrumento funcional ao capital**

A ideologia neoliberal se alastra por projetos econômicos e sociais de geração de renda e desenvolvimento econômico e social, onde o empreendedorismo tem conquistado espaço, validando o desmonte do direitos sociais do trabalho e se respaldando na defesa do fim de uma sociedade salarial – situações hoje presenciadas também nas economias desenvolvidas, resultando na flexibilidade da legislação trabalhista, bem como no aumento do exército industrial de reserva.

Assim, esta proposta justifica-se pela suposta crise do Estado e subjaz a idéia do fim do trabalho e a abolição do trabalho assalariado, sendo a melhor saída proposta pelo capital, tornar-se um empresário. Desta forma, apresenta aos trabalhadores o empreendedorismo como uma das melhores maneiras de desenvolvimento social,

---

15 Ainda sobre este tema, importante lembrar que em março de 2013, o Senado Federal aprovou o Projeto de Lei Complementar (LC) nº 112/2012, que criou a Secretaria da Micro e Pequena Empresa e deu-lhe o status de ministério. Ver mais: Portal do Empreendedor.

econômico, cultural e mesmo emocional, baseado numa ética capitalista do trabalho <sup>16</sup>e em valores morais historicamente construídos no marco desse sistema, como saídas eficazes para o desemprego.

A atual morfologia do trabalho (ANTUNES, 1999) nos apresenta as novas maneiras de legitimação do capital e penalização da classe trabalhadora, mesmo que não visíveis; onde o empreendedorismo ganha força, por meio do discurso do auto-emprego, a partir do trabalho autônomo, livre e criativo; esta manifestação da ideologia burguesa, impulsiona a idéia de que o trabalhador é capaz de converter-se em seu próprio patrão e encontrar a “melhor” e mais lucrativa maneira de exercer seu trabalho.

Para Antunes (2011, p.406-7):

Premonitória, podemos adicionar que, em plena eclosão da mais recente crise global, este quadro se amplia ainda mais e nos faz presenciar uma corrosão ainda maior do trabalho contratado e regulamentado, que foi dominante ao longo do -século XX, de matriz taylorista-fordista. Pautado pela subsunção real do trabalho (Marx, 1978) ao mundo maquinico, seja pela vigência da máquina-ferramenta autômata ou informacional-digital, esse trabalho relativamente mais formalizado vem sendo substituído pelos mais distintos e diversificados modos de informalidade e precarização, de que são exemplo o trabalho atípico (Vasapollo, 2005), os trabalhos terceirizados (com sua enorme gama e variedade), o “cooperativismo”, o “empreendedorismo”, o “trabalho voluntário” etc.

Em relação aos modos de difusão dessa ideologia, segundo o empreendedorismo, vale considerar aqui o conceito que tem sido definido por autores como Almeida (2001) a respeito de uma “nova cultura social”, revelando-se uma contraposição ao debate da centralidade do trabalho na produção e valorização do valor; tal difusão tem como proposta conquistar espaços desde os primeiros anos de aprendizagem dos pequenos cidadãos, através de uma educação empreendedora “libertadora” e criativa nas escolas. Atualmente, o SEBRAE<sup>17</sup> tem se encarregado de configurar e promover o ensino do empreendedorismo, do ensino primário a educação superior.

De modo que o autor milita pela total extinção do debate acerca das responsabilidades do Estado enquanto protetor dos direitos do trabalho constitucionalmente garantidos e conquistados pela luta secular da classe trabalhadora, desde a educação infantil até cursos de nível superiores, uma vez que para o autor (2001, p.21) ao “Estado

16 Refiro-me a total dedicação ao trabalho, ou seja, a intensidade do trabalho para se alcançar o sucesso.

17 Como exemplo, neste mesmo ano de 2014, o SEBRAE formalizou Prefeituras Municipais para implementação do programa “Jovens Empreendedores: Primeiros Passos”, com o intuito de articular professores e coordenadores para difundir o empreendedorismo em crianças entre 6 e 10 anos.

cabará a obrigação de preservar e manter a ordem num país onde todos possam ter igualdade de oportunidades”, numa clara reafirmação do neoliberalismo.

Em outras palavras, ao Estado competem os interesses da burguesia, e uma nova forma de educar que “[...] vai contribuir positivamente para aumentar o espírito empreendedor da criança”. (p.27)

Porém, uma ressalva é de extrema importância: esta análise, apesar de não desconsiderar os diversos âmbitos que compõe a vida social e da atuação do empreendedorismo nesses âmbitos, se concentra no conceito empreendedorismo de negócios<sup>18</sup>, pois, pode-se ser empreendedor em casa, no trabalho, na família, pode-se ser adepto do empreendedorismo social, vertente esta que não anseia apenas resultados de ordem econômica, mas negócios que impactem social o meio do indivíduo.

Ainda neste contexto, o autor afirma a importância de técnicas e ‘métodos’ para se obter o sucesso, afirmando, uma vez mais, que as condições sociais as quais os sujeitos se encontram dependem exclusivamente de suas habilidades, competências e projetos, sem considerar a relevância de uma estrutura econômica e social – se fosse possível no capitalismo- para êxito dos trabalhadores.

Utilizo uma técnica simples, prática e funcional para transformar sonhos e desejos em metas. Convido qualquer pessoa que queira transformar um sonho em realidade a seguir criteriosamente esta receita. A sua meta será atingida inexoravelmente [...] Defina e fixe claramente o que quer atingir [...] Determine uma data certa em você vai ter o dinheiro [...] Trace um plano exequível [...] Escreva uma declaração completa [...] Leia esta declaração em voz alta todos os dias. (Idem, 2001, p.90)

Diante desta ofensiva, a empregabilidade e sua ainda, modesta forma de garantias de direitos para os trabalhadores no Brasil, vem sofrendo fortes represálias pelo avanço do empreendedorismo e o desprezo pela subordinação (visível) ao patrão; entretanto, a crítica à empregabilidade não considera a análise essencial das relações e correlações de força classistas constituídas pela economia capitalista.

Neste caso, os argumentos dos defensores do empreendedorismo, como Almeida (2011) e Santos & Acosta (2011) estacionam no campo da aparência e das medidas paliativas contra a exploração e o desemprego e não tomam à análise concreta e profunda de suas causas, da percepção no que tange a continuidade da legitimação de uma exploração disfarçada (ou totalmente visível) pelo capital, ao desresponsabilizarem o Estado e o colocarem apenas numa posição de garantia de liberdades individuais, de financiamento das Políticas Públicas e das organizações privadas. Por isso, desconsideram que,

18 O empreendedorismo de negócios se refere as inovações que visam a competitividade, a busca de diferenciais competitivos e alcance da lucratividade e dos clientes.



[...] Manter trabalhadores sob relações formais significa ter com eles obrigações que independem das oscilações do mercado [...] Por esta razão, especialmente nos momentos de crise, o capital engendra estratégias que lhe permitam dispor do trabalhador quando o mercado impuser e livrar-se dele, sem encargos financeiros, quando não lhe for mais necessário (TAVARES, 2004, p. 145)

Segundo dados do DIEESE, encontrados no relatório “ Situação do trabalho no Brasil nos anos 2000”, (cap. 9, p.162) sobre os empreendedores empregadores e empregados no Brasil de 2000 a 2009, afirma:

Entre 2001 e 2009, o total de empregadores brasileiros passou de 3,2 milhões para quase 4 milhões. Houve, assim, uma expansão de 779 mil empregadores, correspondendo a uma taxa média de crescimento de 2,8% a.a. [...] Na mesma época, o número de pessoas que trabalhavam por conta própria passou de 17 milhões para cerca de 19 milhões, uma expansão de 2 milhões de novos conta própria, o que representou, para o período, uma taxa média de crescimento de 1,4% a.a [...] Se forem somados esses dois contingentes (empregadores e conta própria) e seu total utilizado como proxy do número de empreendedores no país, verifica-se que esse total passou de 20,2 milhões para aproximadamente 23 milhões, com uma expansão de 2,8 milhões de novos empreendedores, entre 2001 e 2009. Juntos, empregadores e conta própria, apresentaram uma taxa média de expansão de 1,6 % a.a.

