

plural

revista de ciências sociais

USP

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM SOCIOLOGIA

v.17 n° 2 | ISSN 2176-8099 | segundo semestre de 2010

www.fflch.usp.br/ds/plural



Plural

Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. João Grandino Rodas

Vice-Reitor: Prof. Dr. Hélio Nogueira da Cruz

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Sandra Margarida Nitrini

Vice-Diretor: Prof. Dr. Modesto Florenzano

Departamento de Sociologia

Chefe: Prof. Dr. Antônio Flávio Pierucci

Coordenador do Programa de Pós-Graduação: Prof. Dr. Paulo Menezes

Vice-Coordenadora do Programa de Pós-Graduação: Profa. Dra. Maria Helena Oliva Augusto

Secretários do Programa de Pós-Graduação: Maria Ângela Ferraro de Souza e Vicente Sedrângulo Filho

Comissão Editorial - *Revista Plural*, v. 17, n. 2

Andreza Tonasso Galli, Catalina González Zambrano, Cleto Júnior Pinto de Abreu, Cristiana de Oliveira González, Danilo Sales do Nascimento França, Fábio Silva Tsunoda, Francisco Thiago Rocha Vasconcelos, Guilherme Seto Monteiro, Gustavo Takeshy Taniguti, Juliana de Oliveira Carlos, Leonardo Fontes, Lucas Amaral de Oliveira, Mariana Toledo Ferreira, Nicolau Dela Bandera Arco Netto, Pedro Felipe de Andrade Mancini, Rafael de Souza, Rogério Jerônimo Barbosa, Tiago Rangel Côrtes, Tulio Augusto Samuel Custódio e Wilson Emanuel Fernandes dos Santos

Conselho Editorial

Álvaro Augusto Comin, Amaury César Moraes, Ana Paula Cavalcanti Simioni, Cibele Saliba Rizek, Daisy Moreira Cunha, Edson Silva de Farias, Evelina Dagnino, Fernanda Peixoto, Fernando Albuquerque Mourão, Fernando Pinheiro, Heloísa André Pontes, Heloísa Helena Teixeira de Souza Martins, Iram Jácome Rodrigues, Jordão Horta Nunes, José Jeremias de Oliveira Filho, José Sérgio Fonseca de Carvalho, José Sérgio Leite Lopes, Júlio Assis Simões, Leonardo Avritzer, Leonardo Mello e Silva, Lília Katri Moritz Schwarcz, Marcelo Kunrath Silva, Marcelo Ridenti, Marcos César Alvarez, Maria Helena Oliva Augusto, Maria Neyara Araújo, Mario Antonio Eufrásio, Nadya Araújo Guimarães, Paulo Roberto Arruda de Menezes, Ricardo Musse, Ruy Braga, Samuel de Vasconcelos Titan Junior, Sergio Costa, Sylvia Gemignani Garcia e Vladimir Pinheiro Safatle

Equipe Técnica

Diagramação: Diagrama Editorial

Revisão de texto: Meiry Ane Agnese

Capa: Rafael Cerveglieri (www.flickr.com/rafael-nc)

Financiamento

Capes

Os conceitos e ideias emitidos nos textos publicados são de exclusiva responsabilidade dos autores, não implicando obrigatoriamente a concordância nem da Comissão Editorial nem do Conselho Editorial.

Endereço para correspondência:

Depto. de Sociologia - FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

e-mail: plural@usp.br

<http://www.fflch.usp.br/sociologia/plural>

Publicação eletrônica semestral

(2º semestre de 2010)

(Publicada em 2011)

Plural. Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, v. 17, n. 2 (2º semestre), 2010
ISSN: 0104-67211

1. Ciências Sociais 2. Sociologia



Editorial

Editorial	5
Comissão Editorial	

Apresentação	9
Vera Telles	

Artigos

“A Aids mudou de cara”: memória coletiva e novas oportunidades para o ativismo da Aids no Brasil	11
Caroline Landau	

Os movimentos indígenas bolivianos no século XXI: entre o Estado e a comunidade originária	45
Elizardo Scarpati Costa	

Thompson e as ciências sociais: possibilidades metodológicas para pensar os movimentos sociais contemporâneos	69
Cleber José Bosetti	

Karl Marx vis-à-vis Max Weber: perspectiva comparada das visões acerca do Estado	87
Felippe Ramos	

A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea	105
Alan Delazeri Mocellim	

Tradução

Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber	129
Michael Löwy	
Tradução de Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira	

Entrevista

Entrevista com Edward Telles	143
Realizada por Danilo França e Matheus Gato	

Resenha

Nas fronteiras embaralhadas da cidade: experiências de pesquisa entre a violência e os elos perdidos da política	159
Resenha de Francisco Thiago Rocha Vasconcelos	



A *Revista Plural*, em seus dezessete anos de existência, alcançou importância fundamental na publicação dos resultados de pesquisa produzidos principalmente pelos estudantes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP (PPGS), os quais se tornaram pesquisadores atuantes em outros centros de ensino ou na própria USP, tendo publicado seus primeiros escritos na Revista; atualmente, seus textos chegam a ser utilizados também na bibliografia de disciplinas de nosso Departamento.

Além disso, a *Plural* se tornou um rico espaço de experimentação profissional na atividade de editoração, marcada tanto pelo aprendizado do trabalho coletivo e voluntário como pela rotina de negociações e incertezas diante do pluralismo de ideias, da conciliação com atividades de estudo e pesquisa e das tarefas burocráticas.

Nesse processo, dois desafios foram constantes: 1) o equilíbrio entre o fluxo de estudantes voluntários e a continuidade da política editorial; e 2) o financiamento, que, apesar do prestígio angariado pela Revista e do apoio fundamental do PPGS, tende a esbarrar em problemas decorrentes das políticas de fomento à pesquisa para a universidade, tanto no estado como no país.

Tendo em vista tais problemas e diante do desafio de projetar e difundir a Revista, o trabalho das recentes comissões editoriais da *Plural* está sendo devidamente marcado por transições. Nesse sentido, duas providências inevitáveis foram tomadas.

Em primeiro lugar, a digitalização da Revista, esforço que visou, ao mesmo tempo, reduzir custos e ampliar o escopo de leitores, facilitando o acesso e tornando a Revista devidamente pública e irrestrita.

Em um trabalho intenso de mobilização para cumprir prazos e consolidar seus ideais, a Comissão, em tacada única, transpõe para o formato eletrônico as

quatorze edições impressas e lança a 15ª edição, digitalizada de sua idealização à concepção.

Sua referência é o ano de 2008, inesquecível para todos os que permaneceram na Revista, diante da possibilidade de desistência e abandono do projeto, e também saudoso, uma vez que ele gratamente encerra a primeira transição recente da Revista. Desde então, o trabalho muda de forma, busca aumentar a agilidade e consolidar a qualidade.

Em segundo lugar, inicia-se outra transição, aquela que hoje nos interdita de chamar nossa Revista de anuário, mas autoriza classificá-la como periódico, de acordo com os critérios de indexadores e agências de fomento universitário, especialmente no que compete ao mínimo de dois números por ano.

A edição 17.2, cuja referência é o segundo semestre de 2010, consagra o fim da segunda transição recente – iniciada em 2009 – e imediatamente reivindica a continuidade do referido modelo. Com diagramação adequada, a leitura dos textos em monitores de computador e afins está agora mais “calorosa”, visando suprir as necessidades dos leitores prontamente acostumados com a textura e o cheiro dos livros novos publicados em papel.

Com a digitalização, essa tarefa ganhou novo impulso, tendo em vista o número expressivo de artigos recebidos originários dos mais variados estados da federação. Nesse processo, tem sido fundamental a troca de conhecimentos com comitês editoriais de outras revistas de pós-graduandos, com a Secretaria do PPGS e seus docentes e outras universidades, em especial as mais jovens, que se consolidaram no último surto de crescimento das instituições públicas de ensino superior no Estado de São Paulo. Acreditando que a profissionalização do ofício acadêmico realizado por alunos de pós-graduação pode e deve ser vista com olhos generosos é que os editores responsáveis vêm se empenhando e persistindo neste trabalho.

Antes de tudo, este projeto teria pouca relevância, não fosse o empenho e a capacidade que os colaboradores tiveram para descrever seus resultados de pesquisa, assim como a confiança que depositaram nesta Revista.

Não obstante, esta edição conta com tradução inédita de “Le concept d’affinité élective chez Max Weber”, de Michael Löwy, artigo publicado originalmente nos *Archives de Sciences Sociales des Religions* (Paris, n. 127, p. 93-104, 2004). Aqui, o artigo segue com o título “Sobre o conceito de ‘afinidade eletiva’ em Max Weber”, cuja tradução foi realizada por dois membros de nossa Comissão Editorial e mestrandos em Sociologia, Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira.

Complementa o quadro de produções bibliográficas uma entrevista com Edward Telles, atualmente professor de Sociologia da Princeton University.

Esta edição inaugura, ademais, um novo projeto artístico de capas, em que interessados poderão submeter suas produções para ilustrar a Revista. Assim, agradecemos ao ilustrador Rafael Cerveglieri, que nos contemplou com um trabalho de altíssima qualidade, intitulado “Duas Lâmpadas”. Que o desempenho de Rafael seja a inspiração necessária para os artistas abrirem nossas próximas edições!

Ressalta-se, enfim, que os créditos por esta edição não são de exclusividade da Comissão Editorial. Muitos colaboraram e incentivaram para que os bastidores da Universidade se tornassem menos obscuros, oferecendo toda a segurança que um trabalho de qualidade necessita. Os funcionários do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP jamais negaram ajuda, diante de assuntos burocráticos que raras vezes chegam aos alunos. A Coordenação do PPGS também não hesitou e tocou adiante todos os projetos e as ideias que esta edição representa parcialmente.

Em especial, agradecemos aos professores Nadya Araújo Guimarães e Paulo Roberto Arruda de Menezes, os quais estiveram à frente do Programa e o acompanharam como coordenadores, desde a primeira transição até o início da segunda, respectivamente.

Comissão Editorial



Com este novo número, a *Revista Plural*, mais uma vez, entrega-nos uma agenda temática que reatualiza e renova os sentidos da reflexão sociológica em um diálogo cruzado entre a teoria, a pesquisa empírica e a prospecção de questões da atualidade.

Autores e temas da tradição sociológica são revisitados sob uma perspectiva que reativa a indagação que esteve em sua origem e, por essa via, interpela-nos por sua pertinência para a reflexão crítica de nosso próprio presente.

Assim, Felipe Ramos enfrenta a mais do que espinhosa noção de Estado em Marx e Weber, perseguindo as linhas de força de ambos os autores, em uma contraposição de perspectivas que, justamente nesse contraponto, relança a questão do espaço da política do mundo moderno e contemporâneo, as aporias que se alojam na tensão entre burocratização e conflito, legitimação e dominação, racionalização e emancipação.

Alan Mocellim, por sua vez, revisita a noção de comunidade, ou melhor, a binaridade sociedade-comunidade, fundante da tradição sociológica e que é reativada, com outros sentidos e em outras direções, no cenário contemporâneo. É sob essa perspectiva que, no diálogo cruzado entre autores clássicos e contemporâneos, com as indagações e inquietações de antes e de agora, perguntas lançadas lá e aqui em torno de um mundo que oferece o que pensar, esses termos tão importantes do repertório sociológico – indivíduo e sociedade, identidade e sociabilidade, norma e valores – reaparecem não como entidades conceituais congeladas, mas como questões e problemas carregados de historicidade e da força viva de uma indagação renovada sobre as complicações de um tempo presente.

Caroline Landau e Elizardo Costa se debruçam sobre o sempre atual tema dos movimentos sociais e, cada qual em sua própria seara, apoiando-se em achados de pesquisa empírica, longe de tão simplesmente seguir os cânones de uma agenda já consagrada da pesquisa social, mostram o quanto a ação coletiva pode e deve ser vista como marcador e senha para o deciframento de recomposições societárias em

curso e, mais ainda, do leque de possíveis que parecem se desenhar no horizonte dos conflitos e das tensões que atravessam a atualidade.

Caroline segue os fios cruzados das redes de ativistas em torno do HIV/Aids e, nessa empreitada, recupera a memória dos “anos heroicos” (anos 1980) do ativismo social, não para avalizar o diagnóstico prevalecente do esgotamento de um movimento, mas para chamar a atenção para a importância (e exigência) de se construírem outros parâmetros para identificar e conferir importância e envergadura a campos atualizados de ação e invenção política.

Elizardo lança seu foco para outro lugar. Em sua mira estão os movimentos indígenas bolivianos, e, nos meandros de um conflito que não vem de agora, o pesquisador descortina questões de fronteira que se referem não apenas ao tema já conhecido, quase canônico, da identidade étnica, mas a uma experimentação política própria de um país que ousou reconhecer a plurinacionalidade, configurando um campo de conflito em que se articulam a defesa de direitos consuetudinários e a muito moderna e atualíssima demanda por uma democracia não excludente.

Nesse trânsito entre a teoria e os imperativos de deciframento do presente, Cleber Bosetti propõe uma reflexão transdisciplinar, recuperando as questões propostas pelo historiador E. P. Thompson (e o campo polêmico no qual essas questões se inscrevem) e seu legado para as ciências sociais, convidando a uma reflexão sobre as possibilidades de se conferir estatuto teórico – e político – à ação dos sujeitos em campos determinados de experiência e seu lugar na produção do social, nos nexos que articulam história, cultura, classes e conflito social. É sob essa perspectiva que Cleber faz suas apostas, no sentido de um entendimento dos movimentos sociais como processo histórico, longe de definições fixas e categoriais que acolhem a diversidade e heterogeneidade própria dos tempos que correm, mas que são atravessados por linhas de força que também apontam ou podem apontar para futuros possíveis.

Postos lado a lado, em seu conjunto e no diálogo cruzado que esses textos permitem, temos os traços de um exercício sociológico que articula teoria e empiria, exigência de rigor analítico e um engajamento com o tempo presente que se volta aos desafios postos na experiência de sociedade. É nisso que a *Plural* parece reafirmar sua aposta em acolher uma produção intelectual, apoiada em pesquisas recentes ou em curso, de jovens pesquisadores que “alinham” sua escrita com os fios que fazem a história da Sociologia, porém jogando suas pontas em direções outras, movidas por questões que se abrem a novas interrogações.

São Paulo, agosto de 2011,
Vera Telles



“A AIDS MUDOU DE CARA”:

memória coletiva e novas oportunidades

para o ativismo da AIDS no Brasil

Caroline Landau*

Resumo Este artigo trata da análise da construção da memória coletiva do ativismo contra o HIV/AIDS no Brasil, desenvolvido a partir de entrevistas com quinze ativistas de São Paulo. Neste artigo, examina-se a percepção de um “enfraquecimento” da luta contra a AIDS desde os anos 1980/90, os chamados “anos heroicos”, quando se estabeleceu um ativismo poderoso e público que conseguiu angariar conquistas importantíssimas no tratamento de pessoas que vivem com HIV/AIDS. Mostra-se que o chamado atual “enfraquecimento” do movimento não considera a emergência de novos caminhos menos visíveis para enfrentar a AIDS, que já não requer o mesmo tipo de ativismo dos “anos heroicos”. Conclui-se que esses novos caminhos – o tratamento universal de pessoas que vivem com HIV/AIDS, a incorporação da prevenção do HIV/AIDS em sistemas de atendimento básico de saúde e o surgimento de novas redes de ativistas – nem sempre são considerados “ativismo”, justamente em razão da memória coletiva do ativismo contra a AIDS, que ainda enfatiza as glórias, os métodos e as conquistas dos “anos heroicos”.

Palavras-chave AIDS; memória coletiva; ativismo; novos caminhos de ativismo; São Paulo.

“A AIDS MUDOU DE CARA”: COLLECTIVE MEMORY OF AIDS ACTIVISM IN BRAZIL AND NEW OPPORTUNITIES FOR SIDA ACTIVISM

Abstract *This article examines the construction of the collective memory of SIDA activism in Brazil, through interviews conducted with fifteen activists in São Paulo. The article contextualizes a perceived “weakening” of the fight against SIDA since the 1980s/90s, known as the “heroic years”, a period that developed a powerful and*

* Graduada em História pela Brown University (EUA), bolsista do programa Fulbright, 2009-2010.

public activism that advanced successfully in the treatment of people living with HIV/SIDA. The article argues that the so-called “weakening” of the movement does not take into consideration new, less visible methods of activism that have arisen to fight SIDA, which no longer requires the same type of activism as that of the “heroic years”. The article concludes that these new methods – universal treatment of people living with HIV/SIDA, the incorporation of HIV/SIDA prevention in primary care, and the rise of new activist networks – are not always considered to be “activism” precisely because of the construction of the collective memory of the movement, which still emphasizes the conquests of the “heroic years”.