As contradições inerentes a produção e reprodução do capital, e conseqüentemente, a precarização do trabalho, onde a instabilidade e o desemprego têm espaço garantido, são encaradas pelo viés ideológico do empreendedorismo como “ instabilidades do mercado, somadas as mudanças corriqueiras e gradativamente rápidas do mundo, exigem do empreendedor tato e compostura para suportar as adversidades de seu dia-a-dia” (SANTOS; ACOSTA, 2011, p.89).

Esta percepção dificulta a reflexão e transfere para o puro individualismo, característico do neoliberalismo, a produção das relações sociais e de exploração de uma classe, nesta análise, desprovida de condições dignas de sobrevivência, considerando um segmento da classe trabalhadora, marcada pela informalidade e pelo precariedade no trabalho e nas condições de vida.

Compreender os fatores que levam ao desemprego, ao exército de reserva – produzido e funcional para o capital- é fundamental para se perceber que ser um trabalhador incansável, com energia, disposição e um plano de negócios, ser líder e até mesmo possuir um mínimo capital não é suficiente para sobressair na lógica competitiva capitalista; assim, esta forma de trabalho "independente" garante apenas a sobrevivência dos sujeitos e sua

reprodução social enquanto classe trabalhadora, onde a subordinação à divisão social do trabalho prossegue— no caso do empreendedor, vinculado, muitas vezes, ao núcleo informal do trabalho, contribui diretamente para a regulação das taxas de lucros do capitalista, tanto no âmbito produtivo, quanto improdutivo do sistema.

Trata-se da inter- relação entre o trabalho produtivo e improdutivo, duas formas que se complementam e que juntas resultam na continuidade do processo de reprodução do capital. Seguindo o debate de Tavares (2004. P.99), é imprescindível observar que:

De nada adiantaria ao capital produzir mais-valia e não realizá-la no mercado. A fórmula geral Dinheiro--Mercadoria-Dinheiro (D-M-D), que garante a valorização do capital é um movimento que deve ser incessantemente renovado [...] é preciso, pois, estar atento às estratégias que, por um lado, são utilizados pelo capital, para se manter como forma social dominante, e, por outro, para mascarar este objetivo, porque embora a tarefa do capital não seja o desenvolvimento humano, seus representantes buscam sempre mecanismos de legitimação.

Em suma, observa-se que o empreendedorismo veicula o sonho de enormes vantagens, propagadas pela mídia, pelos cursos de qualificações e técnicos nas Políticas de Trabalho e a possibilidade do auto – emprego, o “ideal” de um novo modelo de sociedade baseado na inovação, na informação e na criatividade; entretanto, a própria atividade empreendedora não é nova, não inova e não cria uma nova sociedade, apenas reproduz os parâmetros e modelos já postos pelos representantes do capital; ao contrário, retoma e reproduz processos ora arcaicos, ora taylorizados- fordista, ora dentro da lógica toyotizada, multifuncional e polivalente, do trabalho domiciliar aos grandes processos produtivos (ANTUNES, 2011).

Combinando o uso de um computador ou qualquer outra atividade digital, presenciam-se gerenciamentos hierárquicos verticais e horizontais, enquanto a reprodução do trabalho assalariado - e não assalariado - é dada automaticamente, junto a divergências dentro da classe trabalhadora, não eliminado a divisão sócia e técnica do trabalho.

O incentivo ao empreendedorismo, apesar da proposta a formalização, acaba por transformar o que deveria constituir-se em Direito ao Trabalho, em direito a ocupação e reproduz, por sua lógica mãe, a condição social do sujeito na sociedade capitalista, sem tratar, em nenhum caso observado ou sabido, de uma politização mínima da classe trabalhadora – a não ser no diálogo entre capital e trabalho em que contribuem os Sindicatos- e as vantagens de tornar-se um empreendedor, embora seja perceptível cotidianamente pela classe trabalhadora à dificuldade e subordinação ao capital, mesmo quando não se sabe defini-lo.

**Considerações finais**

Ao fim parcial deste trabalho, este tema apresenta-se de extrema relevância para a discussão das mais variadas formas de trabalho assalariado e não- assalariado no capitalismo e por isto, este tema apresenta vários focos de análise, sendo possível a compreensão inicial do empreendedorismo nas Políticas de Trabalho e Geração de Renda e a indagação e questionamentos que futuramente poderão e deverão ser aprofundados.

A crise estrutural do capital, que se arrasta desde a década de 1970 e hoje é vivenciada pelo seu outro ponto culminante desde 2008, ainda que por um lado, tenha aberto caminho para a construção de novos processos sociais dos quais a classe trabalhadora pode protagonizar, também viabilizou a expansão de projetos econômicos, políticos, sociais e, sobretudo ideológicos para sua própria legitimação enquanto sistema regulador da vida dos sujeitos.

Esta configuração do mundo do trabalho, apresentada, onde o empreendedorismo é o carro-chefe e que atualmente vem conquistando cada vez mais espaço na cultura, nas idéias e no modo de ser dos trabalhadores, vem apresentando a proposta do trabalho não assalariado, autônomo, “livre”, pressupondo a não-subordinação e a liberdade no trabalho, ao mesmo tempo reconceituando informalidade em empreendedorismo e mascarando as formas precárias, das quais grande parte da classe trabalhadora, inseridas no trabalho informal, presencia cotidianamente.

Ao contrário da contribuição para um sujeito que empreenda sonhos e projetos para uma sociedade que desestruture o capital, a ideologia neoliberal alavancada pelo empreendedorismo, tem dado o espaço necessário e suficiente para a legitimação do capital.

Não se trata aqui de defender o trabalho assalariado, pois este também valida à condição de exploração do trabalho e por isto, de subordinação ao capital, nem de defender o desenvolvimento e expansão de Políticas de Trabalho que promovam ilusão de emancipação de que se fala hoje na sociedade capitalista, por meio do capitalismo humanizado, mas oferecer elementos para a reflexão destas novas formas de exploração do trabalho presentes e expandidas cotidianamente no Brasil, sustentadas pelas Políticas Públicas e Sociais, e que afetam ideológica, cultural e politicamente a classe trabalhadora.

**Referências bibliográficas**

ALMEIDA, Flávio de. 2001. **Como ser empreendedor de sucesso**: como fazer sua estrela. Belo Horizonte. Editora Leitura.

ANTUNES, Ricardo; BRAGA, Ruy [organização]. 2009. **Infoproletários**: degradação real do trabalho virtual. São Paulo. Boimtempo.

\_\_\_\_\_. 1995. **Adeus ao Trabalho?** Um ensaio sobre as Metamorfoses e a Centralidade do Mundo do Trabalho. 2. Ed. São Paulo: Cortez.

\_\_\_\_\_. 2010. **Infoproletários**. Degradação real do Trabalho Virtual. 1º Ed. São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2011. **Os modos de ser da informalidade**: rumo a uma nova era da precarização estrutural do trabalho?. Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 107, p. 405-419, jul./set.

DIEESE - Confederação Nacional do Comércio de Bens, Serviços e Turismo. Disponível em: <http://www.cnc.org.br/noticias/brasil-tem-mais-de-2-milhoes-de-empresendedores-individuais>. Acesso em: 24/05/2013.

DIEESE- Pesquisa de Emprego e Desemprego. Mercado de Trabalho Metropolitano. N° 85. Fevereiro de 2014. Disponível em: <http://www.dieese.org.br/analisepe/2014/201402pedmet.pdf>. Acesso em: 09/05/2014.

DURAES, BRUNO. 2013. **Camelos Globais ou de Tecnologia**: novos proletários da acumulação. Bahia: EDUFBA.

HARVEY, David. 2008. **O neoliberalismo**. História e implicações. São Paulo: Edições Loyola.

IPEA- Radar N° 25. Tecnologia, produção e comércio exterior. Diretoria de Estudos e Políticas Setoriais de Inovação, Regulação e Infraestrutura. 04/2013. Disponível em: [http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=17976](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=17976). Acesso em: 11/05/2014.

Lei                                      Micro                                      empreendedor                                      Individual:  
<http://www.receita.fazenda.gov.br/legislacao/leiscomplementares/2008/leicp128.html>. Acesso em 20/05/2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2009. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular.