Keywords SIDA; collective memory; activism; new methods of activism; São Paulo.

ATIVISMO DA AIDS E MEMÓRIA COLETIVA: UMA INTRODUÇÃO

Um editorial publicado em 2008 pela ONG de São Paulo Pela VIDA (Pela Valorização, Integração e Dignidade do Doente de Aids) reconheceu que, apesar de muitos avanços no tratamento e na prevenção do HIV/Aids no Brasil, “há, por parte das ONGs e ativistas, uma sensação coletiva de exaustão, de que foi alcançado um certo limite” (SCHEFER; FULANETTI, 2008)¹. A realização do “certo limite” pode ser atribuída, em grande parte, à força tradicional do ativismo não governamental da Aids no Brasil (GALVÃO, 2000; PASSARELLI; TERTO JR., 2003)².

O país, há muito, já ganhou a luta pelo acesso irrestrito³ ao tratamento da Aids (terapia antirretroviral altamente eficaz, denominada HAART daqui para frente), desde a aprovação da Lei Sarney, em 13 de outubro de 1996.

A Lei Sarney determina que o sistema de saúde público do Brasil (Sistema Único de Saúde, denominado SUS daqui em diante) deve distribuir a HAART sem custo para todas as pessoas que necessitarem (SALAZÁR, 2006; PARKER; GALVÃO; BESSA, 1999, p. 192). Esse medicamento, pago pelos impostos federais, tem sido sustentado, em parte, pela produção massiva do Brasil de drogas genéricas de HAART, em um desafio jurídico às patentes das empresas farmacêuticas multinacionais.

1 Como as Organizações Não Governamentais da Aids geralmente recebem fundos extensivos do governo, é importante definir o termo “ONGs da Aids” aqui. A seguir, a descrição simplificada oferecida pela antropóloga médica e ativista da Aids Jane Galvão: “Uma entidade fundada para se dedicar exclusivamente à Aids” (GALVÃO, 2000, p. 43).

2 O Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV) causa a Síndrome da Deficiência Autoimune (Aids), que inclui um amplo espectro de enfermidades físicas que, ao final, são fatais. O termo “HIV-positivo” denota que alguém está carregando o vírus HIV, mas não desenvolveu totalmente a Aids.

3 Algumas barreiras que impedem o acesso absoluto da HAART podem incluir vergonha em procurar o tratamento, falta de acesso em áreas remotas do país e falta ocasional de medicamentos.

O Brasil, que, em 2009, manteve sua prevalência de HIV em apenas 0,6%, é geralmente considerado um país com uma história de sucesso na luta contra a Aids (NUNN et al., 2009a, p. 1.103). Porém esse sucesso não conta a história toda. Em 2009, o Ministério da Saúde brasileiro publicou um boletim epidemiológico que listava 11.523 mortes em 2009, decorrentes de complicações da Aids, uma média de trinta e uma mortes por dia. Trata-se de um número assustador, especialmente se considerado esse contexto de triunfo (BRASIL, 2009, p. 14).

Como o boletim revela, a Aids está longe de desaparecer do Brasil. Essa estatística indica não apenas o trabalho que há pela frente na prevenção e no tratamento da Aids, mas também a “sensação coletiva de exaustão” dos ativistas que, apesar de terem realizado um trabalho incansável durante anos, ainda encontram sérios desafios.

Nos últimos anos, surgiram preocupações no que concerne ao ativismo da Aids no Brasil, muitas das quais são difíceis de serem estabelecidas com fatos concretos: as novas políticas são fugazes; a meta do ativismo da Aids foca agora apenas a manutenção do que já foi alcançado; e existe uma escassez de novos ativistas extraordinários (BOER et al., 2009). Aqueles que reclamam de um “enfraquecimento” na luta contra a Aids no Brasil se valem de estatísticas para fundamentar seus receios.

No Brasil de hoje, existem menos marchas para defender os direitos e as necessidades das pessoas com Aids (identificadas, daqui para frente, como PCA); a infecção de HIV em menores de dezoito e maiores de cinquenta anos está aumentando (BRASIL, 2008, p. 16); o diagnóstico e o tratamento tardios do HIV/Aids continua contribuindo para a mortalidade, que poderia ser evitada; a falta intermitente de drogas ameaça as pessoas que confiam na HAART; um grande crescimento no número de ONGs da Aids – passando de apenas uma, em 1985, para as 695 registradas no Ministério da Saúde atualmente (DEPARTAMENTO DE DST E Aids, 2010) – levou a incidentes de brigas internas e à falta de colaboração (ENONG, 2005, pp. 62-66); as ONGs da Aids passam constantemente por crises, inclusive falta de fundos e de pessoal (SCHEFFER, 2010, em informação verbal).

Novos problemas estão também emergindo. Algumas vozes líderes, inclusive a do atual ministro da saúde, José Gomes Temporão, acreditam que o SUS deveria ser privatizado, o que poderia pôr em risco o acesso universal à HAART, cujo preço vem aumentando continuamente (DIÁRIO DO NORDESTE, 2007; VELOSO, 2009, em informação verbal). Casos de transmissão criminosa do HIV estão aumentando no sistema judiciário, os quais têm o potencial de ressuscitar o forte preconceito contra as PCA (BELOQUI; PEREIRA, 2009).

O senso de frustração e exaustão coletiva expressado pelo editorial do *Pela VIDA* ecoou em múltiplas formulações, entre outros ativistas. Essa retrospectiva atribulada é talvez melhor resumida pelo tom de um artigo publicado em 2005, por Jorge Beloqui, ativista de longa data e secretário da ONG-GIV, Grupo de Incentivo à Vida (São Paulo), em resposta à grave falta de tratamento naquele ano. Ele lamenta:

Que saudade de épocas de brilho das gestões municipais como a de Santos, que em janeiro de 1996 iniciou o fornecimento de terapia tríplice, ou a de Campinas, que seguiu em março desse mesmo ano! Que longe estamos de épocas de compromisso das gestões estaduais como a de 1995, quando o Programa de Aids do Estado de SP realizou uma compra de emergência de Ganciclovir devido à falta deste medicamento anunciada pelo governo federal, ou de novembro de 1996, quando decidi fornecer a terapia tríplice, em parte forçado pela quantidade de sentenças judiciais que o obrigavam a este fornecimento. Isto nos leva ao tema do ativismo e da organização de nosso movimento. Uma palavra sobre as representações junto aos governos: nunca participamos tanto de órgãos colegiados, sejam eles consultivos ou decisórios. E nunca antes tivemos uma crise de acesso à prevenção e aos ARVs como agora. É necessário refletir sobre a qualidade dessa participação: participamos das decisões realmente importantes? Qual é a qualidade desses órgãos? Qual é a qualidade de nossa participação? Será que participar do Estado é como perseguir o horizonte, procurando cada vez mais instâncias? Como ficará nossa organização autônoma, ainda muito fraca? (BELOQUI; PEREIRA, 2009, p. 21).

O saudosismo de Beloqui (2009) por uma época que passou de um ativismo mais útil e de uma participação melhor organizada sugere que o ativismo da Aids de hoje está enfraquecido, incapaz de confrontar novos obstáculos com o mesmo brio que possuía. Enquanto este artigo admite que o ativismo da Aids no Brasil viu grandes mudanças desde sua emergência nos anos 1980, essas mudanças não equivalem a um desgaste das maneiras que alguns de seus membros temem. De verdade, este artigo discute que a atitude de derrota expressada por alguns ativistas obscurece e obstrui as novas formas do ativismo da Aids que estão aparecendo.

Alguns ativistas proeminentes têm discutido teses similares, e muitos que foram entrevistados para a produção deste artigo concordam que as mudanças no ativismo não se traduzem necessariamente com um enfraquecimento coletivo (SCHEFFER, 2008). Alguns até desafiaram o termo “enfraquecimento”. Como disse, por exemplo, José Carlos Veloso, atual vice-presidente da primeira ONG de Aids

do Brasil, GAPA-São Paulo (Grupo de Apoio para a Prevenção da Aids): “Eu acho que não é esfriamento, enfraquecimento... É outra necessidade, outro cenário da Aids no país, político, econômico... As questões são mais, assim, digamos, individualizadas” (VELOSO, 2009, em informação verbal).

Mas, se é verdade que o ativismo da Aids não se enfraqueceu, então, quem é responsável por essa postura generalizada de derrota? Este artigo agrega múltiplas formas de ativismo que estão emergindo e fornece uma moldura – da memória coletiva – para melhor entender por que essas preocupações vieram à tona.

“Memória coletiva”, um termo criado pelo sociólogo francês do século XX, Maurice Halbwachs, explica fenômenos, como o ativismo da Aids, que testemunham “uma corrente de pensamento contínuo cuja continuidade não é nada artificial, pois retém do passado apenas o que ainda vive ou é capaz de viver na consciência de grupos mantendo a memória viva” (HALBWACHS, 1980, p. 80, em livre tradução). A memória coletiva é a construção de um movimento ou evento, com base na aglomeração de experiências de seus participantes individuais, que, juntos, fazem o todo coletivo (CRANE, 1997, p. 1.380).

Este artigo procura entender a memória coletiva do ativismo da Aids no Brasil, de seu começo aos dias atuais, indo à fonte da memória coletiva do ativismo da Aids no país: entrevistando atores individuais. Este artigo discute que os fundadores brasileiros do ativismo da Aids guardam uma memória coletiva do movimento como uma força heroica. Em parte, é essa memória coletiva do passado glorioso que obscurece o sucesso do ativismo mais novo, o qual é mais sutil em sua execução e parece não cumprir as realizações mais urgentes do passado.

Entre agosto de 2009 e março de 2010, conduziram-se entrevistas com quinze ativistas líderes civis na cidade de São Paulo, todos com conhecimento histórico profundo e/ou afinidades profissionais e pessoais com o movimento⁴. Esses quinze ativistas representam vozes fortes das ONGs de Aids mais influentes, nascentes do movimento jovem, dos meios de mídia, dos institutos de pesquisa e dos fornecedores médicos em São Paulo. Foram escolhidos ativistas da sociedade civil, em vez de representantes do governo, porque o primeiro ímpeto para o ativismo da Aids no Brasil começou na sociedade civil, e, como tal, a análise da questão sob a perspectiva da sociedade civil permite o exame mais longitudinal de sua memória coletiva.

4 O único entrevistado que não era da sociedade civil foi Renato Barboza, o qual trabalha para o Instituto de Saúde de São Paulo. Já que Barboza trabalhou por muitos anos na prevenção e no tratamento da Aids na sociedade civil, antes de juntar-se ao Instituto de Saúde, ele foi incluído entre os entrevistados.

A escolha de São Paulo como local para esta pesquisa tem várias razões. Primeiro, é a área metropolitana mais populosa do Brasil, com uma grande gama de iniciativas de ativismo da Aids. Segundo, seus ativistas são bem conectados com o movimento nacional da Aids e acompanham os trabalhos internos dos grupos da Aids nos governos estaduais e federais. Terceiro, São Paulo é a municipalidade com a história mais longa de luta contra a Aids no Brasil, em parte porque tem sido o lar do maior movimento gay no período imediatamente anterior à Aids, de 1979-1983, dessa maneira, recorrendo aos ativistas experientes do direito gay nas primeiras iniciativas do ativismo da Aids. Assim o antropólogo médico Richard Parker explica:

Que... uma resposta [contra a Aids] emergiu primeiro no Estado de São Paulo, muito antes que qualquer ação tenha sido tomada na esfera federal [ou em outros estados brasileiros], o que, com certeza, é devido a um número de fatores. Não apenas estavam os primeiros casos de Aids concentrados pesadamente em São Paulo, mas também era o principal centro de um movimento de liberação gay emergente no Brasil e, assim, uma das poucas áreas com um eleitorado capaz de aplicar pressão política para ação em relação à epidemia emergente. Talvez ainda mais importante, em razão de um único momento na história política brasileira, em plena época do que foi conhecido como abertura... São Paulo teve bastante sorte de ter um governo que era talvez único, querendo ouvir as pressões vindas da sociedade civil e responder-lhes (PARKER, 2003a, p. 147, em livre tradução).

O governo do Estado de São Paulo, de fato, foi tão sensível à sociedade civil que começou a tratar muitas PCA, pelo menos seis anos antes que o resto do Brasil (NUNN et al., 2009a, p. 25), sob a direção do Dr. Paulo Teixeira, que se tornaria o diretor do Programa Nacional de DST/Aids do Brasil de 2000 a 2003⁵. Diferentemente do resto do Brasil, em São Paulo o ativismo se fez público na sociedade civil, também porque recebeu a colaboração de projetos governamentais voltados para a Aids. Por essa razão, escolheu-se conduzir as entrevistas com os ativistas da Aids da sociedade civil em São Paulo, com a esperança de que eles produzissem uma imagem mais completa da memória coletiva do ativismo da Aids.

Como será discutido a seguir, as circunstâncias da epidemia da Aids no Brasil têm mudado drasticamente, em razão dos muitos avanços tanto com relação à

5 Agora denominado Departamento de DST, Aids e Hepatites Virais.

prevenção e ao tratamento do HIV/Aids quanto à mudança da demografia das PCA. O ativismo teve, assim, de se adaptar às novas circunstâncias.

Para estudar o ativismo de hoje, primeiramente examinou-se, de forma rápida, a história do ativismo da Aids no Brasil. Depois, explicou-se por que o ativismo da Aids precisava mudar e descreveram-se as características do novo ativismo da Aids. Por fim, concluiu-se que, apesar de o atual ativismo da Aids ser menos visível, e seus resultados serem mais discretos, ele é um tremendo sucesso em sua forma de atuação.

UMA BREVE HISTÓRIA DO ATIVISMO DA AIDS NO BRASIL

No Brasil, a Aids emergiu em meio a um complicado processo de redemocratização – denominado “abertura” – que foi desenhado para liberar o Brasil das garras de uma ditadura militar da direita repressora, que durou vinte e um anos (1964-1985) (GALVÃO, 2002, p. 9)⁶. O governo militar, ao ignorar sistematicamente os problemas sociais, criou uma larga fenda entre a sociedade civil e o governo. Não é, portanto, uma surpresa que, ainda em 1986, Jonathan Mann, o antigo chefe do programa global da Aids da Organização Mundial de Saúde, expressou-se sobre o que os brasileiros viviam: “No Brasil, como no resto da América Latina, o governo ainda acredita erroneamente que a Aids não é um grande problema” (RIDINGS, 1986, em livre tradução).

Em grande parte, a complacência inicial do Brasil na luta contra a Aids pode ser ligada às associações homofóbicas que se fazem da doença. Como em outras partes do Ocidente, as primeiras mortes relacionadas à Aids no Brasil ocorreram entre homens brancos gays, que viviam nas áreas urbanas, de classe média e alta, que provavelmente se contaminaram durante as férias em grandes cidades americanas que tinham populações gays consideráveis. Os homens gays foram rapidamente considerados um dos primeiros “grupos de risco” para contraírem e disseminarem o HIV. Ademais, desde o início, a Aids foi considerada uma doença gay, chamada pela mídia de “praga gay” ou “câncer gay”.

Em regra, a população heterossexual foi, erroneamente, considerada livre de risco. Além disso, o Brasil estava em busca de compreender a natureza biológica

6 Acredita-se que o primeiro caso de Aids no Brasil tenha acontecido em 1980. Mas 1983 é o ano que muitos estudiosos usam como referência cultural para a primeira aparição da Aids no país, uma vez que o seguinte fato marca o primeiro caso público da doença: o famoso desenhista de moda brasileiro Marcos “Markito” Vinicius Resende Gonçalves morreu de complicações decorrentes da Aids na cidade de Nova Iorque.

complexa do vírus HIV, ao mesmo tempo em que estava focado em conter outros problemas de saúde pública – má nutrição, esquistossomose e doença de Chagas – que os profissionais de saúde priorizavam em detrimento da Aids (JORNAL DO BRASIL, 1985a).

Sem uma resposta governamental decisiva no início, segmentos da sociedade civil se organizaram para exigir direitos de tratamento médico apropriado e justo para as PCA e garantir seus direitos civis.