MARX, Karl. 2008. **O capital**. Crítica da economia política. Livro I, Vol. I. 25ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MOTTA, Ana Elizabeth. 2010. **O mito da assistência Social**. São Paulo: Cortez.

Portal do Empreendedor: <http://www.portaldoempreendedor.gov.br/mei-microempreendedor-individual>. Acesso em: 10/05/2014.

SANTOS, Adelcio Machado dos; AGOSTA, Alexandre. 2011. **Empreendedorismo**. Teoria e Prática. Santa Catarina: UNIARP.

TAVARES, Maria Augusta. 2004. **Os Fios (in) visíveis da produção capitalista**. São Paulo: Cortez.

## Marcus Banks: Explorando o arquivo, perspectivas da antropologia visual

Debora Costa de Faria<sup>1</sup>

Janaína Sant'Ana de Andrade<sup>2</sup>

### Apresentação

Entre os dias 04 e 08 de novembro de 2013 ocorreu na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da UNIFESP o Seminário Imagem, Pesquisa e Antropologia. Organizado pela professora Andrea Barbosa, coordenadora do Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas (VISURB), o evento reuniu pesquisadores de diversas instituições brasileiras com o propósito de discutir as possibilidades e usos das imagens, além de suas implicações epistemológicas e éticas na pesquisa antropológica.

O evento também contou com a participação do antropólogo inglês Marcus Banks, professor da Universidade de Oxford, Inglaterra. Diretor do SAME (School of Anthropology and Museum Ethnography), suas publicações tratam de temas como: Antropologia Visual, filmes etnográficos e suas metodologias, sociedade indiana urbana, etnicidade, nacionalismo e neo-nacionalismo. Banks foi responsável pela conferência de abertura "Slow research: mining the visual archive", na qual foi abordada a relação entre mudança, tempo e fotografia. Com base no seu trabalho e de outros colegas, nos apresentou apontamentos sobre a pesquisa longitudinal, rara na antropologia social e ainda mais rara na antropologia visual.

Após sua apresentação, o antropólogo concedeu entrevista às pesquisadoras do VISURB e pôde abordar alguns dos temas do trabalho que vem desenvolvendo ao longo de sua carreira. Atento ao fato de que vivemos em um mundo visualmente orientado, Banks vê o uso de recursos visuais como um ganho para a pesquisa social e, a partir de suas próprias experiências, nos descreve de que modo a fotografia pode, por exemplo, diminuir as distâncias e desconfortos entre pesquisador e entrevistado e, além disso, possibilitar que este fale de seu próprio mundo a partir das imagens produzidas no trabalho de campo. Também adensou suas proposições acerca da pesquisa longitudinal, que consiste primordialmente na reincidência de análises visuais de um mesmo objeto, que apesar de

---

<sup>1</sup> Debora Costa de Faria é mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH/Unifesp) e membro do VISURB (Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas). Contato: faria.debc@gmail.com

<sup>2</sup> Janaína Sant'Ana de Andrade é graduanda do curso de Ciências Sociais da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH/Unifesp) e membro do VISURB (Grupo de Pesquisas Visuais e Urbanas). Contato: andradejanaína@hotmail.com

apresentar um grau de dificuldade maior em sua execução, exhibe resultados bastante frutíferos.

### Entrevista

**Debora e Janaína:** Quais são os ganhos no uso de recursos visuais, como imagens e vídeos, na pesquisa antropológica?

**Marcus Banks:** Particularmente quais são os ganhos? É uma boa pergunta. Apesar de haver vantagens – e prometo voltar a elas -, eu teria que perguntar o contrário: por que não usar recursos visuais? Nós vivemos em um mundo muito visualmente orientado, muitas pessoas com as quais nós queremos falar, com as quais nós passamos tempo como cientistas sociais, assistem televisão, leem revistas, olham propagandas nas ruas. Nós somos rodeados por imagens e isso certamente deve colorir o tecido da vida social em que vivemos e, a meu ver, não entendo a razão pela qual pesquisadores não usariam imagens em suas pesquisas.

Mas, pensando mais teoricamente, houve uma mudança nos modelos de teoria das Ciências Sociais dominados pela linguagem e pelos modelos baseados na linguagem<sup>3</sup> – que entendem a vida social como um tipo de séries de estruturas gramaticais –, as quais certamente dominaram as teorias de pesquisa na antropologia nas décadas de 1960 e 1970, tais como o estruturalismo, para um entendimento mais fenomenológico do acesso ao conhecimento sobre as vidas das outras pessoas e seus modos de vida. Isso pode incluir comunicação não linguística, modos de expressão não linguísticos e, novamente, penso que isso inclui o visual. Nesse sentido, posso ver uma variedade de razões pelas quais os recursos visuais deveriam ser necessários para o estudo da sociedade.

Agora as vantagens. Algumas vezes acho que os pesquisadores não estão felizes simplesmente entrevistando pessoas ou fazendo pesquisa face a face; eles acham que ter uma imagem presente, falar sobre uma imagem, torna a entrevista um pouco menos desconfortável, um pouco menos não natural. Ambos, o entrevistador e o entrevistado, podem olhar para algo juntos e falar sobre isso invés de apenas encararem-se como estranhos. Acredito, assim, que essa seja uma razão para usar imagens como um recurso metodológico para manter a riqueza das entrevistas.

Em segundo lugar, acredito que, às vezes, as pessoas acham mais fácil te mostrar coisas - e não dizê-las. Por exemplo, se você produzir uma fotografia e mostrá-la às crianças, isso possibilita a elas falar sobre suas vidas familiares e talvez das relações com os seus pais. O pensamento abstrato sobre estas coisas é algumas vezes um tanto difícil

---

<sup>3</sup> Tais modelos partem da conceituação do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss.



para as pessoas. Os cientistas sociais estão acostumados a lidar com abstrações, a lidar com generalizações, mas penso que algumas das pessoas com as quais nós trabalhamos sentem-se mais confortáveis lidando com casos específicos dos comportamentos sociais, da vida social, e novamente, as imagens podem ajudá-las a focar algumas coisas em particular.

**Debora e Janaína:** Como podemos combinar imagem e texto e operar o equilíbrio entre esses dois recursos respeitando suas particularidades?

**Marcus Banks:** Manter imagem e texto separadamente e trabalhando juntos é uma questão muito interessante, um problema interessante para se considerar - e não estou certo de que haja uma única resposta. Depende, em parte, de quem é a sua audiência privilegiada. Por exemplo, se você for a uma galeria de arte, verá que algumas pessoas olham para as imagens e nunca leem as legendas e que há outras que leem as legendas e muito rapidamente olham para as imagens, movendo-se então para as próximas. Mas, geralmente, em um trabalho acadêmico, quero comunicar o máximo possível para o maior número de pessoas possível e entendo que, para algumas pessoas, ler é assimilar o conhecimento, e esta é a maneira preferida de o fazerem. Tenho colegas na antropologia e em outras áreas das Ciências Sociais que acham as imagens muito ambíguas. Eles acham que as imagens são muito simples e comunicam muito pouco. Mas acredito que o que eles realmente acham é que as imagens são muito complicadas e comunicam demais. Eles gostam dos textos, pois estes parecem ser muito mais limpos, mais diretos e muito mais lineares. Portanto, você também tem que considerar, tem que levar em conta, não os preconceitos das pessoas, mas seus entendimentos prévios, o que elas pensam que o texto é, o que elas pensam que uma imagem vai fazer.

Como mencionei na minha palestra<sup>4</sup> no outro dia, eu tenho tentado ao longo da minha carreira apresentar imagens e textos em diferentes modos e percebi que simplesmente apresentar imagens para as pessoas, fotografias para um leitor acadêmico, não funciona realmente se eles não estiverem prontos para isso, se eles não estiverem preparados para isso. O que eu acho que nós precisamos fazer é pensar modos nos quais a imagem e o texto trabalhem em diálogo, de maneira que um amplifique o outro, trabalhando juntos e não um contra o outro. Eu penso que às vezes isso pode ser feito tendo textos que desafiem o que você pensa que está vendo, então, você tem que olhar novamente para a imagem para pensar o que está acontecendo. Há alguns casos de sociólogos e antropólogos que deram imagens para as pessoas, que porventura podem estar nas

---

<sup>4</sup> Palestra ministrada no âmbito do Seminário Imagem, Pesquisa e Antropologia, em novembro de 2013, na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH - UNIFESP).

imagens e pedem a elas para escrever um texto, para comentar sobre a imagem; aqui, o que você tem, portanto, são duas vozes em curso, a voz do analista que tirou a fotografia e que tem algum ponto sociológico para elaborar, e a voz das pessoas a partir da fotografia e que têm, talvez, algum ponto mais pessoal que queiram desenvolver.

Eu penso que a relação imagem-texto tem sido muito explorada no que diz respeito à fotografia e à apresentação do trabalho acadêmico através da fotografia e do texto. Mas acredito que há também uma área, na qual nós temos que pensar, que é a da produção do filme e o uso da linguagem no filme – para os nossos propósitos. Penso que nós nos afastamos muito dos modelos iniciais que começaram após a Segunda Guerra Mundial – na verdade antes da Segunda Guerra Mundial –, uma palestra ilustrada, na qual alguém simplesmente falava e dizia a você o que queria que você entendesse. E na tela apenas se vê imagens das coisas sobre as quais foram faladas. Alguns filmes da Margaret Mead, da expedição na qual ela e seu marido, Gregory Bateson, fizeram em Bali são assim. Mead apenas lê em voz alta um texto enquanto, na tela, são vistas imagens sobre aquelas pessoas fazendo as coisas sobre as quais ela está falando. Então, as imagens estão de alguma forma subordinadas à palestra de Margaret Mead. Mas acho que desde então nós mudamos. Nós estamos aprendendo no filme etnográfico, por exemplo, a usar a voz do comentário. Primeiro, ela era usada muito moderadamente e era usada onde era desejado, mas o que era realmente desejado eram as imagens e as línguas das pessoas na tela, entretanto, isso não é sempre efetivamente comunicativo para o público.

Mas, tenho visto alguns outros exemplos mais experimentais. Por exemplo, há um filme de televisão sobre um grupo chamado Mursi, na Etiópia, feito por um cineasta chamado Leslie Woodhead trabalhando para uma companhia de televisão comercial britânica<sup>5</sup> e um antropólogo chamado David Turton. Eles trabalharam juntos em diversos filmes com o povo Mursi, que são um grupo pastoril; eles se conhecem muito bem e conhecem o grupo muito bem. Assim, nesse filme<sup>6</sup>, que é sobre uma cerimônia de iniciação, eles têm dois textos de comentários, um é do Leslie Woodhead, o cineasta, que fornece um texto bastante objetivo sobre o que está acontecendo, quem são as pessoas, etc. E o outro é do David Turton, o antropólogo que trabalha com este grupo de pessoas há muitos anos, e é um texto muito mais pessoal que fala de um modo mais informal. Não há muitos comentários no filme todo, mas você percebe que há essas duas vozes – a voz distante e profissional do cineasta, dando os fatos e a informação, e a voz mais íntima do antropólogo, contando coisas que ele sabe sobre as pessoas, de uma maneira mais pessoal e íntima.

---

<sup>5</sup> Granada Television.

<sup>6</sup> *The land's Bad*, 1991.

Não quebrando segredos, ou algo assim, mas apenas deixando claro que ele tem um entendimento íntimo daquela sociedade. Então, acho que há sempre modos nos quais nós podemos experimentar combinações de imagens e textos para alcançar uma síntese que é maior que a soma de suas partes.

**Debora e Janaína:** Você poderia falar um pouco sobre o processo de fotografar na sua pesquisa?

**Marcus Banks:** Eu era estudante, fiz o meu PhD na universidade e depois fui para escola de cinema e me formei como documentarista. Aprendi duas coisas realmente. Uma delas foi algo bom, que é, como eu mencionei antes, que as imagens podem ser usadas para apresentar informação sociológica de um modo que o texto faria, não de forma inadequada, mas não poderia fazê-lo bem. As imagens podem te dar um senso fenomenológico de estar lá. Ainda que se tenha apenas uma imagem ou uma imagem com som, no caso do filme; há um tipo de sentido no qual você pode cheirar, tocar e saborear essas coisas que as pessoas na tela estão fazendo, caso elas estejam comendo. Então, aprendi que essa é uma coisa boa, aprendi que as imagens podem ir, nos levar a lugares em nossas análises, que o texto não pode ou o faz de maneira muito pobre.

Mas também aprendi algo ruim, que eu não sou um documentarista, que eu não sou um bom documentarista. Nunca fiz nenhum filme, produzi alguns, mas nunca realmente fiz um filme. Então, eu uso vídeo com o propósito de anotação. Não estou tentando fazer um filme, só estou usando o vídeo de uma forma muito banal, entediante para gravar coisas. Com relação à fotografia, eu também não sou fotógrafo treinado, mas ainda aprecio fotografia e acredito que a tenha usado de maneiras diferentes na minha carreira. Tenho usado fotografia como um modo de documentação, simplesmente para ter uma nota visual de algo com o qual me encontrei, algo que vi ou experienciei e que eu possa esquecer, que eu possa esquecer os detalhes. Mas também uso fotografia como um modo de explorar coisas. Aprendi em filmes que, no próprio ato de segurar uma câmera e enquadrar uma cena escolhendo, selecionando a coisa que você quer fotografar, você também está fazendo muitas decisões sobre as coisas que você não irá fotografar. E, então, isso te força a pensar sobre – por que eu estou selecionando este ângulo em particular, esse particular enquadramento e não um outro? E porque, como você sabe, nos procedimentos de análise sociológicos, da mesma forma, você não pode focar em tudo que você deseja, você tem que escolher – eu vou olhar para a iniciação religiosa e eu não vou olhar para o gênero. Novamente, isso te força a pensar – por que estou focando neste tópico e não naquele outro? Por que estou implicitamente dizendo que não há uma conexão entre dois tópicos?

Pensar visualmente em um sentido, mesmo se você não tira uma fotografia, te permite questionar seus próprios julgamentos intelectuais, seus próprios enquadramentos analíticos. Numa metáfora literal podemos dizer que enquadramos intelectualmente nossa pesquisa assim como enquadramos nossas imagens através do visor.

Também tenho usado a fotografia como um modo de – isso pode soar um pouco estranho – diminuir a distância entre mim e as pessoas que estou pesquisando. É comum pensar a câmera como barreira, contudo, ela também entra no caminho como um tipo de relação social empática com outra pessoa, especialmente se você é alguém de fora e está lidando com pessoas que sabem que você é um estranho. Sei que algumas pessoas sentem que as câmeras estão entrando no caminho como uma imposição. Porém, penso que a câmera, às vezes, tende a atrair as pessoas até você. Frequentemente, quando estou fazendo trabalho de campo na Índia tirando fotografias dos filhos das pessoas, por exemplo, sei que elas gostam disto, elas gostam de ter aquelas fotografias. Certamente, quando comecei a minha pesquisa de campo na década de 1980, não eram muitas pessoas que eu conhecia que tinham câmeras. Não que elas não pudessem tê-las, elas eram relativamente pessoas de classe média, mas não tinham uma prática doméstica de fotografar. Não era algo que se fazia. Se quisessem uma fotografia, eles a queriam por uma razão. Para uma carteira de identidade, talvez, ou, obviamente, para comemorar um evento de um casamento. E então contratavam fotógrafos profissionais. Assim, quando fui, com uma câmera até um grupo de pessoas com as quais trabalhei na Índia, eles perceberam quase instantaneamente que eu estava constantemente tirando fotografias, tanto de coisas que eles consideravam... não tediosas, mas apenas banais, cotidianas, coisas do dia a dia, quanto de coisas grandiosas, como cerimônias e casamentos.

Deste modo, eles estavam interessados nas minhas fotografias, porque eu as estava tirando. Elas permitiam trocar, falar, conversar sobre algumas das coisas que eu estava fotografando. Então, novamente, tão bem quanto eu uso a minha câmera para enquadrar meu próprio espaço intelectual, minha própria agenda intelectual, isso permitiu às pessoas verem o que eu estava fazendo para eles dizerem “Por que você quer saber sobre isso?”. Deste modo, podíamos desenvolver uma conversa frutífera e significativa.