O movimento da Aids que emergiu também contou com problemas. A repressão de vários movimentos sociais durante a ditadura militar também limitou a atuação dos grupos de direitos dos gays que estavam apenas começando a florescer quando a Aids emergiu. Apesar de os grupos de direitos dos gays terem alcançado papel importante no ativismo da Aids no Brasil, eventualmente, se eles tivessem prosperado até sua capacidade plena, durante os anos negros da ditadura, eles provavelmente teriam sido duplamente efetivos na luta contra a Aids no país:

Em países como Austrália, Grã-Bretanha e Estados Unidos, a preexistência de uma gama de instituições comerciais gays e organizações políticas para os direitos dos gays contribuiu para uma resposta rápida e comunitária para a epidemia [da Aids]. A falta geral de tais estruturas preexistentes no Brasil (e de outros países da América Latina)... significou que... uma resposta foi lenta para tomar forma e causar um impacto. Tanto no Brasil quanto nesses outros países, a mobilização das comunidades gays e de homens sexualmente ativos – homossexuais e bissexuais – dos maiores centros urbanos do país começou a aparecer quase que inteiramente como resultado de esforços dos grupos políticos gays e de organizações a serviço da Aids, conforme estes emergiam do final dos anos 1980 até o começo dos anos 1990 (PARKER, 2003b, p. 317, em livre tradução).

Ainda assim, a combinação complexa da Aids com a abertura política produziu alguns resultados surpreendentes. Primeiro, a simbiose inicial entre o programa da Aids do Estado de São Paulo e a sociedade civil pôde ser traçada em parte pela necessidade oportuna de exibir o sucesso da redemocratização: “Com o retorno ao regime civil... tornou-se fundamental para o Estado... enfatizar seu caráter democrático. Isso fez com que fossem abertos espaços de interlocução com a sociedade civil, como os conselhos ou as propostas de orçamento participativo” (FACCHINI, 2005, p. 52).

Depois, a própria Aids ressuscitou o movimento dos direitos dos gays. De repente, os homens gays, que eram marginalizados e discriminados por sua

sexualidade supostamente incorreta, acharam que a Aids exacerbava estigmas preexistentes. A Aids pôs as comunidades gays em evidência indesejável, mas, ao mesmo tempo, conferiu ao movimento pelos direitos dos gays um alvo preciso.

Os homens gays precisavam lutar contra um governo negligente que ignorava a morte de seus cidadãos. Assim, a disseminação rápida inicial da Aids pela população gay do Brasil “preencheu, em poucos meses, o papel delicado e importante que o movimento gay havia tentado por anos em vão; e isso mostrou à nação inteira que os homossexuais não viviam em outro país, mas em cada esquina do Brasil” (TREVISÁN, 1986, p. 67, em livre tradução).

Os grupos gays continuariam a florescer após o surgimento da Aids. Alguns grupos gays desenvolveram rápidas reações à Aids, como o caso do grupo Outra Coisa, de São Paulo, que distribuiu folhetos informativos sobre a prevenção do HIV/Aids já em 1983 (GALVÃO, 2002, p. 9)⁷. Entretanto, a Aids continuou a se espalhar pelo Brasil, e as fracas estruturas dos grupos gays não eram suficientes para combater a epidemia. Novas organizações apareceram para lidar especificamente com a Aids (PARKER, 1993, p. 25). Fora de São Paulo, a tensão vestigial dos anos da ditadura gerou uma desconfiança entre governo e sociedade civil (PEDROSA, 1998, p. 13). Logo, as ONGs envolvidas com a Aids entenderam que sua verba era muito limitada, e seu âmbito de atuação, muito estreito para evitar que a Aids se espalhasse por todo o país. Elas começaram, então, a pressionar o governo para que se posicionasse contra a Aids.

Entretanto, a tarefa de quase todas as ONGs da Aids se tornou o “controle social”, um termo que, no ativismo da Aids, designa o fato de o governo ser “responsável pela implantação de seus compromissos de política pública” (NUNN, 2009, p. 68, em livre tradução). A meta do ativismo da Aids “nunca foi simplesmente fornecer serviços de saúde, mas, preferencialmente, pressionar o Estado a fazer seu trabalho e supervisionar ou ‘controlar’ as atividades e políticas do Estado” (DARRAH, 2005, p. 20, em livre tradução).

Existem muitos exemplos de ativistas da Aids indo para as ruas, nos primeiros anos, para exercitar o controle social. Em 1988, ativistas no Rio de Janeiro penduraram uma faixa em que se lia: “Solidariedade à Aids”, na famosa estátua do Cristo Redentor.

Em 1989, eles formaram piquetes nos escritórios da empresa aérea brasileira Varig, protestando contra a discriminação dos trabalhadores HIV-positivos.

⁷ Deve ser notado, entretanto, que a distribuição de panfletos do Outra Coisa foi alvo de controvérsia mesmo entre os ativistas gays, pois alguns acreditavam que a Aids havia sido criada como uma forma de terrorismo contra a homossexualidade (SIMÕES, 2010, em correspondência pessoal).

Em 1991, eles colocaram uma “camisinha” gigante no obelisco, no centro do Rio de Janeiro, a fim de promover o sexo seguro (PARKER; TERTO JÚNIOR, 2001, p. 30). Em São Paulo, a boa supervisão governamental geralmente permitia que o ativismo da sociedade civil fosse mais sutil. Os ativistas, por sua vez, mantiveram campanhas na mídia, procurando elevar a conscientização sobre a Aids, tanto que, em uma propaganda de 1991, advertiam os usuários de drogas sobre os riscos de transmissão vertical (a transmissão que ocorre de mãe para filho) (FOLHA DA TARDE, 1992).

No final dos anos 1980, a pressão constante das ONGs da Aids contribuiu para transformar a resposta dada pelo Brasil à Aids. Em primeiro lugar, a forte união entre os órgãos governamentais e a sociedade civil se transformou em uma marca brasileira. Um exemplo dessa união foi a criação, em 1992, de um escritório especial dentro do Programa Nacional de DST/ Aids, exclusivamente voltado à colaboração com ONGs da Aids (GALVÃO, 2000, p. 126). Depois, em 1988, o Brasil promulgou uma nova Constituição Federal democrática, às vezes denominada “Constituição Cidadã”, que criou o SUS para fornecer serviços de saúde como um direito universal de todos dentro das fronteiras do Brasil, por meio de um sistema descentralizado e participativo. Depois, o então Presidente Fernando Henrique Cardoso assinou a Lei Sarney, em 1996, distribuindo a HAART gratuitamente pelo SUS (SALAZÁR, 2006, pp. 22-27).

Na sequência, em 2007, o Brasil oficialmente emitiu uma licença compulsória (quebrou uma patente) de uma empresa farmacêutica produtora de HAART, a fim de fabricar drogas genéricas mais baratas para serem distribuídas pelo SUS (GALVÃO, 2002, p. 23; BRAZIL, 2007).

Uma das principais razões que conferiu à sociedade civil capacidade de pressionar o governo para tomar passos decisivos foi a alta visibilidade do próprio ativismo. As PCA precisavam da atenção da mídia de massa para aumentar a solidariedade e disseminar informações. A necessidade de apoio público na luta contra a Aids era urgente; as PCA estavam morrendo em números surpreendentes, com pouca atenção médica ou mesmo pouco apoio financeiro e vivendo como “bombas-relógios” ambulantes entre seus compatriotas saudáveis (ISTOÉ, 1985b, p. 34).

O maior grupo a ser afetado primeiramente pelo HIV/Aids, os homens gays, já possuía experiência em organização de massa e podia contar com suas redes sociais para apoiá-lo. Além disso, o ativismo era necessariamente visível por causa das marcas corporais do HIV/Aids – perda rápida de peso, bochechas fundas e lesões de pele preto-arroxeadas decorrentes da doença oportunista do sarcoma de Kaposi –, fazendo com que as PCA não tivessem como se esconder. Se quisessem agir, teriam de mostrar seus rostos.

Um número de estudiosos sugeriu periodizações da epidemia da Aids no Brasil. A antropóloga e médica Jane Galvão ofereceu uma linha do tempo particularmente criteriosa (GALVÃO, 2002). De 1981 a 1982, a Aids foi descrita como um “mal de folhetim” – uma doença explodindo fora do Brasil, estrangeira, ameaçadora, desconhecida e letal.

Galvão data a primeira menção da Aids na mídia brasileira como 3 de agosto de 1981, que precedeu a explosão da Aids no Brasil (GALVÃO, 2002, p. 53). De 1983 a 1984, a Aids parou de ser um “mal de folhetim”, uma vez que chegou ao Brasil e se tornou um problema nacional, tendo em vista que havia o interesse de disseminar informações mais confiáveis sobre a transmissão do HIV.

Isso tudo é exemplificado nesse período pela criação do Programa de Aids de São Paulo, em 1983. De 1985 a 1989, edificaram-se os “anos heroicos” dos ativistas da Aids de sucesso, o que ocasionou, por exemplo, a criação do Programa Nacional de Aids e o término da comercialização de sangue contaminado. Isso foi seguido nos anos de 1990 a 1992, época de polarização e transição em razão das mudanças no cenário político. Os anos de 1993 a 1996 foram palco da implantação de um novo modelo de gerenciamento da epidemia, centrado em uma abordagem governamental. Como faz a maioria dos estudiosos na área, Galvão termina sua periodização em 1996, quando o Brasil começou a distribuir a HAART por meio do SUS.

O que merece atenção especial na análise de Galvão são os “anos heroicos” do ativismo da Aids, período que a autora define como sendo entre 1985 e 1989. É precisamente nesse período que as ações anti-Aids mais visíveis aconteceram, porém o ativismo continuou muito depois dos “anos heroicos”.

Considera-se que é exatamente em razão dessa imagem glorificada do ativismo e da idealização gerada a partir dele que alguns ativistas de hoje acreditam que o movimento tenha se enfraquecido. De fato, quando indagados sobre as mudanças mais significativas no movimento da Aids nas últimas décadas, os entrevistados listaram eventos que se enquadram, majoritariamente, dentro da rubrica dos “anos heroicos”, com a principal exceção de alguns avanços no tratamento após 1996.

Ao examinar suas respostas, cinco categorias abrangentes de avanço foram identificadas: 1. a redução da onda inicial de discriminação de PCA (tais como a recusa de tratar PCA, evitar qualquer contato corporal com elas e usar linguagem prejudicial associada com a Aids), graças à identificação do vírus HIV e de um influxo de novas informações sobre sua transmissão (LEVI, 2009, em informação verbal); 2. o controle dos bancos de sangue para prevenir contaminação por transfusões sanguíneas, especificamente a proibição da comercialização de sangue no Brasil, em 1988 (FERNANDES, 2009, em informação verbal; LEVI, 2009, em infor-

mação verbal; ANÔNIMO, 2009, em informação verbal; GALVÃO, 2002, p. 11); 3. os avanços no tratamento de PCA e a resultante diminuição na mortalidade, além da melhora da qualidade de vida, alcançados inicialmente com a introdução da primeira droga antirretroviral (AZT) em 1988, mas, mais tarde, graças ao advento da HAART, à criação do SUS e à entrada em vigor da Lei Sarney (VELOSO, 2009, em informação verbal; FERNANDES, 2009, em informação verbal; PAIVA, 2009, em informação verbal; CASANOVA, 2009, em informação verbal); 4. o reconhecimento de que os “grupos de risco”, tais como homossexuais e prostitutas, eram falsos, como evidenciado pela disseminação rápida do HIV/Aids pela “população em geral”, pois, em vez de se isolarem os “grupos de risco”, mudou-se o foco para os “comportamentos de risco”, tais como sexo sem proteção e compartilhamento de agulhas hipodérmicas (BARBOSA, 2009, em informação verbal; FERNANDES, 2009, em informação verbal; PINHEIRO, 2009, em informação verbal); 5. os avanços na prevenção primária, tais como campanhas em massa e distribuição, reidentificação e aumento da disponibilidade de camisinhas (FERNANDES, 2009, em informação verbal; BARBOZA, 2009, em informação verbal)⁸.

O fato de que alguns ativistas continuam a idealizar os “anos heroicos” quase duas décadas após seu término é problemático. Os “anos heroicos”, sem dúvida, trouxeram importantes mudanças quanto à visibilidade do ativismo da Aids, porém terminaram, e o ativismo continua vivo e importante.

O ATIVISMO DA AIDS MUDOU DE CARA

O ativismo da Aids não poderia reter a alta visibilidade de seus “anos heroicos” por muitas razões. Algumas delas são devidas às mudanças políticas ocorridas no Brasil na época, o que foge ao escopo deste artigo, que, por sua vez, delinea as razões administrativas, médicas e sociológicas que mudaram o ativismo. Como os entrevistados recitaram repetidamente, quase como um refrão, “a Aids mudou de cara”. A Aids no Brasil hoje, diferentemente de seu início, pode ser tratada como qualquer outra doença crônica com quedas íngremes na mortalidade, qualidade de vida melhorada para as PCA e redução nas manifestações físicas do HIV/Aids.

O HIV/Aids afeta pessoas de todos os grupos sociais, todas as raças, religiões, cores, municipalidades e de todos os credos. Se é verdade que a Aids “mudou de cara”, o ativismo da Aids também teve de mudar.

⁸ A prevenção primária se refere às estratégias de prevenção dirigidas ao público HIV-negativo, em oposição à prevenção secundária, que neste caso seria a prevenção do HIV para que ele não se transforme em Aids.

MUDANÇAS SOCIAIS E DEMOGRÁFICAS

Como regra geral, a participação em movimentos sociais atrofia com o tempo, porque é difícil manter seu vigor depois que passa o choque inicial causado pelo mal social ou, como resumido pelo cientista político Thomas R. Rochon (1988, p. 174, livre tradução): “O problema com todas as alianças de movimentos... é como manter o compromisso firme, uma vez que os sons persuasivos de uma marcha de milhares se tornou um eco distante”. Isso é especialmente verdadeiro na luta contra a Aids, tendo em vista que muitos líderes deixaram o movimento. Alguns morreram, outros mudaram para outras causas, alguns recuaram em razão do desgaste emocional e alguns simplesmente se aposentaram.

Como o ativismo da Aids produzia retornos cada vez menores com o decorrer do tempo, os ativistas se desencorajaram, e os ganhos são quase imperceptíveis. Quando associado, por exemplo, ao avanço radical da distribuição da HAART sem custo pelo Sus, em 1996, qualquer outro progresso pequeno, porém importante, empalidece por contraste.

A dispersão do HIV/Aids em segmentos da sociedade além das redes gays relativamente coesas e bem organizadas também implicou a dificuldade de mobilização⁹. Como a Aids passou a se espalhar para as populações mais pobres e fora dos centros das cidades, afetando cada vez mais mulheres e jovens, muitas PCA novas se viram sem recursos, tempo ou motivação para lutar (CASANOVA, 2009, em informação verbal)¹⁰. Essas mudanças demográficas, acompanhadas de mudanças radicais em comunicação – especialmente o crescimento da internet, em particular em sites de rede sociais –, tornaram a mobilização cara a cara mais rara e mais difícil. Mesmo em instâncias de mobilização cara a cara, o influxo constante de informação faz com que seja difícil manter a atenção dos produtores de notícias.

MUDANÇAS MÉDICAS

O desenvolvimento de novas drogas de tratamento do HIV/Aids prolonga a vida das PCA. Como os avanços no tratamento diminuíram o índice de mortalidade imediata e melhoraram a qualidade de vida das PCA, a urgência da mobilização

⁹ Dentro dos grupos gays, entretanto, tem havido um renascimento do ativismo da Aids, como evidenciado em conferências financiadas pelos governos estaduais e federais que unem as causas gays e as que são relacionadas à Aids (GREEN, 2010, em correspondência pessoal).

¹⁰ Apesar de que, além do escopo deste artigo, existem algumas pesquisas recentes questionando a veracidade das tendências de interiorização e pauperização. Por exemplo, a fonte principal dos dados epidemiológicos sobre HIV/Aids no Brasil, o *Boletim Epidemiológico*, não inclui renda.

do movimento diminuiu. As visíveis marcas físicas da doença nos corpos das PCA diminuíram. Como não mais são segregados pelas lesões corporais ostracizantes do sarcoma de Kaposi ou pela perda rápida de peso, muitas PCA viram que elas podiam adotar uma vida mais calma, sem oferecer seus rostos e histórias ao movimento. Existe um incentivo pequeno para se perder o anonimato por uma causa que continua a ser estigmatizada (BARBOSA, 2009, em informação verbal).

A diminuição da visibilidade do movimento é causada, em parte, por seus sucessos médicos iniciais. Por volta de 1996, por exemplo, a sociedade civil já havia alcançado muitas de suas metas iniciais: o Ministério da Saúde estabeleceu seu Programa Nacional de DST/AIDS em 1986; os órgãos governamentais brasileiros tinham se juntado às ONGs da AIDS para distribuir camisinhas gratuitamente; campanhas para prevenção censuravam a discriminação contra as PCA; e o governo realizou a distribuição de HAART para todos as PCA que necessitavam (GALVÃO, 2002, p. 11).