**Debora e Janaína:** Em sua palestra você falou sobre pesquisa longitudinal. Você pode compartilhar suas perspectivas em relação a ela?

**Marcus Banks:** Sim, nas Ciências Sociais *soft*, ou nas Ciências Sociais qualitativas, a pesquisa longitudinal não é realmente uma prática muito comum. Então, por exemplo, em numa pesquisa psicológica, claramente faz sentido seguir um grupo de crianças por alguns

anos, com o intuito de ver como o que você viu na idade de cinco ou dez anos resultou na vida deles na idade de 20 ou 25 anos.

Antropólogos certamente (pessoas que fazem pesquisa qualitativa certamente) vão e revisitam as pessoas com quais eles trabalharam. Eu tenho um colega, por exemplo, que tem visitado todos os anos a mesma vila na África Ocidental por quase 30 anos, mas ele não armazena sistematicamente as coisas para depois comparar em uma próxima visita ou em uma visita dez anos depois. Ele simplesmente continua se movendo para novos projetos. Ele formou uma relação de grande profundidade com essas pessoas. Ele as viu crescer, ter filhos, se casar e até mesmo morrer. Mas ele não seguiu cursos de vida particulares num trabalho sistemático. Então, não é muito comum esse procedimento longitudinal na pesquisa qualitativa, ainda mais pensando em trabalhos com apoio de um componente visual. Não sei como isso irá se desenrolar.

Mas estou curioso porque acredito que seja interessante ver anos em fotografias ou vídeo, visitar a vida das pessoas de um modo sistemático ao invés de fazê-lo de forma solenemente profunda ou accidental. Então, é por isso que na minha palestra no outro dia mencionei uma série de televisão britânica, “7up”, que volta para encontrar exatamente as mesmas pessoas a cada sete anos para ver o que aconteceu com elas. Mas isso é jornalismo, não há nenhum tipo de propósito sociológico profundo. Penso que há coisas para se descobrir e vou voltar à questão mudando para o alcance tecnológico. Hoje em dia, por exemplo, onde eu trabalho ou na África, onde meus colegas trabalham, muitas pessoas agora têm celulares com câmeras e por isso elas podem começar a fotografar e gravar por conta própria, tirando fotos de suas vidas e daqueles que são seus amigos. O fazem porque precisamente as fotografias pelos de seus celulares, são efêmeras, elas são perdidas, elas apenas as apagam quando o cartão de memória fica cheio. Então, novamente, como antropólogos podemos ter um papel ajudando a arquivar e guardar estas imagens, ano após ano, para começar a construir, um tipo de linha do tempo do Facebook, se você quiser, mas não de um único indivíduo e sim de um grupo de pessoas.

Na verdade, isso me faz lembrar que alguns antropólogos estão agora olhando para o Facebook, para ver como as pessoas usam imagens no Facebook para comunicarem-se umas com as outras, algumas vezes sem palavras, algumas vezes para indicar estados mentais ou emoções passageiras, Nós fazemos isso! Você coloca uma fotografia sua em uma festa, com os seus amigos e não precisa dizer muitas palavras sobre isso, as pessoas lendo a sua página do Facebook sabem pelas suas expressões, os tipos de pessoas que estavam lá, o tipo de roupa que você estava usando, que tipo de ocasião era, elas podem ler a partir disso seu estado emocional, se você quiser.

Acredito que há muito trabalho a ser feito agora com imagens na internet, que estão sendo colocadas lá pelas pessoas que costumávamos estudar quando elas não tinham telefones, câmeras, mas agora, estão usando essa tecnologia. Então, novamente penso que você tem que começar agora, é muito tarde para mim, eu “perdi”, se você quiser, 20 anos da minha carreira não me preocupando em interagir visualmente com as pessoas com as quais eu trabalhei, mas antropólogos e sociólogos mais novos podem começar agora a pensar, – “se eu ainda estiver nessa profissão daqui a 20 anos, posso ter um registro de todos os tipos de interação visual que produzi ao longo desses últimos anos?”?”

**Debora e Janaína:** Bem, para terminarmos, gostaríamos de saber o que você pensa das perspectivas futuras no campo da antropologia visual?

**Marcus Banks:** Bem, quando comecei na antropologia visual, havia uma geração quase inteiramente de homens, em sua maioria, brancos e americanos, hoje idosos: Jay Ruby, Paul Hockings, Roger Sandall and Tim Asch. Eles criaram este campo e ele foi muito direcionado para o filme ou para o fazer fílmico. Se você voltar aos anos de 1960, quando eles começaram, havia uma espécie de ritmo rápido de mudança industrial e tecnológica na sociedade, geralmente na Europa e na América, onde novas tecnologias – os primeiros computadores, por exemplo – foram se tornado disponíveis, não para indivíduos, mas ao menos às corporações, grandes bancos e instituições educacionais.

A televisão estava se tornando generalizada, havia um grupo de teóricos educacionais pensando sobre isso, o que eles costumavam chamar e hoje eu, ironicamente, chamo de “classe do futuro”. Os alunos não mais iriam ler livros e escrever nas lousas com giz. Isso aconteceria no futuro- seja lá quando o futuro fosse-, através das novas tecnologias. Sempre houve uma preocupação com a cultura popular, mas, especialmente na América, houve pânico morais, por exemplo, em relação às histórias em quadrinhos. Nos parece ridículo agora, mas alguns políticos e pais que viveram durante a guerra estavam muito preocupados que os jovens e adolescentes não estivessem lendo mais e só estivessem lendo histórias em quadrinhos – Superman, Batman, por exemplo.

Mas algumas pessoas diriam “Vamos capitalizar isso”! Em vez de fazê-los voltar a ler Charles Dickens ou o que quer que seja, por que não tornar a educação divertida, através de imagens, histórias em quadrinhos, filmes e programas de televisão?

Dessa maneira, os primeiros antropólogos visuais estavam fazendo filmes etnográficos. Eles estavam fazendo filmes sobre os tipos de pessoas que os antropólogos estudavam, mas fazer um filme sobre isso em vez de escrever um livro, ou, talvez, fazer um filme sobre isso e também escrever um livro sobre isso. E essa é a razão pela qual fui à

escola de cinema, porque queria me tornar uma parte daquele tipo de processo, uma parte daquele modo de pensar. Contudo descobri que eu não era muito bom em fazer filmes porque não tinha as habilidades técnicas ou não consegui adquiri-las, mas, também comecei a questionar se o filme realmente poderia substituir o texto ou ser um simples acompanhamento linear, estar lado a lado com texto.

Comecei a pensar sobre a antropologia visual como sendo um campo muito mais complicado, que lida com a interação da vida das pessoas com as imagens, e o papel que essas imagens, sejam elas produzidas por nós mesmos ou pelas próprias pessoas que nós estudamos, têm em mediar as relações sociais. Então não são apenas as imagens das coisas, são as imagens fazendo coisas. Sou, assim, de certo modo, da geração posterior desses antropólogos que tinham se esforçado nesse tipo de linha, mas o que nós fazemos é trabalhar com imagens, nós não fazemos apenas imagens.

Esse é um prefácio muito longo para onde nós estamos indo no futuro. Mas estamos definitivamente nos afastando dos filmes como artigos finalizados, limitados com um início, meio e um fim. Ainda haverá filmes etnográficos produzidos e alguns deles serão verdadeiramente bonitos e instigantes, mas penso que muitas pessoas estão trabalhando com muito mais... não efêmeros exatamente, mas mais um uso do filme “para o momento”: fazer curtas metragens para transmitir na internet, que podem ser retirados e substituídos por outra coisa, por exemplo. Hoje há um ambiente muito mais fluido para filmes na antropologia, eu penso, do que costumava ser.

Não é apenas um filme: é uma série de vídeos, vinhetas, se você quiser, que você pode colocar no Vimeo, no Youtube ou qualquer outra coisa. Você pode montar um canal, as pessoas podem adicionar material nele e também será um processo mais interativo no qual as pessoas com as quais trabalhamos podem ter acesso ao material. A maioria das pessoas com as quais os antropólogos trabalham hoje têm seus próprios celulares com câmeras, suas próprias câmeras de vídeo. Eles também podem colocar material em algum canal do Vimeo e usar estas imagens para interagir com aquelas feitas pelos antropólogos. Há definitivamente um futuro aí.

Acredito que nós estamos no momento de considerar novamente o arquivo. Também estamos olhando para trás. Minha colega, Elizabeth Edwards, por exemplo, tem trabalhado muito recuperando fotografias etnográficas coloniais e dando a elas uma nova vida no período contemporâneo. Na década de 1980 e antes disso, arquivos fotográficos eram pensados de uma forma foucaultiana, como uma simples evidência da dominação colonial.



A fotografia e o processo fotográfico foram usados como uma daquelas ferramentas coloniais, junto da cartografia e dos censos: formas de classificar e ordenar e, até mesmo, controlar as populações coloniais.

Penso que a Elizabeth Edwards<sup>7</sup> e outros têm feito um trabalho muito bom com os arquivos. [E, de uma forma geral] Sylvia Caiuby Novaes realizou<sup>8</sup> um trabalho muito bom, buscando descobrir e ter uma noção do que as pessoas nas imagens estavam pensando quando as imagens foram tiradas. Essa escola está tentando devolver algum tipo de autonomia, algum tipo de controle sobre - tanto quanto possível - a experiência de vida no contexto colonial. Assim, a fotografia colonial não é apenas um processo de sentido único; o "olhar colonial" foi confinado à visão colonial, mas sujeitos coloniais estavam olhando de volta para a câmera e o trabalho da pesquisa etnográfica agora é descobrir o que estava em suas mentes enquanto eles olhavam de volta.

Há sempre maneiras de ler fotografias, há sempre maneiras de usar outros tipos de recursos arquivísticos - diários e cadernos de campo dos próprios fotógrafos - para ter uma noção do encontro fotográfico como uma presença de duas partes, uma co-presença. Tenho muita esperança em ver mais disso. Nós vamos ver mais. Este é o tipo de território que Faye Ginsburg, trabalha no campo das mídias indígenas: como os povos indígenas começaram a usar câmeras de vídeo para fazer filmes sobre eles mesmos. Faye está muito interessada na produção cinematográfica indígena. Há número suficiente de pessoas agora, indígenas, por exemplo, que passaram por escolas de cinema e tiveram acesso aos recursos financeiros que são necessários, de modo que podem fazer, e estão fazendo, longas-metragens.

Acredito que mais uma vez vamos ver um aumento no interesse antropológico, nos produtos visuais culturais, não apenas em produtos visuais documentais sobre os povos indígenas que outras pessoas fazem, mas os seus próprios produtos culturais. Há também um forte movimento na antropologia para o estudo da arte contemporânea, como outra forma de expressão do ser social. Não é apenas uma adição efêmera à vida social por meio de práticas de arte contemporânea. Alguns artistas são capazes de explorar estas sociedades de uma forma perpendicular a uma abordagem sociológica rigorosa. No entanto, juntos eles podem combinar abordagens tanto mais ricas do que qualquer um deles separadamente. Desta forma, antropólogos trabalhando com artistas e antropólogos trabalhando com cineastas podem explorar a sociedade juntos.

---

<sup>7</sup> Ver: *Raw Histories: Photographs, Anthropology and Museums*. (Oxford: Berg. 2001)

<sup>8</sup> Banks faz referência mais notadamente a uma palestra ministrada por Sylvia Caiuby Novaes na Universidade de Oxford, em 2007.

**Resenha do livro Antropologia da dor<sup>1</sup>**Karine Assumpção<sup>2</sup>

O Livro “A antropologia da dor”, de David Le Breton<sup>3</sup>, traz uma rica explanação antropológica sobre os significados, rupturas e ambivalências que a dor e o sofrimento suscitam nos “homens” - colocados no plural não por acaso, uma vez que a característica mais enfatizada nessa obra é o caráter situacional/pessoal e cultural da dor, sendo esta utilizada e interpretada de formas diferentes por diferentes homens culturais. Com essa obra, o autor dá sequência a uma série de publicações (Le Breton 2003, 2010, 2011, para citar algumas obras já traduzidas) sobre o corpo e as sociedades ocidentais onde a antropologia aparece como contraponto às práticas e teorias cientificistas e biologizantes que cindem o corpo humano físico de seus aspectos sociais e psicológicos, além de diminuir a importância de tais elementos nas pesquisas e negligenciá-los em seus procedimentos terapêuticos.

Logo no início de seu trabalho, Le Breton constrói uma visão ampliada da dor, contra pressupostos errôneos, vulgares ou limitados, relacionados a esse fato. Assim, a dor seria um fato situacional, pois “A dor é íntima, certamente, mas é também impregnada de social, de cultural, de relacional, é fruto de uma educação. Ela não escapa ao vínculo social” (p.14). O aspecto situacional da dor estará presente por toda sua obra, seja através de descrições comparativas de pessoas de diferentes culturas em situações parecidas de dor/sofrimento, seja quando menciona pesquisas médicas sobre a dor, até o capítulo final, onde se enfatiza os usos sociais da dor. Ou seja, para ele, o social não está presente somente na *expressão* da dor, como também na *impressão* da mesma nos indivíduos, realizada muitas vezes de forma consciente e até mesmo desejada pelo sofredor, o que agrega também à sua obra o lado particular, pessoal, do fato “dor”.

Na obra nota-se uma ênfase em mostrar que, estando incluída na “ambivalência e complexidade da relação que une o homem ao mundo” (p.23), a dor é simbólica e significativa, e não puramente fisiológica. Vulgarmente interpretada como um “sinalizador de desordens corporais”, como um “instrumento de proteção”, a dor, grande motivadora para um sujeito decidir procurar ajuda, revela um número ínfimo de doenças e, quando

1 Resenha da obra de LE BRETON, David. **Antropologia da dor**. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013, 248p. Os trechos citados no trabalho sem referência, apenas com indicação da página, são da mesma obra.

2 Graduada e aluna do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Contato: [karine.assumpcao@gmail.com](mailto:karine.assumpcao@gmail.com)

3 Publicado no ano de 1995 e traduzido para o português em 2013. Tradução: Iraci D. Poleti.

acompanha enfermidades, engana, manifesta-se em locais distintos do foco real ou até mesmo é sentida quando as possibilidades de cura estão reduzidas.

No primeiro capítulo, “Experiências da dor”, o autor traça, em linhas gerais, as formas da dor, definição relevante devido à posterior análise que ele fará das reações suscitadas por cada uma delas. Sinteticamente, partindo das explicações do autor, podemos chegar a dois grandes grupos: as “dores agudas” e as “dores crônicas”. O primeiro engloba as dores transitórias, banais e aquelas que acompanham algum mal já identificado e remediável. Elas são uma espécie de “mau momento a enfrentar” que não chegam a abalar o sentimento de identidade do indivíduo (atrelado ao seu papel funcional na sociedade) e que, ao terem uma previsão de alívio, alimentam a resistência do doente, que diminui suas queixas.

Por outro lado, “a dor aumenta até o pavor quando está associada ao irremediável, quando ameaça se instalar” (p.31), ou seja, quando seu significado torna-se obscuro e seu aspecto simbólico não se concretiza. Essas seriam as dores pertencentes ao segundo grupo, as quais se tornam um “entrave a existência”. Elas têm intensidades diferentes, que vão desde uma barreira à plena satisfação da vida cotidiana até uma paralisia de quase todas as atividades. Incluo nesse grupo aquelas dores que acompanham doenças degenerativas e as que o autor chama de “dor total”, que marcam “o momento em que o indivíduo já não está ligado ao mundo, a não ser apenas pelo fulgor de sua dor” (p.34). Todas essas dores não possuem a perspectiva de solução próxima, gerando uma ansiedade comum a pessoas que não sabem o que têm, bem como um sentimento de solidão, onde se experimenta os limites da condição humana. Há ainda aqueles que o autor denomina “doentes funcionais”: pessoas que fazem fracassar o domínio dos médicos, os procedimentos de imagens médicas ou os exames, pois continuam sofrendo sem que os médicos descubram a causa. Esse sentimento não comprovado, “incomunicável”, como denomina o antropólogo em um subitem desse capítulo, pode duplicar o sofrimento do doente que não possui o reconhecimento de sua dor e ainda pode ter sua acuidade posta em dúvida.