MUDANÇAS FINANCEIRAS/BUROCRÁTICAS

Áurea Abbade, presidente atual do Gapa-São Paulo, oferece outra explicação para a diminuição da militância do ativismo da AIDS. Muitas ONGs da AIDS são tão gratas ao governo por fornecer às PCA os recursos de que precisam para terem uma vida mais longa e saudável que elas têm medo de pressionar o governo por mais avanços, para que não percam o que já batalharam tanto para ganhar (ABBADE, 2010, em informação verbal).

Alguns dos recursos aos quais Abbade se refere vieram com os empréstimos do Banco Mundial:

Em 1993, o Banco Mundial aprovou um empréstimo de \$160 milhões para o Projeto de Controle da AIDS e doenças sexualmente transmissíveis do Brasil, conhecido como AIDS I. O empréstimo foi distribuído entre 1995 e 1998. O governo brasileiro adicionou a essa soma outros \$90 milhões, totalizando \$250 milhões para um projeto de quatro anos, o qual foi aprovado em novembro de 1993 (NUNN, et al., 2009a, p. 64, em livre tradução).

O AIDS I gerou o AIDS II, em 1998, outro empréstimo do Banco Mundial que sustentou programas da AIDS até 2002 (NUNN, et al., 2009a, p. 100). Como mencionado, uma das marcas do compromisso ativo da sociedade civil na luta contra a AIDS tem sido a importante parceria construída com os órgãos governa-

mentais. Trabalhando de acordo com o Programa Nacional de DST/AIDS, o pedido de empréstimo do Brasil ao Banco Mundial separou uma grande parte da verba para projetos de prevenção das ONGs, refletindo a situação privilegiada das ONGs da AIDS. Em um país que, em 1985, possuía apenas uma ONG da AIDS (Gapa-São Paulo), o Brasil conseguiu chegar a manter um total surpreendente de 795 ONGs da AIDS, no período do AIDS I e II, em sua folha de pagamento, graças ao influxo dos fundos do Banco Mundial (NUNN, et al., 2009, p. 176).

A incorporação bem-sucedida da sociedade civil na distribuição do empréstimo do Banco Mundial culmina, de certa maneira, em muitos anos de trabalho árduo dos ativistas. Entretanto, o outro lado dos empréstimos do Banco Mundial conta uma história mais sombria. De acordo com o Dr. Guido Carlos Levi, infectologista e antigo diretor técnico do Instituto de Infectologia do Hospital Emílio Ribas, o influxo rápido de dinheiro criou um clima de competição entre as ONGs da AIDS. Levi atesta que o influxo de fundos estimulou a fundação de organizações com objetivos oportunistas, apesar de ser difícil comprovar tal alegação:

Quando as ONGs começaram a se dedicar a este assunto [de tratamento e prevenção da AIDS], era realmente uma dedicação por idealismo, por ajudar as pessoas da mesma tribo, do mesmo grupo, etc. Depois, teve um aspecto econômico. Primeiro, o governo começou a patrocinar muito essas [ONGs]. Então, começou a ter disputas dentro das ONGs, pendendo o dinheiro do governo. Então, há algum tempo, nós chegamos a ter isso, dez anos atrás, tinha 250 ONGs dedicadas à AIDS, recebendo, em total, naquele tempo, teria sido um total de 520 bilhões de reais por ano em patrocínio do governo. Que a maioria não fazia nada... Não havia uma análise crítica de quem precisava, de quem não precisava desse dinheiro (LEVI, 2009, em informação verbal).

A Dra. Maria Eugênia Lemos Fernandes, infectologista e diretora executiva da Associação Saúde da Família, concorda que o movimento perdeu um pouco de seu ânimo inicial e o espírito colaborativo em razão da natureza individualista de pedir verba ao governo, mesmo que os projetos financiados pelo Ministério da Saúde permitissem que uma resposta mais cara fosse dada à AIDS e distribuíssem os recursos de forma mais democrática (FERNANDES, 2009, em informação verbal).

O influxo de fundos, apesar de ser inegavelmente e criticamente importante para a sobrevivência e o sucesso dos programas da AIDS no Brasil, adulterou a força da sociedade civil, ao fomentar a competição onde antes existia a colaboração e

ao estabelecer padrões ainda mais altos, já que os ativistas deveriam ser mais técnicos e detalhistas.

Renato Barboza, pesquisador científico do Instituto de Saúde, reforça a profissionalização crescente no campo do ativismo da Aids, discutindo que existe uma barreira para a entrada de uma nova onda de ativistas. De acordo com Barboza (2009, em informação verbal):

Mas como nós temos uma realidade em que este terceiro setor entra no Brasil como mercado de trabalho também, você tem uma profissionalização dessas ONGs. Essa profissionalização acabou enfraquecendo o que era na essência uma militância. Eu acho que aquela ideia central de *advocacy*, de ativismo mais como causa e menos como projeto... isso foi enfraquecido, porque nós temos que incorporar a linguagem, incorporar as ferramentas de trabalho. Tiveram que... fazer curso de especialização em gestão do terceiro setor, capacitação de recursos, elaboração de projetos... e lógico que você tem ONGs com diferentes perfis. ONGs com perfil mais técnico, de militância, de cuidado, casas de apoio, ajuda mútua. São diferentes perfis, mas todo o mundo concorre no mesmo patamar nesses editais. E, lógico, aquelas que são mais preparadas dentro dessa linguagem acabam se saindo melhor, com desempenho melhor. Não que sua militância seja melhor que a outra.

A profissionalização crescente do ativismo da Aids pode ser também atribuída à maior complexidade da prevenção e do tratamento da doença, já que os pesquisadores encontraram novos caminhos e sugestões para o tratamento do vírus. Além disso, como os ativistas brasileiros estão envolvidos no debate internacional sobre o acesso universal à HAART, espera-se que muitos deles falem outras línguas e acompanhem a pesquisa de outros países. Como o conceito e o vocabulário se tornam cada vez mais técnicos e interligados para se adaptarem à internacionalização do mercado, torna-se mais caro, difícil e demorado treinar novos ativistas (BARBOZA, 2009, em informação verbal).

Quando a verba que entrava cessa, o resultado é negativo. O Banco Mundial, que agora classifica o Brasil como um país de classe média alta, desenvolveu uma nova política de empréstimo, que “é mais integrada entre setores, afastando-se de apoio que seja de setor único” (FURTADO, 2004, p. 2, em livre tradução). Em outras palavras, o Banco Mundial não designa mais fundos para projetos especificamente direcionados ao HIV/Aids no Brasil. Da mesma maneira, o Fundo Global de Luta Contra Aids, Tuberculose e Malária rejeitou, nos últimos dois ciclos de fundos, as

propostas brasileiras para fortalecer as respostas da sociedade civil à epidemia (Not, 2010).

A diminuição dos investimentos estrangeiros empurrou a criação de alguns fundos dentro do próprio governo brasileiro, para compensar essa lacuna. Mário Scheffer, atual presidente do Pela VIDA-São Paulo, acredita que os fundos governamentais enfraqueceram os produtores de pauta da sociedade civil. Scheffer constrói uma periodização alternativa do ativismo da Aids que caminha paralelamente ao criado por Galvão. O primeiro período que ele delinea vai dos anos 1980 até 1994, um período de “ativismo de emergência”, no qual existia pouco ou nenhum tratamento adequado disponível para PCA brasileiras.

Os anos de 1994 até 2005 foram de “ativismo de conquistas”, nos quais os ativistas puderam contar com avanços tangíveis, especialmente no que se refere ao tratamento. Scheffer chama esse período de 2005 até o presente de “ativismo do governo”.

O “ativismo governamental” de Scheffer reconhece que o auxílio dado pelo governo ao ativismo da Aids dominou tanto a trajetória das respostas à Aids como tornou quase nula a autonomia da sociedade civil. Muitos antigos ativistas do setor sem fins lucrativos passaram a ocupar cargos no governo. Os fundos governamentais ditam quais projetos devem ser executados pelas ONGs, e as “ONGs [são] cada vez mais absorvidas e afogadas em uma pauta que não é delas” (SCHEFFER, 2010, em informação verbal).

Em outras palavras, Scheffer acredita que a simbiose pela qual os ativistas lutaram nos “anos heroicos” passou dos limites, deixando o movimento deficiente de um caráter próprio.

REPENSANDO O ATIVISMO DA AIDS NO BRASIL

Os “anos heroicos” do ativismo da Aids terminaram por uma razão: quando o choque inicial das mortes relacionadas à Aids, à negligência e à desinformação diminuiu, aquela geração de ativismo agressivo que havia corrido paralelamente também diminuiu. Contudo, se as metas do ativismo são corrigir o que está errado e exigir justiça, então, os métodos para alcançar tais metas são potencialmente ilimitados (PARKER, 1994, p. 97).

Renato Barboza (2009, em informação verbal) define o ativismo da Aids efetivo na sociedade civil como

aquele que está em consonância com os problemas e aquele que enxerga e consegue jogar luz, vocalizar questões importantes e tem estratégias de pressão do

poder público e também apresenta respostas... é um processo que precisa ter várias frentes, categorias, gradientes para poder ter sucesso.

Algumas das “frentes, categoria e gradientes” que Barboza menciona atraíram historicamente menos atenção que outras, mas estão crescendo em sua relevância.

Ao analisar as quinze entrevistas, foram propostas três categorias amplas de novos ou rejuvenescidos ramos do ativismo da Aids no Brasil: 1. reconhecer necessidades e oportunidades para o tratamento como prevenção; 2. engajar a prevenção primária em atendimento básico; e 3. alcançar novas populações de ativistas. Algumas dessas ações enumeradas são específicas do cenário brasileiro, enquanto outras são adaptações de respostas globais.

Os ativistas concordam que os meios para alcançar resultados dependem parcialmente das mesmas estratégias de sempre, como as de mobilização cara a cara e visibilidade, os quais precisam ser fortalecidos por todos os meios.

Ainda existem outros métodos de ativismos que continuam fortes, tais como processos jurídicos, divulgação de informação e encontros com membros do governo. Assim, não se pretende que a apresentação desses novos ramos do ativismo seja lida como uma lista de desafios ao movimento da Aids, mas, ao contrário, como os passos de novas maneiras de retardar a disseminação do HIV/Aids e deixar claro para o público os meios de disseminação.

RECONHECENDO A NECESSIDADE E AS OPORTUNIDADES PARA O TRATAMENTO COMO PREVENÇÃO

Os avanços mais ousados no movimento brasileiro da Aids giraram principalmente em torno das questões de tratamento, geralmente à custa do foco na prevenção (PINHEIRO, 2009, em informação verbal; Paiva, 2009, em informação verbal; Barboza, 2009, em informação verbal). O tratamento, porém, é também uma forma de prevenção, de acordo com a Dra. Vera Paiva, professora de psicologia e pesquisadora do Núcleo de Estudos para Prevenção da Aids.

Paiva atesta que: “quando você trabalha com uma pessoa com HIV/Aids e garante que ela não transmita, que ela esteja bem aconselhada, você está fazendo prevenção” (PAIVA, 2009, em informação verbal).

Essa abordagem, que une o tratamento efetivo para PCA com a educação sexual, tornou-se o ponto central da luta contra a Aids como uma solução para ambos: o tratamento e a prevenção. Além disso, um estudo suíço publicado em 2008 afirma que, quando as PCA estão sob tratamento apropriado por pelo menos seis meses,

monitorado por um médico, não possuem nenhuma outra doença sexualmente transmitida e contam com uma quantidade indetectável do HIV no fluido corporal (“carga viral”), eles não transmitem o HIV (BERNARD, 2008). Esse estudo oferece uma surpreendente forma para retardar a disseminação do HIV/AIDS: seguir as orientações de um tratamento adequado (BERNARD, 2008).

Apesar de o Brasil estar bem à frente da maioria dos países no alcance do acesso universal à HAART, existem algumas outras formas para o “tratamento como prevenção” que o Brasil ainda deve empregar de modo sistemático. Incluem: profilaxia, que é o tratamento médico contra o desenvolvimento da doença; a pós-profilaxia HAART, destinada às pessoas que foram expostas ao HIV, como em situações como estupro e acidentes ocupacionais; a pré-profilaxia HAART, ainda em estágios experimentais, destinada para aqueles que antecipam a exposição ao HIV, tais como os casais soro-discordantes (casais em que um parceiro é HIV-positivo, e o outro, HIV-negativo) ou profissionais da saúde.

Os ativistas veem a redução da carga viral e a profilaxia como possíveis novas vias de “tratamento como prevenção”. Assegurar que o SUS possua os recursos necessários para gerenciar os pedidos de profilaxia poderia reduzir as infecções por HIV a longo prazo, o que diminuiria o custo total do tratamento do HIV/AIDS e fortaleceria a prevenção da transmissão vertical (de mãe para filho). A luta pela profilaxia é complexa, em decorrência da quantidade de pesquisa limitada. Avanços súbitos em pesquisa não são prováveis, tendo em vista as dificuldades de se conduzirem testes controlados de algo tão precário como a profilaxia de pré-exposição.

Vozes estão se levantando para exigir a exploração desses métodos de prevenção alternativos, porque os antigos – isto é, o uso da camisinha – claramente não estão mostrando resultados adequados. Em uma população que é, em grande parte, bem informada sobre a importância de se fazer sexo com camisinha, mas ainda continua a não usá-la, fica claro que algo está errado¹¹.

Os ativistas oferecem explicações para isso. Rodrigo Pinheiro, atual presidente do Fórum das ONGs de Aids de São Paulo, atesta que “o acesso do preservativo é muito burocrático. Em algumas ONGs você tem que preencher documento. Com preservativo, a pessoa tem que pegar preservativo e ir embora!” (PINHEIRO, 2009, em informação verbal). José Carlos Veloso vê o problema sob o enfoque comportamental:

11 De acordo com a Pesquisa de Conhecimentos, Atitudes e Práticas na População Brasileira (PCAp), publicada em 2008 pelo Ministério da Saúde, mais de 95% da população brasileira sabe que usar camisinha é a melhor maneira de prevenir o HIV/AIDS (DEPARTAMENTO DE DST E AIDS, 2008).

Ninguém gosta de usar preservativo... Você vê certa parcela que não usa preservativo. Pode ser por conta de estar de saco cheio, as pessoas não têm desejo... [que é] mais forte que a obrigação. E essa própria coisa de ser proibido... A sexualidade é infinita, complicada. Desde a coisa do desejo, tesão, cada um tem o seu. As pessoas vão... viajam com isso. Então, as pessoas querem sentir prazer correndo risco. Quando você salta de paraquedas, o que é que você faz? Sentir prazer correndo risco. A gente não entende que trepar sem preservativo é prazer correndo risco? É! Então, eu acho que hoje a gente tem que entender isso de forma um pouco diferente... Olha, camisinha é o único meio seguro de prevenir HIV/Aids, mas as pessoas querem correr o risco tendo prazer. A gente tem que ter essa discussão com clareza e profundidade, entendendo que ter informação é prazer (VELOSO, 2009, em informação verbal).

A exortação do uso da camisinha parece estar caindo em ouvidos saturados. Após décadas exaltando as virtudes do sexo com camisinha, a mensagem não é mais comovente ou efetiva para certas populações, especialmente aquelas mais informadas, tais como os homens gays. Paiva, que está particularmente preocupada com o aumento da incidência de HIV/Aids nos jovens, culpa a mudança de atitude com o uso da camisinha:

[Esta] geração... é uma geração que não viu, não cresceu, não foi socializada com a camisinha como sendo uma emancipação. Foi socializada como sendo uma opressão da sexualidade de vocês. Obrigação. Na minha geração e nas gerações mais velhas, a camisinha era... uma oportunidade de continuar fazendo sexo, mesmo na presença do vírus HIV. Era emancipador. Se não, teria que praticar abstinência, monogamia e parar de transar. A liberdade sexual poderia continuar desde que você use camisinha. Era um conceito absolutamente emancipador. Agora não. Agora... vocês não viveram o período do medo gigantesco da Aids. Eu acho que o fato de a camisinha ser percebida como necessidade obrigatória, sanitária, é ruim e acho que vai atrapalhar um pouquinho a memória de como é emancipador usar a camisinha (PAIVA, 2009, em informação verbal).

Existe, obviamente, outro fator que contribui para o uso relaxado ou descuidado da camisinha, que é o próprio sucesso da HAART. Apesar da dificuldade de se medir a prevalência desse fenômeno, Marina de Almeida Barbosa, a antiga coordenadora de projetos do Pela VIDA-São Paulo, acredita que o aumento de oportunidades de tratamento se traduz em menor preocupação com a prevenção

(BARBOSA, 2009, em informação verbal). Ela acredita que isso é especialmente verdadeiro entre os jovens, que tendem a rejeitar a camisinha em relacionamentos quando eles confiam em seus parceiros, não importa o quão precária seja essa confiança.

O tratamento efetivo, que, de modo geral, extinguiu as marcas corporais que o HIV/AIDS antes produzia e que prolongou as vidas das PCA, teve duas consequências indesejáveis: primeiro, a falsa presunção de que pessoas com aparência saudável são HIV-negativas¹²; segundo, o conhecimento de que existe tratamento efetivo para HIV/AIDS (apesar de repleto de efeitos colaterais) tem, em alguns casos, impedido a prevenção. Nas palavras de Barbosa, uma atitude comum entre algumas populações é que “agora tudo bem se eu me infectar [com HIV], porque posso me tratar” (BARBOSA, 2009, em informação verbal).

As possibilidades de inovação para remediar o uso irregular da camisinha são limitadas. Uma opção é explorar as metodologias da “redução de risco”, que é um aspecto recém-ressuscitado do ativismo, que emprega métodos para diminuir o risco de contrair o HIV quando o principal meio de prevenção (uso da camisinha) não é utilizado. Algumas das formas de redução de risco mais discutidas são: a circuncisão masculina para homens que fazem sexo vaginal e a troca de agulhas para diminuir o risco de transmissão do HIV por agulhas hipodérmicas já usadas. Alguns ativistas continuam insistindo na investigação de outros possíveis ângulos.

Um ativista da Aids proeminente em São Paulo imagina uma maneira de reduzir o risco:

Então, quero falar às vezes: por exemplo, se quiser ejacular ou quer que ejacule por dentro de você, então, no ânus vai ter mais risco do que na vagina e na vagina vai ter mais risco que na boca. Então, se quiser dentro, melhor na boca! Agora tem risco, tudo bem, mas é menor que os outros. Agora pode ejacular em cima de você ou fora, tudo bem se não tiver ferido. Mas aí esse tipo de coisa... foi meio deixado para o lado (ANÔNIMO, 2009, em informação verbal).

Se um público já bem informado insiste em praticar sexo contra os conselhos dos defensores do sexo seguro, então, o argumento para reduzir o risco do “sexo inseguro” é válido¹³.

12 A exceção está entre os grupos que têm grande número de pessoas tratadas, especificamente os homens gays. *Serosorting* – identificar parceiros com base em sua sorologia – é praticado agora por aqueles que conhecem as marcas físicas dos efeitos colaterais, tais como a lipodistrofia, que a HAART pode causar.

13 Apesar de alguns estudos estarem disponíveis questionando a efetividade dessas práticas, existem algumas provas de que isso poderia ser uma rica via de pesquisa (PARSONS et al., 2005).

ENGAJANDO A PREVENÇÃO PRIMÁRIA NO ATENDIMENTO BÁSICO

Os ativistas concordam que a Aids não retém mais a atenção do público. Campanhas massivas, que poderiam alcançar grande público, vão para o ar duas ou três vezes por ano. Semelhante à afirmação de Paiva de que as mensagens que exaltam o uso da camisinha perderam sua força, é provável que o mesmo tenha acontecido com as campanhas em massa anti-Aids. De acordo com Rodrigo Pinheiro, “quando [a Aids] é falada, a gente tem percebido a questão da banalização da Aids, especialmente na população mais jovem” (PINHEIRO, 2009, em informação verbal).

Se as rotas tradicionais de prevenção por meio de campanhas massivas não são mais utilizadas ou efetivas, então, claramente chegou o tempo de se repensar algo básico como a prevenção primária. A Dra. Maria Eugênia Lemos Fernandes, bem como Renato Barboza, oferece o que acredita ser a melhor solução: incorporar a prevenção primária no atendimento básico. A razão fundamental é que discussões pessoais, cara a cara, entre médicos de família e seus pacientes espalharão a informação de maneira mais impactante do que ouvir um comercial passando na televisão.

No Estado de São Paulo, o SUS tem adotado tal programa sob a coordenação do Estado de DST/Aids, desde 2000 (BARBOZA, 2009, em informação verbal). De acordo com Barboza (2009, em informação verbal):

A rede básica é a estratégica para você fazer um diagnóstico precoce, acompanhar e não tratar a pessoa na rede básica, mas encaminhá-la para rede especializada... E nós temos sistemas híbridos também de organização dessas equipes... no estado. Esse é um grande desafio de DST/Aids, mas o caminho é esse, a diretriz é essa.... É o *locus*.

O maior obstáculo da prevenção em atendimento básico é óbvio: o paciente típico provavelmente sentir-se-á desconfortável conversando sobre prevenção de DST/HIV/Aids com um médico que ele vê com pouca frequência. É por essa razão que Barboza alude aos “sistemas híbridos” da organização do atendimento básico. Um sistema híbrido operando em São Paulo é a Associação Saúde da Família (daqui para frente denominada ASF). A ASF é uma ONG que possui um programa que oferece, de porta em porta, atendimento básico, em parceria com o Departamento de Saúde do estado e várias organizações filantrópicas internacionais. A ASF treina uma rede de equipes itinerantes de profissionais da saúde que vivem em comuni-

dades nas quais eles trabalham. Como esses profissionais da saúde são também vizinhos de seus pacientes, eles estabelecem um relacionamento de confiança que produz resultados de longo prazo na prevenção da transmissão do HIV, prevenindo, naqueles que já são HIV-positivos, o desenvolvimento do HIV para a Aids.

A ASF foi fundada em 1994, em parceria com o Ministério da Saúde, para fornecer cuidados de saúde primária para comunidades de baixa renda no Nordeste do Brasil. Após a ocorrência da diminuição de 50% na mortalidade infantil em regiões nas quais a ASF trabalhava, ela se expandiu para outras regiões do Brasil.

Os agentes de saúde comunitária da ASF atendem 96 milhões de brasileiros, em 5.125 municipalidades, de um possível total de 5.560 (FERNANDES et al., 2004, p. 44). A ASF trabalha com diversas iniciativas, inclusive a prevenção de DST/HIV/Aids. Em 2000-2001, o primeiro ano da implantação do projeto de prevenção de DST/HIV/Aids da ASF nas periferias da cidade de São Paulo, 70.000 mulheres e 20.000 adolescentes foram educados sobre a prevenção de HIV/Aids em consultas de atendimento básico de porta em porta. Quarenta mil camisinhas foram distribuídas.

A Dra. Fernandes acredita que a ASF é a "grande estratégia de cobertura dessas populações no Brasil" (FERNANDES, 2009, em informação verbal). Ela argumenta que não é só a incorporação da prevenção do HIV/Aids e do tratamento no atendimento básico de custos efetivos, mas sim que isso levaria à implantação das lições aprendidas no tratamento e na prevenção da Aids ao gerenciamento de outras doenças. Sua maior crítica ao Programa Nacional de DST/Aids é que seu sucesso não teve impacto em outros programas de saúde pública:

[O Programa Nacional de DST/Aids] é bem vertical. O que significa isso? As lições aprendidas no manejo da epidemia de Aids, nos avanços, a organização logística da distribuição dos medicamentos, o manejo da formação das ONGs, por exemplo, não repercutem em outros agravos da saúde pública, nem no Brasil nem em outros países. Por exemplo, tuberculose, malária, Chagas. Nós não temos essa transferência da tecnologia do programa (FERNANDES, 2009, em informação verbal).

A crítica da Dra. Fernandes sobre o Programa Nacional reflete não apenas a necessidade de melhorar outros programas de saúde pública, mas também um risco que o próprio Programa Nacional tem de isolamento. Por causa do enfraquecimento de seu sistema imunológico, as PCA têm alto risco de contraírem doenças

oportunistas. Uma das infecções oportunistas mais comuns e sérias do HIV/AIDS é a tuberculose, a causa líder de morte de PCA no mundo (TB, 2008).

O Dr. Guido Carlos Levi, que lamenta a escassez de drogas para tratar a tuberculose, acredita que existe uma falta de atenção dada a outros problemas de saúde pública sérios, provavelmente por “não ter hoje em dia ONGs fortes para defender pessoas com [doenças como] artrite reumatoide e tuberculose”, como existem para as PCA (LEVI, 2009, em informação verbal)¹⁴.

Se o ativismo da AIDS procura cuidar das necessidades de saúde a longo prazo das PCA, então, a incorporação de pessoal, os métodos de prevenção e o acesso ao tratamento em outros programas de cuidados de saúde são tão importantes quanto a incorporação de estratégias de prevenção de atendimento básico de saúde em programas da AIDS.

ALCANÇANDO AS NOVAS POPULAÇÕES DE ATIVISTAS

De todo o jeito, é difícil mobilizar uma nova geração de ativistas hoje. Desde que as ONGs de AIDS começaram a receber fundos significativos de fora, muitas pessoas se recusam a trabalhar sem renumeração. Algumas pessoas suspeitam que a AIDS exija menos atenção que outras causas que são vistas como mais imediatas e urgentes, tais como o aquecimento global ou a proteção ao consumidor (SCHEFFER, 2010, em informação verbal). Muitos ativistas se preocupam que a velha geração de ativistas dos “anos heroicos” deixem, em grande parte, o movimento, criando um vácuo de conhecimento. Paiva acredita que o treinamento de uma nova geração de ativistas, especialmente jovens, é importante para a longevidade e o sucesso do movimento, não apenas por causa do aumento da incidência do HIV/AIDS entre os jovens, mas também porque os jovens “sabem melhor que eu como mobilizar, nos termos de hoje, na luta contra a AIDS” (PAIVA, 2009, em informação verbal).

Aumentar o alcance do ativismo a uma nova geração é crucial não apenas para assegurar sua existência contínua, bem como para incorporar novas conquistas na memória coletiva do movimento. Nas palavras de um ativista, “tem que fazer isso também para que as pessoas sintam que fazem parte de uma história”, mesmo

¹⁴ É possível que a falta de ONGs da tuberculose seja decorrente, em parte, da sobreposição de número de sócios com as ONGs da AIDS. De acordo com o Fundo Global de Luta Contra AIDS, Tuberculose (TB) e Malária, “é 50 vezes mais provável que as pessoas que são HIV-positivas e infectadas com TB desenvolvam a doença ativa da TB em sua vida do que as pessoas que são HIV-negativas e infectadas com TB”, por causa do enfraquecimento do sistema imunológico das PCA (em livre tradução).

quando o envolvimento delas vier mais tarde (ANÔNIMO, 2009, em informação verbal).

Algumas organizações, tais como o Grupo de Incentivo à Vida (GIV), conduzem seminários de treinamento para novos líderes. Outros grupos oferecem educação vocacional interna para seu pessoal. Vários ativistas levantaram a necessidade de alcançar as novas populações de ativistas.

Esse item explora três exemplos de redes que foram estabelecidas recentemente para informar e incorporar previamente PCA difíceis de alcançar: a Agência Aids, a Cidadãs PositHIVas e a Rede Nacional de Adolescentes e Jovens Vivendo com HIV/Aids.

A AGÊNCIA AIDS

Em maio de 2003, a jornalista Roseli Tardelli fundou a Agência Aids, com a meta de combater a ignorância sobre o HIV/Aids, por meio da disseminação de informações acessíveis. A Agência Aids (www.agenciaAids.com.br) é uma instituição de esclarecimento *on-line* da Aids que publica artigos sobre HIV/Aids de todo o Brasil, em um *website* centralizado e gratuito. Trabalhando em parceria com as ONGs da Aids, fóruns, jornalistas, ativistas e órgãos do governo, a Agência Aids serve como um canal central para acessar informação atualizada e precisa sobre HIV/Aids no Brasil. Com mais de dois milhões de visitas mensais, Tardelli acredita que a Agência Aids, ao facilitar a comunicação apropriada, tem um papel importante na prevenção do HIV/Aids (TARDELLI, 2010, em correspondência pessoal). Agora, trabalhando como editora executiva, Tardelli expandiu a Agência Aids para Moçambique e espera melhorar a interface do *website* no próximo ano.

A internet facilitou o acesso à informação rápida e fácil, transformando os *websites* sobre o HIV/Aids em fontes de vasta comunicação sobre a pandemia da Aids. Os dois milhões de visitantes da Agência Aids sublinham a importância e necessidade de informação de fácil acesso sobre a HIV/Aids, principalmente para as PCA que querem procurar conselhos sem colocar em risco seu anonimato ou tendo que deixar suas casas e seus escritórios. Um clique em um botão pode agora transferir a informação em segundos.

Enquanto a internet contribuiu sem dúvida para o declínio da mobilização cara a cara, agora que as notícias são espalhadas facilmente, sem a necessidade de um encontro frente a frente, ela passou a oferecer também novas oportunidades para redes sociais. A Agência Aids aproveita o aumento de redes sociais *on-line*, como

Facebook, Twitter, Orkut e MySpace, como ferramentas para agregar pessoas interessadas no assunto HIV/AIDS, muitas das quais não se encontrariam pessoalmente.

Ao postar um artigo listado pela Agência Aids em grupos de amigos *on-line* ou ao acompanhar e espalhar as rajadas de notícias da Agência, os leitores leigos podem se tornar transmissores de informações importantes em um instante.

CIDADÃS POSITIVAS

Em 2002, um grupo de mulheres que havia participado de uma conferência de mulheres latino-americanas dois anos antes decidiu formar uma rede brasileira de mulheres vivendo com HIV/AIDS. Com as metas de fornecer apoio mútuo, discutir os direitos das mulheres e administrar oficinas de prevenção de HIV/AIDS, nasceu a rede Cidadãs PositIVas. A Cidadãs PositIVas tem hoje aproximadamente dois mil membros originários de todas as regiões do Brasil que se encontram biennialmente para discutir seu progresso e os desafios, além de compartilhar histórias pessoais. Apesar de ser organizada de maneira flexível e relativamente nova, a Cidadãs PositIVas é a única rede nacional de seu tipo que assumiu a responsabilidade de discutir o assunto complexo das mulheres vivendo com HIV/AIDS.

O HIV/AIDS, inicialmente considerado uma doença de homens gays, agora afeta todo o mundo e cada vez mais as mulheres. O *Boletim Epidemiológico* de 2007 do Ministério da Saúde, por exemplo, mostra que a proporção homem-mulher de PCA cresceu de 15:1, em 1986, para 15:10, em 2007 (BRASIL, 2007, p. 12). Além de uma série de razões biológicas para a alta suscetibilidade das mulheres de contrair o HIV, muitas delas carregam fardos culturais¹⁵.

Muitas mulheres são acusadas de serem promíscuas ao admitirem que são HIV-positivas, e muitas mulheres heterossexuais que suspeitam que seus parceiros sejam HIV-positivos encontram resistência para eles admitirem isso. As mulheres que querem usar camisinha durante o sexo algumas vezes sofrem agressões, tanto físicas quanto emocionais, dos parceiros. O medo de possíveis retaliações por exigirem seus direitos sexuais faz com que muitas mulheres concordem com o sexo sem proteção; essas mulheres podem correr o risco de transmitir de modo vertical o HIV para seus filhos, durante a gravidez.

Por causa disso, as mulheres têm necessidades particulares, mas Silvia Almeida, representante interina da Cidadãs PositIVas de São Paulo, explica que

15 Essas vulnerabilidades biológicas incluem, por exemplo, a alta concentração (ou carga viral) no esperma e a finura e o rasgo do forro do canal vaginal.

essa é uma tarefa difícil: “Mulheres... têm muitos perfis e muitos outros desafios, além de Aids. Geralmente têm a casa, os filhos, marido, o trabalho.... Depois, se sobrar um pouquinho, elas se doam” (ALMEIDA, 2010, em informação verbal).

Como a Agência Aids, a Cidadãs PositHIVas reconhece o valor da internet para facilitar a comunicação, quando eventos cara a cara são inconvenientes. Assim, conduz reuniões por *e-mails*, e o grupo mantém um *blog* que permite às mulheres a troca de histórias – sejam elas sobre o HIV/Aids ou sobre a vida cotidiana, além de ter criado parcerias com outras redes, tanto no Brasil quanto no exterior.

Almeida (2010, em informação verbal) concorda que no grupo não há apoio financeiro para realizar grandes projetos, mas diz:

[A rede] não produz ativistas, mas ela resgata seres humanos. Mulheres conseguem se identificar como pessoas. A gente consegue trabalhar a autoestima dessa mulher... a gente consegue resgatar, tirar essa mulher da posição de vítima para a posição de ser ativa e cidadã mesmo. Isso é o que tem de mais importante da Cidadãs PositHIVas. Não importa se você faz uma ou dez reuniões. O que importa é que, naquelas reuniões, as mulheres conseguem ser senhoras de seus destinos.

Com uma clara visão do que as mulheres deveriam ser capazes de alcançar, a Cidadãs PositHIVas está criando uma base para uma maior participação feminina na luta contra o HIV/Aids.