É partindo desses casos não resolvidos pelas práticas médicas que Le Breton inicia seu segundo capítulo: “Aspectos antropológicos da dor”, relacionando com maestria os aspectos sociais, psicológicos e morais com os aspectos físicos que permeiam a dor. Aqui é salientado o fator simbólico da dor, uma vez que da mesma forma que o homem consegue forjar e/ou alimentar sua dor, o placebo consegue livrá-lo dela, “desde que sejam reunidas as condições favoráveis” (p.49). E quais seriam essas condições favoráveis? Partindo das relações que não são favoráveis, o autor observa, por um lado, a revolta do paciente

incompreendido frente à impotência do médico em decifrar o que lhe faz sofrer, e, por outro, as suspeitas dos médicos frente esses “doentes funcionais” que os irritam por não se mostrarem aliviados com os esforços investidos. Como em nossa sociedade existe um monopólio médico do diagnóstico, onde somente o médico está habilitado a justificar socialmente o sofrimento do outro, quando os exames atestam a boa saúde do paciente, o médico sentencia “ele não tem nada”, e:

Permanecendo no plano estrito de uma organicidade convencional, olhando os papéis originados pelo exame e não o rosto do homem doente, o médico, inconscientemente, cristaliza ainda mais sua doença. (...) A suspeita de perturbações psiquiátricas também aumenta o sofrimento desses doentes convencidos de serem vítimas de desprezo ou de injustiça. A dissociação entre medicina (ciência do corpo doente) e psiquiatria (ciência do resto?), esse dualismo, herdeiro da história médica, divide o homem num corpo ligado a um espírito. Fragmentado, o doente escapa da possibilidade de um reconhecimento de suas dores (...). Os serviços médicos ou sociais mandam-no de um para outro, incapazes de ajudá-lo. Essa incapacidade de ouvir exacerba um sofrimento que se tornou um desafio de identidade, sinal insistente de uma boa fé posta em dúvida (p.51-52).

Assim, ressalta-se: (1) a rede tecida pela dor, que comunica não só o estado físico ou moral do sujeito, mas também o estado de suas relações com os outros, estando sempre presa aos “fios emaranhados de uma história pessoal” (p.57); (2) o lado perverso de uma ciência médica inteiramente voltada para o corpo doente e seus processos, pautada no homem cindido entre corpo (carne) e alma (indivíduo), que desconsidera os saberes sobre o homem e sua relação com o mundo.

Em seguida, Le Breton parte para uma análise mais estrutural da dor e da cura para, a partir das dimensões simbólicas elencadas no início do capítulo, encontrar quais condições favorecem o queixoso, amenizando sua dor. Aproximando discussões sobre diferentes noções de pessoa e corpo (citando seus trabalhos anteriores) das discussões sobre diferentes artes de cura (Levi-Strauss, 1975), o autor nos faz compreender que só existe uma grande quantidade de sistemas terapêuticos porque existem múltiplas realidades do corpo. Tal multiplicidade existe porque cada sociedade humana constrói o sentido e a forma do universo em que se move (p.59) e, sendo assim, seus curadores são responsáveis por introduzir uma coerência à desordem. Ou seja, a forma e o sentido do corpo, quando abalados pela dor/doença, precisam de um caminho para se restabelecerem, de um significado, isso porque “o significado dado à dor não tem apenas valor de informação, mas também precede a ação e supõe que, identificada sua natureza, o meio de combatê-la é evidente” (p.68). Pesquisas quantitativas comprovam que pacientes que recebem mais informações e explicações dos procedimentos, queixam-se menos de dor.

No terceiro e quarto capítulo, o autor tratará de forma mais detalhada desses sentidos e significados que o homem constrói para a dor que sofre, sendo ressaltados os aspectos metafísicos e sociais, respectivamente. Assim, no terceiro capítulo, “Jó ou a busca de significado”, é trabalhada a dimensão moral da dor, pautada pela religiosidade ou não. Na perspectiva religiosa, o autor traz exemplos ocidentais e orientais de significações metafísicas para as provações enfrentadas pelo indivíduo. No caso cristão, o homem de fé aceita seu sofrimento baseado em duas causas: ou é uma provação enviada por Deus para que ele repense seus atos e se afaste de atitudes indignas, ou lhe é dada a oportunidade de partilhar com ele o sofrer (lembrando o pesar pelo qual passou Jesus Cristo na terra) – explicação que soluciona casos de homens direitos, como Jó, que caem em sofrimento. Nessa visão, o doente é inocentado. Já na espiritualidade oriental, a dor ganha aspectos de uma justiça transcendente, onde as mazelas de um ser nessa vida são resultados de seu comportamento em existências anteriores. Mas, ao mesmo tempo, a dor não é de todo punitiva, já que a ela é atribuído “o valor de purificação das más ações acumuladas” (p.104), e sua superação significa uma evolução da alma, ampliando sua consciência sobre si.

Porém, mesmo livre de uma perspectiva religiosa, o homem não está livre da dimensão moral da dor, estando seu aparecimento atrelado à ideia da doença merecida, profundamente introjetada nas consciências contemporâneas, o que diferenciaria os homens decentes dos indignos. Esse julgamento gera a revolta de quem não se vê no papel de culpado e merecedor de castigo, ou provoca a resignação de quem tem consciência de ter falhado em sua moral pessoal (p.106).

No extenso capítulo quatro, “A construção social da dor”, o autor traz uma riqueza de exemplos de semelhanças e diferenças entre “homens doentes”, e não mais de “tipos de dores”. Le Breton traça uma narrativa que vai de dados mais generalistas a dados mais subjetivistas, demonstrando sensibilidade ao apontar as generalidades culturais e sociais sem, contudo, perder a perspectiva íntima da dor, diretamente relacionada às trajetórias pessoais de cada indivíduo. Sendo assim, nos é apresentado primeiramente os dados educativos, referentes à introjeção da cultura na criança e no jovem, bem como as influências (ou não) que a relação com os pais geram nesse processo, e em seguida os efeitos desse aprendizado na percepção das sensações internas do homem: “A cultura interiorizada adere ao indivíduo, orienta as percepções sensoriais e dá, diante da dor, as categorias de pensamento que provocam o medo ou a indiferença” (p.119).

Esse sujeito cultural interpretará suas mazelas de uma forma que nem sempre corresponde ao saber científico-médico. Em uma consulta, o médico fica esperando uma descrição objetiva e caça, na interpretação que o paciente lhe narra, aquilo que lhe será útil

para descobrir e curar a doença, não se aproximando da cultura do cotidiano desse sujeito, como o faz os curandeiros populares, por exemplo, imersos na mesma trama cultural do paciente. Criticando estudos generalistas não sensíveis às diferenças de classe, idade e ao protagonismo dos sujeitos, Le Breton aprofunda nos aspectos de classe da manifestação da dor, observando que a classe trabalhadora – e, conseqüentemente, menos abastada – utiliza a aptidão (ou não) ao trabalho como padrão de medida de saúde, levando uma vida tão precária que o cuidado com o corpo é deixado de lado, tratando a doença como mero “cansaço”, até o momento que sua dor lhe impede de trabalhar. Já na classe média e, sobretudo, na privilegiada, há uma preocupação aguçada com o corpo e se segue cuidadosamente as recomendações médicas para o alcance de um bem-estar. Outro dado ressaltado pelo autor é que também os médicos, enfermeiras e demais profissionais da saúde são sujeitos culturais e, portanto, projetam seus valores e preconceitos sobre aquilo que vivem seus atendidos, provando o caráter relacional da medicina.

Logo, assim como não é proveitoso desconsiderar as origens culturais e sociais do doente, o antropólogo ressalta que

Não se pode, entretanto, creditar a dor e suas manifestações unicamente à cultura, esquecendo que esta só existe através dos homens que a vivem. A cultura não é uma espécie isolável em linhas gerais, não é uma, monolítica, impondo-se como uma estrutura maciça a atores condicionados (...). Cada homem se apropria dos dados de sua cultura ambiente e os reinterpreta segundo seu estilo pessoal. A relação íntima não coloca frente a gente uma cultura e uma lesão, mas mergulha numa situação dolorosa particular um homem cuja história é única, mesmo que o conhecimento de sua origem de classe, de seu pertencimento cultural, de sua religião dê indicações preciosas sobre suas reações (p.140).