REDE NACIONAL DE ADOLESCENTES E JOVENS VIVENDO COM HIV/AIDS

Em 2008, um grupo de jovens vivendo com o HIV/Aids fundou a Rede Nacional de Adolescentes e Jovens Vivendo com HIV/Aids, daqui em diante denominada “RNAJVHA”, após participarem de um curso sobre o ativismo no GIV. Em julho de 2009, em sua quarta conferência anual, a RNAJVHA publicou uma constituição que audaciosamente esboça os seguintes princípios:

Assumimos o compromisso de romper com os processos de tutelamento que regem movimentos, e, principalmente, nós, adolescentes jovens, queremos ter Autonomia para que nossas escolhas sejam respeitadas e referendadas, queremos Respeito, queremos Trabalho, queremos Saúde, queremos Seguridade Social e, principalmente, o reconhecimento de que somos PESSOAS, sujeitos de nossa própria história (REDE, 2009, ênfases do original).

A RNAJVHA é uma ONG que recebe apoio da UnAids, da Unicef, do Ministério da Saúde brasileiro e de várias outras ONGs da Aids espalhadas pelo país. A RNAJVHA é ligada à sua própria revista, chamada *Escuta Soh!*, com a missão expressa de disseminar informações e quebrar o estigma e a discriminação (Revista *Escutah Soh!*, 2007/2008, p. 3).

Micaela Cyrino, a representante do RNAJVHA na região Sudeste do Brasil, explica que as metas da RNAJVHA são múltiplas. Elas incluem, por exemplo, a discussão dos efeitos colaterais da HAART e como lidar com a realidade de ter de deixar as casas de apoio (asilos para PCA que precisam de alojamento), quando eles completam dezoito anos (CYRINO, 2010, em informação verbal). Cyrino acredita que a emergência da RNAJVHA nessa conjuntura em particular é decorrente do aumento da demanda:

Há duas décadas esses adolescentes e jovens eram crianças, então... sempre a gente teve todo o mundo falando por nós. Lutando por nós, sempre. E aí eu tenho 21 anos agora, e a maioria dos adolescentes e jovens que nasceram com HIV/Aids também, 20 ou mais, aí surgiu isso mesmo, da necessidade de a gente falar, “a gente está aqui, a gente sabe falar, sabe o que a gente quer” (CYRINO, 2010, em informação verbal).

A RNAJVHA, que é a única rede desse tipo no Brasil e também inclui muitos membros que não contraíram o HIV verticalmente, procura trabalhar junto com outras ONGs da Aids para focar nos problemas que continuam a emergir sobre o tratamento e a prevenção do HIV/Aids. A mobilização da RNAJVHA é essencial para manter a força da luta contra a Aids no Brasil e talvez para inspirar maior participação de uma nova geração de ativistas que estarão prontos para assumir a responsabilidade de liderança no futuro.

Apesar de a RNAJVHA estar começando, Cyrino acredita em seu impacto em potencial. Ela explica:

Até falam para a gente: “Onde estão os ativistas agora?”. Mas a gente está aqui, só que agora a gente não precisa sair gritando para pedir medicamentos, porque já fizeram isso. A gente precisa de outras coisas, e essas outras coisas não são muito visíveis... Não parece que está havendo uma luta, mas está havendo (CYRINO, 2010, em informação verbal).

A diminuição da visibilidade do movimento está intimamente ligada à preferência do grupo para a mobilização *on-line*, por meio de conferências de *chat* e correspondência por *e-mail*, talvez a inauguração de uma nova onda de ativismo.

CONCLUSÃO

Por todo o Brasil, um novo, porém mais quieto tipo de ativismo está criando raízes na luta contra o HIV/AIDS. Ocorreu a emergência de novos métodos de contenção do HIV/AIDS que ampliam o tráfego de informações sobre a epidemia, os quais vão desde a mobilização juvenil até a incorporação da prevenção primária em programas de atendimento básico.

Para os ativistas preocupados com um “enfraquecimento” dos vibrantes “anos heroicos” na luta contra a Aids, existe uma abundância de evidências que indicam não ter sido a luta em si a ser enfraquecida, mas as atitudes de algumas pessoas diante de uma nova realidade da Aids e do ativismo dela. Novos métodos de mobilização, muitos dos quais são discutidos e difundidos pela internet, não são tão facilmente quantificados quanto as manifestações cara a cara, mas a mobilização existe e promete resultar em novos benefícios para as PCA, que hoje apresentam exigências e necessidades diferentes das dos anos 1980 e 1990.

Como a Aids “mudou de cara”, é imperativo pensar sobre o ativismo não apenas como batalhas já lutadas e vencidas, mas como aquelas sendo empreendidas atualmente. Apoiar o ativismo de hoje provavelmente iniciará uma cadeia de reações positivas que fomentará, por sua vez, um rejuvenescimento futuro da luta contra a Aids. Por outro lado, aqueles que denigrem a situação do ativismo da Aids hoje não apenas desacreditam no trabalho dos ativistas, como correm o risco de desencorajar a mobilização futura. Quanto tempo, por exemplo, a RNAJVHA continuará a responder à questão: “onde estão os ativistas agora?” antes de perder o ânimo? Desistir do ativismo de hoje é se conformar com trinta e uma mortes por dia, em média, como consequência da Aids.

A memória coletiva do ativismo da Aids no Brasil se fundamenta tanto em um histórico de altos e baixos que torna difícil reconhecer as novas formas emergentes de ativismo alinhadas às necessidades presentes. Este artigo argumenta, ao apresentar ideias de prevenção e tratamento emergentes e movimentos, que essa sensação de derrota não se justifica.

Historicamente, parte do sucesso da sociedade civil brasileira em frear a disseminação do HIV/AIDS foi o engajamento dos militantes e a educação da população sobre a transmissão e o fornecimento de HAART. Apesar da inexistência

de cura para o HIV/Aids, o Brasil pôde educar sua população sobre como ocorre a transmissão do HIV e fornecer acesso gratuito à HAART. Tendo sido atingidas essas metas, identificar novas metas e novos métodos é extremamente valioso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBADE, Áurea. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 12 jan. 2010.
- ALMEIDA, Sílvia. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 22 mar. 2010.
- ANÔNIMO. *Entrevista*. Gravação Digital. São Paulo, 23 out. 2009.
- BARBOSA, Marina Morena de Almeida. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 29 set. 2009.
- BARBOZA, Renato. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 16 dez. 2009.
- BELOQUI, Jorge. Ativismo contra o retrocesso. In: FÓRUM DAS ONG/AIDS DO ESTADO DE SÃO PAULO, 13. jul./ago./set./out. 2005. *Aids & Ativismo*, 2005.
- _____. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 23 out. 2009.
- BELOQUI, Jorge A.; PEREIRA, Cláudio. A criminalização da transmissão do HIV. *Cadernos Pela VIDA*, São Paulo, v. 18, n. 47, p. 21, May 2009.
- BERNARD, Edwin J. Swiss experts say individuals with undetectable viral load and no STI cannot transmit HIV during sex. *AidsMAP*, 30 jan. 2008. Disponível em: <<http://www.Aidsmap.com/en/news/4E9D555B-18FB-4D56-B912-2C28AFCCD36B.asp>>. Acesso em: 11 jan. 2010.
- BOER, Alexandre et al. História da carta dos direitos fundamentais da pessoa vivendo com HIV/Aids. Prevenção, tratamento e direitos humanos: desafios presentes e futuros. In: Lectures. Seminário. *Declaração dos Direitos Fundamentais da Pessoa Portadora do Vírus da Aids*. Porto Alegre, 24-26 setembro 2009.
- BRAZIL to break merck aids drug patent, government wants lower price on antiretroviral medication. *The Associated Press*, 4 May 2007.
- BRASIL. Ministério Da Saúde. *Boletim Epidemiológico Aids/DST*. Brasília: Ministério da Saúde/Secretaria da Vigilância em Saúde/Programa Nacional de DST e Aids, 2007.
- _____. *Boletim Epidemiológico Aids/DST*. Brasília: Ministério da Saúde/Secretaria da Vigilância em Saúde/Programa Nacional de DST e Aids, 2008.
- _____. *Boletim Epidemiológico Aids/DST*. Brasília: Ministério da Saúde/Secretaria da Vigilância em Saúde/Programa Nacional de DST e Aids, 2009.
- CASANOVA, João. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 14 out. 2009.
- CRANE, Susan A. Writing the individual back into collective memory, 1372-1385. *The American Historical Review*, Washington, D.C., v. 102, n. 5, p. 1372-1385, Dec. 1997.
- CYRINO, Micaela. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 14 jan. 2010.

- DARRAH, Jennifer. *Brazil's response to Aids: embedded state, hybrid institutional spaces, and social movement autonomy*. 2005. Master's thesis in sociology— Brown University, Providence, R.I., 2005.
- DEPARTAMENTO DE DST E AIDS. Pesquisa PCAP. 2008. Disponível em: <<http://www.Aids.gov.br/data/Pages/LUMISE77B47C8ITEMIDE56B57FF739940039DB3112DF74DE47FPTBRIE.htm>>. Acesso em: 12 Jan. 2010.
- _____. *Índice de organizações da sociedade civil*. Disponível em: <<http://www.Aids.gov.br/main.asp?View={F482FC25-32D7-44D0-BAD7-568C99F2CEF7}&Team=¶ms=UF=%3B&UIPartUID={56BE7C20-BoD9-4807-96CE-9FA77EE2C452}>>>. Acesso em: 10 mar. 2010.
- DIÁRIO DO NORDESTE. Ministro de Saúde defende privatização do SUS. 11 jun. 2007. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/noticia.asp?codigo=181529&modulo=963>>. Acesso em: 14 jan. 2010.
- ENONG. *Encontro Nacional de ONG/Aids: construção de sonhos e lutas*. Curitiba: Editora Domo, 2005.
- FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FERNANDES, Maria Eugênia Lemos. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 7 out. 2009.
- FERNANDES, Maria Eugênia Lemos et al. (Ed.). *Aids: Prevention door to door*. São Paulo: Family Health Association, 2004.
- FOLHA DA TARDE. Bebê em cartaz anti-Aids gera polêmica. 24 jan. 1992.
- FURTADO, Angela. The World Bank and Brazil: a new country assistance strategy. *En Breve*, n. 46, Abril 2004.
- GALVÃO, Jane. *Aids no Brasil: a agenda de uma construção de uma epidemia*. Rio de Janeiro: ABIA Editora 34, 2000.
- _____. *1980-2001: uma cronologia da epidemia de HIV/Aids no Brasil e no mundo*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids, 2002.
- GREEN, James N. *Personal correspondence*. Providence, RI, 22 abr. 2010.
- HALBWACHS, Maurice. Historical memory and collective memory. In: DITTER JR., Francis J.; DITTER, Vida Yazdi. *The collective memory*. New York: Harper & Row, 1980.
- Istoé. *Aids: segunda onda de pânico*. 13 mar. 1985b.
- JORNAL DO BRASIL. *Aids: o que se deve saber*. 10 out. 1985a.
- LEVI, Guido Carlos. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 1 out. 2009.
- NOT APPROVED PROPOSALS. The global fund to fight Aids, tuberculosis and malaria. Disponível em: <<http://www.theglobalfund.org/en/fundingdecisions/notapproved/#9>>. Acesso em: 25 mar. 2010.

- NUNN, Amy Stewart et al. AIDS treatment in Brazil: impacts and challenges. *Health Affairs*, Bethesda, MD, v. 28, n. 4, pp. 1.103-1.113, 2009a.
- . *The politics and history of AIDS treatment in Brazil*. New York: Springer, 2009.
- PAIVA, Vera. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 14 dez. 2009b.
- PARKER, Richard. AIDS in Brazil. pp. 7-31. In: Daniel, Herbert; Parker, Richard (Ed.). *Sexuality, politics, and AIDS in Brazil: in another world?* Washington, DC: Falmer Press: 1993.
- . *A construção da solidariedade: AIDS, sexualidade e política no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume, 1994.
- . Building the foundations for the response to HIV/AIDS in Brazil: the development of HIV/AIDS policy, 1982-1996. *Divulgação em Saúde para Debate*, Rio de Janeiro, n. 27, pp. 143-183, Ago. 2003a.
- . Changing sexualities: masculinity and male homosexuality in Brazil. In: GUTMANN, Matthew C. (Ed.). *Changing men and masculinities in Latin America*. Durham: Duke University Press, 2003b.
- PARKER, R.; GALVAO, J.; BESSA, M. S. (Ed.). *Saúde, desenvolvimento e política: respostas frente à AIDS no Brasil*. Rio de Janeiro: ABIA, Editora 34, 1999.
- PARKER, Richard; TERTO, Veriano Júnior (Ed.). *A ABIA na virada do milênio*. Rio de Janeiro: ABIA, 2001.
- PARSONS, Jeffrey T. et al. Sexual harm reduction practices of HIV-seropositive gay and bisexual men: serosorting, strategic positioning, and withdrawal before ejaculation. *AIDS* 2005, Nova York, 19 (suppl. 1), S13–S25, 2005.
- PASSARELLI, Carlos André; TERTO JR., Veriano. Non-governmental organizations and access to anti-retroviral treatments in Brazil. pp. 252-264. *Divulgação em Saúde para Debate*. Rio de Janeiro, n. 27, Ago. 2003.
- PEDROSA, José Stalin. *ONG/AIDS*. Rio de Janeiro: Planeta Gay Books, 1998.
- PINHEIRO, Rodrigo. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 3 nov. 2009.
- REDE NACIONAL DE ADOLESCENTES E JOVENS VIVENDO COM HIV/AIDS. CURITIBA: *NO PRELO*, 12 jul. 2009.
- REVISTA ESCUTA SOH! São Paulo, Brasil, v. 1, n. 1, 2007/2008.
- RIDINGS, Alan. Brazil called lax in AIDS treatment. *The New York Times*, Rio de Janeiro, 15 dez. 1986, A11.
- ROCHON, Thomas R. *Mobilizing for peace: the antinuclear movements in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- SALAZÁR, Andrea et al. Saúde: direito de todos. In: Salazár, Andréa et al. *O SUS pode ser seu melhor plano de saúde*: 3. ed. SÃO Paulo: ODEC, 2006. Disponível em: <<http://>

sus20anos.saude.gov.br/sus20anos/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=8>. Acesso em: 6 de jan. 2010.

SCHEFFER, Mário. *O ativismo não morreu*. Agência Aids. Disponível em: <<http://www.agenciaAids.com.br/site/artigo.asp?id=47>>. Acesso em: 19 nov. 2009. In: "Scheffer, Mário; Fulanetti, Fernando. Será o fim do ativismo? *Cadernos Pela VIDA*, São Paulo, v. 17, n. 46, p. 3, maio 2008.

_____. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 12 jan. 2010.

SCHEFFER, Mário; Fulanetti, Fernando. Será o fim do ativismo? *Cadernos Pela VIDA*, São Paulo, v. 17, n. 46, p. 3, maio 2008.

SIMÕES, Júlio Assis. *Personal correspondence*. São Paulo, 18 mar. 2010.

TARDELLI, Roseli. *Entrevista*. Entrevista escrita. São Paulo, 23 mar. 2010.

TB and HIV/AIDS: CDC HIV/AIDS Facts. Atlanta, GA: Centers for Disease Control, jan. 2008. Disponível em: <<http://www.cdc.gov/hiv/resources/factsheets/hivtb.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2010.

TREVISÁN, João S. *Perverts in paradise*. London: GMP, 1986.

VELOSO, José Carlos. *Entrevista*. Gravação digital. São Paulo, 22 out. 2009.



OS MOVIMENTOS INDÍGENAS BOLIVIANOS NO SÉCULO XXI: entre o Estado e a comunidade originária *

Elizardo Scarpati Costa **

Resumo Pretende-se, neste artigo, fazer um balanço crítico acerca da noção de indígena na Bolívia, em contraposição à concepção de Estado-nação eurocêntrico. Busca-se resgatar algumas contribuições dos movimentos indígenas bolivianos (MIBs), a partir de sua formação histórica, mas principalmente centrado nos ciclos de ações coletivas quase insurrecionais, iniciados entre 2000 e 2005. Assim, visualiza-se, entre várias questões, a reorientação da ação coletiva dos MIBs, manifestada por meio de um forte discurso étnico, da luta pela redistribuição das riquezas e do direito de se governar tendo como pressuposto o direito consuetudinário, que, por fim, visa a uma democracia mais inclusiva e participativa com relação à plurinacionalidade e de cunho “descolonial” para as trinta e seis nações originárias da Bolívia.

Palavras-chave Estado-nação; movimentos indígenas bolivianos (MIBs); ação coletiva; CSUTCB; identidade indígena; racismo.

* Este artigo resulta da tese de mestrado apresentada na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (FEUC), em dezembro de 2009, sob o título *Movimentos Sociais Latino-Americanos: a Ch'ama dos Movimentos Campesino-Indígenas Bolivianos*. A investigação empírica deste estudo ocorreu em março de 2009, em território boliviano, durante o período de um mês. Foi feita uma observação direta e participante, utilizando “o método do caso alargado” (BURAWOY, 2000) nos encontros e congressos realizados nesse período pelas principais confederações indígenas da Bolívia, como o ampliado nacional da CSUTCB, de 19 a 20 de março de 2009. Além disso, foi realizado um total de dezessete entrevistas “semiestruturadas” (COLOGNESE; MÉLO, 1998) com intelectuais (sociólogos e antropólogos especialistas da temática) e com representantes e representados das confederações indígenas e camponesas bolivianas. As entrevistas foram utilizadas para comprovar algumas das hipóteses de trabalho e perspectivas teóricas no decorrer do texto.

** Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), mestre pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (FEUC) e mestrando pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) em Paris, França.

BOLIVIAN INDIGENOUS MOVEMENTS IN THE XXI CENTURY: BETWEEN THE STATE AND THE ORIGINAL COMMUNITY

Abstract *In this article, it is intended to make a critical assessment about the notion of indigenous people in Bolivia, as opposed to the Eurocentric concept of nation-state. The aim is to rescue some contributions of Bolivian indigenous movements (MIBs), from its historical formation, but primarily focused on the cycles of collective action almost insurrectionary, started between 2000 and 2005. This way, it's possible to observe, among many issues, the reorganization of the collective action of MIBs, manifested by a strong ethnic discourse, the struggle for redistribution of wealth and the right of self-government having as basis the common law, which ultimately, aims at a more inclusive and participatory democracy in relation to plurinationality and with a “decolonial” stamp to the thirty-six nations originating in Bolivia.*

Keywords *Nation-state; Bolivian indigenous movements (MIBs); collective action; CSUTCB; indigenous identity; racism.*

ETNICIDADE, CLASSES SOCIAIS E ESTADO-NAÇÃO

Na Bolívia, a submissão dos povos “indígenas” originários foi a maior expressão da primeira modernização ocidental de dominação política, cultural e social: hierarquizaram-se em um modelo dicotômico as diferentes formas de organização social, como sendo a espanhola moderna e as indígenas atrasadas.

O modelo de produção mercantil se fundamentava no modo de produção escravista e tinha na monocultura sua base de produção econômica. A complementação da dominação ocorria no constante disciplinamento dos povos indígenas, com a inculcação dos valores culturais e das normas sociais europeias por intermédio da Igreja Católica. Nesse sentido, o eurocentrismo presente nas relações coloniais era ditado pelas formas de domínio colonial – na política, na economia, na cultura e no “imaginário” dos indígenas (QUIJANO, 2005).

No período republicano, já no século XIX, a inovação da dominação social foi constituída pela retórica da criação do Estado-nação – mantendo-se a elite crioula na direção da condução dos interesses “nacionais”. Após a criação do Estado-nação, abriu-se um novo precedente de controle social coletivo, possibilitando a substituição da velha estrutura colonial, mas ainda mantendo longe da estrutura de

poder as nações originárias¹, as quais eram consideradas “inferiores”, “selvagens” e incapazes de adquirir qualquer forma de cidadania (QUIJANO, 2005).

O assimilacionismo cultural é a política que tem sustentado o Estado por meio do sistema institucionalizado de educação pública. A estratégia, portanto, tem consistido em uma assimilação pelos índios da cultura dos dominadores, que normalmente é implantada como a “cultura nacional” e, sobretudo, mediante a educação escolar formal, bem como pelo trabalho das instituições religiosas e militares (QUIJANO, 2005, em livre tradução).

Em contrapartida, a “aculturação” e a “europeização” já vinham sendo estabelecidas desde os primórdios coloniais. A breve solução encontrada foi a incorporação de parte das culturas indígenas na concepção de modernização capitalista – os costumes milenares indígenas, como a linguagem e suas “cosmovisões”, foram secundarizados –, com base em uma ideologia de Estado-nação que reivindicava a constante “mestiçagem” como solução para a problemática da questão da identidade nacional.

Contudo, a crise de dominação oligárquica teve seu apogeu no populismo dos anos 1930, que tentava conferir uma nova roupagem à figura do Estado-nação boliviano: trata-se de uma resposta à crise de dominação instituída na Bolívia até então. Nesse sentido, no período populista, o Estado passou a fazer mais intervenções na Justiça e nos assuntos econômicos e sociais, ainda que de forma débil. Por outro lado, a discussão étnica foi totalmente esvaziada, tanto pela classe dominante quanto pelo jovem movimento sindical boliviano e pelo movimento camponês. Ou seja, se, por um lado, a burguesia boliviana era débil, entreguista e esquizofrênica, por outro lado, a classe operária ainda se encontrava em fase de “amadurecimento”, em que não se observava a passagem da “classe em si” à “classe para si” (MARX; Engels, 2003), fenômeno que ocorreu também com o movimento camponês.

Apesar disso, os indígenas adquiriram experiências acumuladas no período colonial e no republicano – as lutas contra os métodos de dominação oligárquica

1 A Bolívia é um país que conjuga em seu território trinta e seis nacionalidades indígenas diferentes. Os Aymaras e os Quechuas são as maiores nações da Bolívia, concentrando-se em todo o território boliviano, mas sendo maioria absoluta na parte andina do país, composta pelos Estados de La Paz, Cochabamba, Potosí, Oruro e a capital simbólica do país, Sucre.

–, o que permitiu maior elaboração interventiva na revolução de 1952², mas com uma aliança de classes com o operariado.

Assim, após a revolução de 1952, a discussão sobre a questão da opressão étnica ainda ficou em segundo plano ou mesmo quase inexistente. Segundo Albó (2002), a problemática étnica parecia ser negativa do ponto de vista ético, tanto pelos partidos de esquerda quanto pelos de direita. Esses partidos se recusavam a utilizar o termo “indígenas” para os povos originários, atribuindo-lhes a palavra “camponeses”. Assim, seguiam a concepção segundo a qual o apelativo de indígena era somente para os camponeses da “selva”, buscando, a todo o momento, aniquilar do imaginário camponês e indígena seu passado étnico originário.

Portanto, a função do conceito de camponês tem um caráter de classe social ligado à posição econômica dos indígenas, nos moldes de produção do sistema capitalista. Essa agregação valorativa foi construída no período anterior à revolução de 1952 pelo movimento operário (RIVERA, 2003; PACO, 2007). Mais tarde, a concepção de camponês foi reafirmada pelo Estado, que via na palavra indígena um tabu para o vocabulário oficial, pois o considerava com um termo discriminador, vigorando, assim, a concepção de que a Bolívia era um Estado “mestiço” (ALBÓ, 2008).

Uma das partes que compõem a noção de indígena foi formada em um contexto de dominação colonial e republicana. Uma de nossas entrevistadas, a socióloga Sílvia Rivera, quando questionada sobre o que é ser indígena, manifestou-se da seguinte forma:

Para mim é ser discriminado. O índio é o colonizado, e, neste sentido, todos somos índios. Todos somos índios, porque todos nós estamos submetidos a umas hierarquias coloniais que começaram na Europa. Porque somos discriminados, porque somos diminuídos, *empequeñecidos*. Para mim, o índio é o colonizado e é o oprimido, então, essa é a definição que eu tenho sobre o índio (entrevista com Sílvia Rivera, socióloga e docente da UMSA, La Paz, em 21 de março de 2009).

2 A revolução boliviana de 1952 é considerada por muitos intelectuais e militantes de esquerda como a principal revolução operário-camponesa do período pós-Segunda Guerra Mundial. Algumas das consequências diretas da revolução foram: a universalização do voto (incorporação do campesinato à democracia representativa, tendo em vista que os indígenas não tinham direito ao voto e a circularem nos locais públicos, como nas praças de La Paz), a nacionalização das minas de estanho e o início da reforma agrária, que teve participação ativa do movimento camponês. Além disso, ocorreu uma sindicalização em larga escala, tanto dos operários quanto dos camponeses, bem como a destruição do exército convencional, que foi substituído pelas chamadas milícias armadas operárias e camponesas, organizadas pela Central Obrera Boliviana (COB), e a crise do Estado, que estava basicamente em sua divisão de poder com a COB – o duplo poder após a revolução entre o Estado e a COB ou em um cogoverno entre MNR-COB (ANDRADE, 2007; RIVERA, 2003).

Quando se aborda a concepção de Estado-nação na Bolívia, em primeira instância, está-se aqui fazendo referência à recriação, à perpetuação e à consolidação da opressão racial às maiorias étnicas. A relação tensa entre a permanência de um imaginário colonial como cenário e a busca política e cultural por uma perspectiva pós-colonial foi conflituoso, até mesmo nos momentos em que parecia que o controle da sociedade estava nas “mãos” dos povos indígenas.

As questões da etnicidade, das classes sociais e do Estado-nação estão ligadas definitivamente ao ressurgimento reivindicativo da noção de indígena. Portanto, fazem parte das novas lógicas de ações coletivas criadas pelo movimento campesino-indígena, em seu conjunto de repertórios ao longo de seu desenvolvimento na relação conflitual com o Estado-nação.

O RESSURGIMENTO POLÍTICO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS (MIBS)

No final da década de 1960, o movimento camponês começou a ser repensado por uma vanguarda dos “aymaras rurais e urbanos que chamou por reconhecimento do direito à diferença cultural, à educação bilíngue e à inclusão política” (POSTERO, 2005, p. 62). Assim, buscava-se a autonomia perdida do movimento camponês, o qual estava atrelado ao Estado por meio do Pacto Militar Camponês (PMC)³. Ao mesmo tempo, o objetivo era levar para o repertório de ação do movimento camponês a questão étnica que fora renegada aos povos originários até então.

Nesse contexto, diante da desconformidade política, ideológica, étnica e social, surgiu o Movimento Indígena Katarista (MIK) (RIVERA, 2003; PACO, 2007)⁴, com duas vertentes ideológicas distintas: os kataristas e os indianistas. Os kataristas possuíam uma tendência mais voltada para o movimento sindical camponês, e os indianistas, uma vocação para a intervenção política indianista. Ou seja, os kataristas “questionam o Estado pelo reconhecimento da Bolívia como um país pluri-multicultural [...] com a necessidade de reformar o Estado”, e os “indianistas reivindicam a autodeterminação das nações originárias como única solução real de convivência da pluri-multiculturalidade” (PACO, 2007, p. 40).

O despertar das raízes indígenas dentro de um cenário conflitual, pela lógica da opressão do Estado-nação, em um período ditatorial, somado ao passado colonial e à transformação dos “indígenas” em “camponeses”, fez com que ocorresse

3 Após a instauração da ditadura militar em 1964, os militares fizeram um pacto com os camponeses, levando o movimento indígena a uma perda dramática de autonomia.

4 Albó (2002) afirma que o nome do movimento tem inspiração no líder aymara Tupaj Katari, que organizou a resistência no período colonial, entre 1780 e 1781.

o que Silvia Rivera chamou de “recuperação da memória larga” (Rivera, 2003). Já no manifesto denominado Tiwanaku, de 1973, o movimento Katarista aponta para uma renovação do sindicalismo indígena, com a necessidade de uma nova organização política que represente os interesses independentes dos povos indígenas e com o repúdio ao PMC. Por outro lado, havia uma posição de discordância interna no movimento – quanto à estratégia para a obtenção do poder para os povos indígenas.

Surgiram, assim, dois partidos diferentes: o Movimento Revolucionário Tupaq Katari (MRTK), tendo em sua frente Jenaro Flores, líder sindical camponês da revolução de 52, e Vítor Hugo Cárdenas, futuro vice-presidente, no início da década de 1990; e o Movimento Índio Tupaq Katari (MITKA), que possuía um viés mais indianista e representava a ruptura com o movimento indígena ligado ao sindicalismo camponês (RIVERA, 2003; ALBÓ, 2008).

Assim, em decorrência do crescimento e da inserção do MIBs nas comunidades rurais e nos centros urbanos, foi criada a Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), em 1979. Desde sua fundação, essa central está mais ligada ao MRTK. Em algumas de suas teses de fundação, está presente, em regime estatutário, a unidade de ação, com o restante do conjunto do movimento sindical boliviano – “analisar a realidade com os olhos: como camponeses, junto com toda a classe explorada, e como Aymaras, Quechuas, etc. [...] junto com todas as nações oprimidas do país” (ALBÓ, 2008, p. 39). Em 1983, o congresso da CSUTCB aprovou mais teses políticas que visavam buscar o poder para os povos originários, deixando claro que a questão da plurinacionalidade é fundamental em sua vida política:

Não queremos reformas parciais, queremos uma liberação definitiva e a construção de uma sociedade plurinacional, que mantenha a unidade do Estado e combine desenvolvimento com a diversidade das nações. Não pode haver uma verdadeira liberação se não se respeita a diversidade plurinacional de nosso país (ALBÓ, 2008, p. 40, em livre tradução).

A ascensão da CSUTCB e de outras entidades da sociedade civil boliviana, entre elas as organizações não governamentais (ONGs), ganhou novos espaços com os indígenas originários. Em 1982, foi criada a Confederação Indígena do Oriente Boliviano (CIDOB), que organizava e coordenava os povos indígenas das terras

baixas (ALBÓ, 2008)⁵. A CIDOB começa a ganhar visibilidade em nível nacional com a “marcha pelo território e a dignidade”, em 1990. A marcha tinha como objetivo central pressionar o Estado, por intermédio do governo de Paz Estenssoro, a fim de que promulgasse o direito à terra de vários povos indígenas de Beni⁶ (REGALSKY, 2005).

Por outro lado, o surgimento das ONGs em território boliviano foi observado de forma distinta pelos intelectuais bolivianos, bem como por estrangeiros. Alguns intelectuais qualificam esse *boom* das ONGs como “uma consequência direta da ausência do Estado” (REGALSKY, 2005). Outros trabalham com uma linha de investigação de que o processo de “ONGização” era, na verdade, uma tentativa de reaproveitar a proposta deixada pelo katarismo.

A proposta consistia na ideia de um Estado plurinacional das nações indígenas e para os indígenas. Tratava-se “da esquerda mestiça de origem social branca” (PACO, 2007, p. 75, em livre tradução), que procurava novamente se situar politicamente na vanguarda do movimento, com o intuito de dirigir as reivindicações dos povos indígenas, apropriando-se do discurso do Estado plurinacional e bilíngue.

Paco (2007) afirma que grande parte das ONGs tem ligações com a Igreja Católica e com organismos internacionais como a ONU, o FMI, o BIRD e a OIT, que, “a fim de desenvolver políticas ambientalistas e junto com elas, abordam a temática indígena”, mas, por fim, os interesses são apenas da evangelização e venda de programas assistencialistas internacionais para as nações originárias (PACO, 2007, p. 60). Por outro lado, apesar de certa “diabolização” das ONGs, para um conjunto de intelectuais e de organizações sindicais indígenas, as ONGs vieram para ajudar na luta contra a opressão aos indígenas.

Regalsky (2005) segue a linha de “que nem todas as ONGs se limitam a chamar a desígnio da cooperação internacional e às vezes questionam o assistencialismo” (REGALSKY, 2005, p. 114).

Em contexto latino-americano e, mais especificamente, nos países da região andina (destaque para o Peru), Silvia Maeso (2006) trabalha a noção de identidade indígena, e essa noção nasce dentro de um contexto de oposição à noção de modernização horizontal, que foi promovida pelas elites políticas no processo de criação do Estado-nação. Assim, as reivindicações dos MIBs para uma gestão

5 A Bolívia é dividida geograficamente em três grandes partes: a andina, a amazônica e a região do Chaco, ao sul do país. Essas duas últimas regiões, até o momento, não participavam de forma expressiva nas organizações sindicais camponesas e obreiras da região andina e não tinham uma organização camponesino-indígena nas terras baixas.

6 Beni é um Estado que faz parte da região das terras baixas do oriente boliviano.

político-administrativa no plano do Estado visam ao reconhecimento da “diversidade cultural” existente nos países latino-americanos. Ou seja, a partir da crítica à concepção de Estado-nação, Silvia Maeso progride no sentido de que a noção de indígena está ligada ao nascimento político inaugurado pelo reconhecimento de suas próprias culturas, consecutivamente, à “redefinição” do papel do Estado nacional (MAESO, 2006, pp. 2-3).