No final do capítulo, o autor discute os aspectos contextuais (situacionais) que influenciam na manifestação da dor, pois dependendo das circunstâncias (ambiente, possibilidade ou não de cura) e dos interlocutores (enfermeira, mãe, cônjuge etc.), o doente vivenciará sua dor com intensidades distintas. Ou seja, “um mesmo indivíduo não tem uma relação constante com sua dor” (p.149), nem pessoas de uma mesma cultura, classe ou religião agem todas de forma igual. E, como no contexto da nossa sociedade é a medicina a referência absoluta, imaginamos a dor como consequência de alguma lesão orgânica que, quando descoberta, terá uma solução imediata. Sendo assim: “A relação terapêutica aparece, então, como uma 'ilusão partilhada', e o encontro entre a solicitação do paciente e a resposta do médico alimenta-se, sobretudo, da obstinação de ambos na ilusão: a medicina pode tudo” (Jallade apud Le Breton, 2013: p.151).

É esse contexto ocidental e contemporâneo que é abordado no capítulo cinco, “Modernidade e dor”. Como a medicina “pode tudo”, a questão da dor (e da saúde) foi inteiramente absorvida por ela, tornando-se apenas um obstáculo a ser neutralizado. Logo, em uma sociedade dominada pela analgesia:

A resistência à dor deixa de existir no momento que surge no ator o sentimento de que a dor pode desaparecer completamente com a simples ingestão de remédio. Percebida como inútil, como estéril, a dor é uma escória que o progresso tem obrigação de dissolver, um anacronismo cruel que deve desaparecer (...) a oferta de serviço cria uma demanda inesgotável que se mantém por si mesma e se amplia à medida que é satisfeita. A técnica médica interfere, assim, nas visões de mundo e as altera gradualmente. E convence o usuário da possibilidade de uma onipotência sobre si, onipotência da qual ela seria intermediário necessário (p.170).

Quando essa solução não vem, como no caso dos crônicos, seu problema se torna social, envolvendo pessoas ao seu redor, e pessoal, envolvendo sua identidade. O status de doente quando se prolonga começa a gerar mal-estar e todas as desconfiças já mencionadas. Essas dores persistentes impõem à medicina um novo paradigma: “a passagem de uma medicina do corpo a uma medicina centrada em toda a espessura identitária do homem” (p.172)<sup>4</sup>, e então se prevê que: “a panacéia contra a dor nunca será descoberta. Em vez disso, o futuro dos tratamentos da dor parece estar na utilização racional de tratamentos conjuntos múltiplos” (Melzack e Wall apud. Le Breton, 2013: 173).

O livro não possui uma conclusão consistente - ou talvez essa não fosse a intenção do autor. Novamente trazendo diferentes exemplos de significar a dor, o sexto e último capítulo, “Os usos sociais da dor”, dialoga muito com o quarto capítulo, mas dessa vez com o olhar mais focado no indivíduo e suas metamorfoses, proporcionadas pela experiência da dor.

As pessoas podem escolher sentir dor ou suportá-la sem demonstrar sofrimento, ou ainda demonstrá-lo de forma intencional. É o caso daqueles que desejam atestar sua determinação ou demonstrar a intensidade de sua fé (p.175), manifestando vontade e resistência para alcançarem o aperfeiçoamento moral ou a salvação, além de certa irritação se alguém vem resgatá-lo do martírio sacro. Há também pessoas que se apegam à dor como “estilo de vida”, expressando-a por querer, inconscientemente ou não, compaixão.

---

<sup>4</sup>No capítulo quatro, Le Breton faz uma nota crítica à “dor experimental”, se permitindo aconselhar os profissionais quanto à maneira certa de utilizar tais dados: “a dor experimental não conhece o medo, o sentimento de impotência. Se ela dá informações preciosas, é preciso abster-se de feticizá-las e, em vez disso, ouvir o paciente a sua cabeceira, em situação real de sofrimento, e reunir, por meio de conversas e observações, os traços particulares de suas respostas à doença, recorrer a testes comprovados, solicitar sua família ou seus amigos próximos, aqueles que partilham elementos culturais com ele” (p.162).



Estas cessam suas queixas somente quando estão doentes, ou seja, quando seu pesar é visível, retornando à elas pouco tempo após a cura da doença passageira.

A dor também pode ser infligida no outro para discipliná-lo, como aquela praticada contra os mais jovens, ou para se impor à alguém, como nas torturas e suplícios. No primeiro caso, a dor tem como tarefa “inscrever na memória a correção operada” (p.196) para o sujeito não esquecer mais o comportamento adequado, não sendo mais visto como inocente em uma situação semelhante. Já no segundo caso, se infringe a dor para “punir uma afronta, uma infração ou impor uma ordem (...) uma maneira de ter domínio sobre o outro na proporção de sua impotência para se defender” (p.199). Na tortura, a imposição da dor e da humilhação segue uma lógica de anulação da vítima, que não possui perspectiva de quando retomará o domínio sobre si, vivendo seu corpo como um tormento, o que lhe provoca a implosão do sentimento de identidade: “À dor inextinguível, diariamente reproduzida, acrescentam-se a angústia da expectativa, da incerteza, da humilhação, o horror de estar submetido a uma imaginação sádica sem controle externo, num lugar onde domina somente a vontade dos torturadores” (p.201). Como nesses casos o objetivo não é a morte do sujeito, mesmo após seu fim, ela fica incrustada na memória, sendo lenta ou, às vezes, impossível, “a volta do sentimento de segurança ontológica necessário à existência e à confiança em relação aos outros” (p.204).

Existem também experiências limítrofes que são consentidas pelo sofredor. No esporte, os atletas vivem a dor visando ganhos simbólicos, como uma boa classificação ou um novo recorde. Para além de um prestígio social, “quanto mais intenso é o sofrimento, mais garantida é a conquista de um significado íntimo, e mais completa a satisfação por ter sabido resistir à tentação do abandono” (p.209). Senhor de sua dor e da duração da mesma, ele emociona as multidões pela sua perseverança e caráter. De uma forma um pouco diferente, é digno de respeito e admiração aquele que supera, sem fraquejar, as dores iniciáticas. Em muitas sociedades, a passagem para um novo *status* social é acompanhada de muita dor, feita para marcar no físico do iniciado a “tinta da lei comum” (p.211). Mas como a própria expressão já sugere, todos passaram, passam ou passarão pelo mesmo ritual, o qual enuncia os valores fundamentais do grupo, dando a seus membros uma experiência ritual da dor para, a partir de então, não temerem nada.

Le Breton termina o livro colocando a dor como uma abertura para o mundo, pois “uma virtude paradoxal da dor consiste na lembrança do valor da existência e na lembrança da felicidade elementar de dispor de si sem obstáculos, sem nada que torne estranho a si e afaste dos outros” (p.219). Apoiando-se em uma associação entre dor e prazer feita por Sócrates, o antropólogo procura exemplificar quão inerente à vida é a dor, sendo esta uma

perturbação da quietude do sentimento de identidade que, quando passageira, traz, com o seu fim, um sentimento de renascimento, uma nova intensidade e vontade para viver, sendo uma renovação do sujeito. Quando instala-se, porém, ela não gera tal metamorfose, e pode inclusive roubar a identidade do sujeito, tornando-o somente dor-doente. Talvez o posfácio possa ser considerado uma conclusão tardia do estudo, estando ali presentes alguns exemplos de atitudes médicas que amenizam quadros de dor e sofrimento, como saber ouvir e reinventar a medicina, ajudando o doente a se manter ator de sua existência (p.229).

### Referências bibliográficas

LE BRETON, David. 2003. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. São Paulo: Papirus Editora.

\_\_\_\_\_. 2010. **A sociologia do corpo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

\_\_\_\_\_. 2011. **Antropologia do corpo e modernidade**. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

\_\_\_\_\_. 2013. **Antropologia da dor**. São Paulo: Fap-Unifesp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. A eficácia simbólica. In: **Antropologia estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.