JMP: Eu sou aymara. Nós temos orgulho de ser aymara. Primeiro porque os aymaras e os quéchuas, nós temos uma história, coisa que algumas das outras línguas, alguns irmãos não têm mais. Os aymaras, nós estamos lutando, por isso que recopilamos esta história de nossos antepassados. Porque dizemos que a história nos tem ensinado. Ouvimos nossos antepassados e entendermos a nós mesmos (entrevista com Juan Marco Pomba, secretário executivo da Federación Departamental de los Trabajadores Campesinos de la Paz, Tupaj Katari; Beni, em 20 mar. 2009).

DO FLORESCIMENTO DO MULTICULTURALISMO ÀS EXPLOSÕES DAS LUTAS SOCIAIS

O aprofundamento da crise do Estado-nação na Bolívia tem seu auge no início da década de 1990. Contraditoriamente à implantação das políticas neoliberais nos níveis da economia e da política, ocorreu um aumento da retórica multiculturalista⁷ pelo governo boliviano e uma intensificação da cultura política⁸, que foi sendo reinventada pelos MIBs. Nesse sentido, os MIBs buscavam uma alternativa ao neoliberalismo. Por outro lado, o Estado boliviano, em 1994, iniciava a discussão em torno da plurinacionalidade via legislação constitucional (LUCAS, 2006).

Nesse contexto, o discurso étnico ganhou mais força. Paralelamente a esse processo, ocorreu um aumento da pauperização entre os indígenas da cidade e do campo. Assim, observou-se uma ascensão da economia cocaleira em razão

7 O multiculturalismo foi uma tentativa dos governos neoliberais do início da década de 1990 de conciliar os interesses étnicos dos movimentos indígenas com as políticas econômicas de modernização e capitalização. Os movimentos sociais subordinaram, assim, as chamadas secretarias étnicas, como, por exemplo, na Bolívia, com a criação da Subsecretaria de Assuntos Étnicos (SAE), que centralizava, por intermédio do Estado, o que era importante para os indígenas e não o que eles consideravam importante para suas comunidades (POSTERO, 2005).

8 Alvarez et al. (2000) consideram a cultura política como sujeitos coletivos modificando a estrutura social por meio da política, e não como uma política pública feita pelos governos com vista a promover um aspecto cultural local, como geralmente se associa ao conceito.

da crise de emprego gerada pelo fechamento de algumas minas de exploração de estanho. Alguns sindicalistas que estavam nos centros urbanos retornaram para o meio rural e transmitiram suas experiências para os cocaleiros (sobretudo das regiões de Cochabamba e do Chapare).

Nesse sentido, no período dos levantamentos quase insurreccionais de 2000 a 2005, que se caracteriza com um “ciclo de ações coletivas” (TARROW, 1994)⁹, os anseios dos MIBs foram manifestados por meio das lutas sociais que eram fundamentadas na constante denúncia ao racismo que sofreram e sofrem ainda hoje, sobre as trinta e seis nações originárias, bem como a luta pelos recursos materiais como um bem coletivo.

Assim, a guerra da água¹⁰, em 2000, representa o início do ressurgimento das lutas sociais na Bolívia. O repertório de ação coletiva foi variado e tinha como norte a luta contra a precarização da vida, que representou uma mudança de atitude significativa dos rumos que acenavam os movimentos populares, sindicais (COB) e indígenas/camponeses (CSUTCB). Observou-se também o nascimento, em 2000, do Comité de Defesa da Água e da Economia Popular (CDAEP), que proporcionou a inclusão política de alguns setores da classe trabalhadora, antes excluídos da ação coletiva. Álvaro García Linera classificou esse momento que ocorreu como uma ampla confluência de forças de “*multitud*” (LINERA, 2008, p. 296).

Por outro lado, o Estado contra-atacava com o aumento do uso dos aparatos repressivos pelo presidente Bánzer, ex-ditador que decretou o estado de sítio no país (ALBÓ, 2008). Igualmente, as dinâmicas conflituais proporcionadas pela reação e ação direta dos MIBs e dos movimentos sociais ocorreram no seio dessas novas clivagens conflituosas.

Os movimentos sociais se tornaram mais confiantes, e visualizou-se que era possível vencer o regime e avançar com uma pauta reivindicativa mais inclusiva dos setores oprimidos e explorados. Aqui, abre-se o flanco de uma atuação mais institucional dos MIBs, em oposição à revolução armada¹¹. Nesse sentido, na

9 Na perspectiva de Tarrow (1994), ciclos de ações coletivas surgem em momentos históricos específicos, quando a ação coletiva no plano político tem carácter de mudança estrutural. As ações coletivas que apresentam inovações na intervenção política geram uma fusão entre diversos setores da sociedade civil, uma combinação de poderes, que antes estava dispersa na sociedade – grupos que estavam organizados em sindicatos e movimentos sociais e os que não estavam organizados em associação.

10 Seoane (2006) afirma que foi uma reação dos movimentos sociais bolivianos, principalmente dos campesinos e cocaleiros da região cochabambina, contra a privatização e os aumentos da água potável consumida pela população local, gerenciada pela transnacional Aguas do Tunari, nome indígena fictício, que administrava os recursos hídricos da multinacional Betchtel.

11 Contudo, alguns setores mais radicais, como o Movimento Indígena Pachakuti (MIP) de Felipe Quispe, acreditavam que essa poderia ser uma saída viável para os indígenas.

Assembleia Nacional Constitucional, os MIBs participaram com objetivos “claros” – “a refundação do Estado boliviano” contra o modelo neoliberal –, já que a transnacional da água havia sido derrotada e expulsa a “pontapés” da Bolívia.

Contudo, em 2001, a CsUTCB começa a viver sua segunda crise interna. Apesar de estar presente nos levantamentos insurrecionais, internamente existia uma polarização e uma disputa pelo poder da direção da confederação. De um lado, estavam os setores que apoiavam Evo Morales, que era visto como mais moderado (predominantemente os cocaleiros e a “plebe”¹²). Evo Morales tinha uma perspectiva mais institucional no que concerne à democracia representativa e participativa dos setores indígenas no Estado, ou seja, tinha um viés voltado para propor reformas ao Estado boliviano, mas com participação dos movimentos sociais. Do outro lado, estavam os defensores de Felipe Quispe, que apresentavam uma linha retórica mais radical, herdada do katarismo: o chamado “indianismo radical”, única forma consistente de dar uma resposta ao neoliberalismo. Defendiam a criação imediata de um Estado indígena. No final do embate, ocorreu uma grave divisão da entidade, gerando duas direções distintas, que se reivindicavam como a verdadeira secretaria executiva oficial da CsUTCB (ALBÓ, 2008).

Portanto, no mês de abril de 2001, a CsUTCB, liderada por Felipe Quispe, mobilizou-se em direção a outro gigantesco bloqueio na região do Altiplano, e ocorreu o fechamento das principais rodovias que ligam La Paz ao resto do país. A tática era asfixiar o governo federal, cortando o comércio e o transporte de todos os tipos de mercadorias. A revolta era principalmente em oposição a mais uma lei de águas que os camponeses rejeitavam, pois teriam de pagar novos impostos para consumirem água.

Assim, segundo os pressupostos do Direito consuetudinário¹³, os recursos naturais não poderiam ser uma mercadoria – no Direito aymara e quechua, o uso da água é livre. Os recursos naturais são utilizados em plena harmonia na relação do Homem com a natureza, que são uma mesma unidade social – assim como em Cochabamba os camponeses-indígenas viam como absurdo e como intolerável pagarem para consumirem água a valores exorbitantes.

12 Linera (2008) afirma que os setores plebeus são indígenas urbanos, que mantêm um vínculo cultural com o meio rural, mas que economicamente estão vinculados à cidade. São os novos explorados e deserdados que o capitalismo selvagem produziu com a implantação do modelo neoliberal. E eles não estão organizados em sindicatos ou confederações, mas, a partir de 2000, são protagonistas, juntamente com os movimentos sociais, das insurreições de 2000 e 2003.

13 O Direito consuetudinário é fundamentado nos costumes, nas tradições e nos valores morais datados de determinado povo. Tem origens na organização social e jurídica de uma comunidade, e a aplicação das leis ocorre por aqueles “juízes” que são nomeados diretamente pela comunidade como os sábios.

Nesse sentido, as reivindicações da CSUTCB estavam orientadas para acabar com a privatização total da água, a modernização sem consulta do campo e a reestatização das empresas capitalizadas, bem como houve a revogação do decreto 21.060 (com o início da privatização das minas) e a legalização total de todos os plantios de coca (ZAPATA, 2006). Alguns autores afirmam que, nesse contexto conflitual, foram criados “organismos de duplo poder” (KATZ, 2008). O Estado perdeu sua legitimidade de reprimir e editar políticas públicas, limitando sua capacidade de funcionamento à sociedade boliviana nesse período. Nesse momento, surgiu o poder político “paralelo” ao Estado na Bolívia.

Em 2003, foi deflagrada a “guerra do gás”: ocorreram intensas manifestações, desde greves gerais, manifestações de rua, fechamento de estradas, contra a perda de soberania nacional e contra a exploração dos hidrocarbonetos pelas multinacionais. Assim, as mobilizações devastadoras de El Alto e do Altiplano boliviano, protagonizadas pelos indígenas aymaras em defesa dos hidrocarbonetos como pertencentes aos indígenas, foram fortalecendo a “nação aymara” (ALBÓ, 2008). Por outro lado, Gonzalo Sánchez de Lozada, conhecido como “Goni” ou “gringo”, era o presidente da Bolívia no momento. Ele recorreu como nunca aos aparatos repressivos do Estado, o que levou à morte centenas de indígenas. Além disso, alguns setores da classe média empobrecida, principalmente funcionários públicos, juntaram-se aos protestos em toda a Bolívia. A confluência de diversos setores da sociedade civil organizada ditava o destino do conflito entre Estado e sociedade civil:

Dessa vez o protesto social era muito evidente, e surgiu um movimento multiforme, e decidiu uma ação coletiva que provinha de histórias distintas de estruturas sociais. A única coisa que articulava esse movimento era a defesa dos salários em um dos casos e também a defesa do mercado interno em outros. Portanto, não era um movimento que provinha da economia política, de identidade de classes e nem de identidade étnica. [...] Era uma “*multitud*” que unia suas forças para enfrentar-se com a elite governante, em rechaço aos impostos e às privatizações (PACO, 2007, p. 251, em livre tradução).

Essa “*multitud*” levou Goni a renunciar ao poder e, posteriormente, levou-o à fuga do país, em outubro de 2004, deixando transparecer a fragilidade da democracia representativa e do modelo neoliberal. Seu sucessor, o vice-presidente Carlos Mesa, que pretendia se manter mais tempo no poder, cogitou realizar um referendo sobre a nacionalização da exploração do gás, da autonomia regional e da

convocação de uma assembleia constituinte (ALBÓ, 2008; ANDRADE, 2007). Contudo, o período longo de aprovação do referendo foi fatal para Mesa, que não suportou a demora do Parlamento na aprovação da lei e acabou sendo derrubado pelos movimentos sociais. Assim, as intensificações das manifestações sociais em favor da nacionalização dos hidrocarbonetos e da aprovação pelo governo dos chamados “72 pontos” aprovados em 2001¹⁴, na “guerra da água”, levaram à derrubada de cinco presidentes consecutivos, até a vitória eleitoral de Evo Morales, em 2005.

ESTADO, PODER, TERRA E COCA: O QUE QUEREM OS MOVIMENTOS INDÍGENAS?

Os desdobramentos e o direcionamento das reivindicações dos MIBs ocorriam basicamente em três direções: a primeira é a luta pela nacionalização e preservação dos recursos naturais oriundos dos “territórios sagrados”, que são para os indígenas inalienáveis e indissociáveis da existência das comunidades originárias. Pode-se dizer que a construção do “repertório das ações coletivas” (TARROW, 1994) dos MIBs está associada à questão dos recursos naturais como parte integrante de sua cultura milenar. O conceito de “economia moral” (VAN COTT, 1994)¹⁵ serve para clarificar esse valor cultural dos povos originários.

Assim, os MIBs consideram os recursos naturais como vitais para a produção e reprodução da vida comunitária, diferentemente da concepção moderna ocidental, que vê os recursos naturais somente como valor de uso e de troca. Assim, qualquer forma de organização estatal que mantenha os indígenas subordinados na gestão dos recursos naturais não conseguiria obter sustentabilidade e legitimidade política a longo prazo. Outra questão é que o controle territorial representa para os povos originários o poder de autogovernar-se e de autoafirmação. A questão das autonomias foi amplamente enfatizada nas assembleias constitucionais realizadas na Bolívia, entre 2005 e 2008.

Com a formação do Estado-nação como referido anteriormente e toda a sua perspectiva hegemônica de modernização ocidental, a terra somente constituiu uma mercadoria sujeita às leis de mercado, sem valor cultural. Essa concepção sempre foi questionada pelos indianistas, tendo em vista que a terra significa um centro integrador e agregador das comunidades indígenas, ou seja, traz consigo

14 Os chamados setenta e dois pontos foram construídos pelos movimentos sociais após a guerra da água.

15 Trejo (2006) recupera a obra de Van Cott (1994), mostrando que esse autor afirma que a modernização do meio rural faz com que os laços tradicionais materiais e simbólicos dos camponeses sejam quebrados, despertando uma resistência moral pelo risco proporcionado pela inovação tecnológica, aguçando os sentimentos de pertença ligados à questão étnica ancestral.

uma noção de espaço e de tempo que está ligada às identidades indígenas com relação aos seus ancestrais e ao futuro das comunidades no plano de seus valores morais e jurídicos.

A negação da palavra território foi utilizada por séculos pela classe dominante através do Estado com relação aos povos indígenas, pois “terra é o nome jurídico que se dá à propriedade individual, seja pública ou privada; território é o nome jurídico que se dá a um espaço jurisdicional. Assim, o território é um espaço coletivo que pertence a um povo” (SOUZA FILHO, 2003).

Por sua vez, a folha de coca é considerada um valor cultural transcendental dos povos indígenas. A relação dos indígenas (predominantemente aymaras e quechuas) andinos com a folha de coca é milenar. Inclusive, quando o Império Inca expandiu sua dominação sobre os aymaras e quechuas, os incas mantiveram o uso da folha de coca em seus rituais religiosos. Portanto, as comunidades andinas sempre utilizaram a folha de coca para rituais religiosos e videntes e para vários usos alimentícios.

No mundo andino, é um elemento cultural muito central. É um ritual, como as oferendas que se fazem à mãe-terra. Todos os ritos têm coca, é como se fosse a hóstia sagrada. Também tem uma dimensão social; em todas as reuniões importantes, veem-se pessoas mascando, e tem também efeitos como o mate, chimarrão, dá força e tudo. Depois, também em termos de saúde. Os mineiros mascam muita coca para ter força e aguentam mais tempo. Os guaranis tinham o mate, o chimarrão, mas, quando chegaram lá os andinos e com a guerra do Chaco, chegou lá a coca. Então, culturalmente a coca é muito importante [...] (entrevista com Xavier Albó, antropólogo boliviano; La Paz, em 15 mar. 2009).

No final dos anos 1980, após o início das privatizações das minas em 1985, vários sindicalistas mineiros passaram a ser produtores de coca. Paralelamente, o governo dos EUA aumentou a militarização das regiões produtoras de coca, utilizando a colaboração do Estado boliviano.

No ano de 1985, vem o ajuste estrutural e, em 1987, muitos dirigentes mineiros estavam vivendo no Chapari. Então, vincularam-se ao movimento cocaleiro, fizeram escolas de quadros, transmitiram toda a sua experiência organizativa. Então,

influenciaram em muitos pontos a esquerda na formação dos cocaleiros (entrevista com Sílvia Rivera, socióloga e docente da UMSA; La Paz, em 21 mar. 2009).

Por outro lado, no início dos anos 1990, o movimento cocaleiro ganhou destaque nos níveis nacional e internacional. Sua proposta de defesa incondicional sobre a folha de coca, ligada à precarização do trabalho, às privatizações e ao fim do processo de reforma agrária, é incorporada pela CSUTCB. Os MIBs lançaram uma ofensiva discursiva e política contra o governo dos EUA, com o *slogan* “coca não é cocaína” e “os produtores não são criminosos e estão em defesa da sagrada folha de coca” (ALBÓ, 2008, p. 60).

Esses esforços eram amplamente aceitos por outros setores dos MIBs na Bolívia, tanto pela população rural quanto pela urbana. Com o crescimento do movimento cocaleiro, alguns líderes sindicais se destacaram no plano político local e nacional; entre eles, Evo Morales, eleito em 1997 como deputado da Assembleia Nacional (Parlamento boliviano).

Portanto, a exigência por parte dos plantadores de coca pela preservação do Chapare e também do norte de La Paz, região onde vivem os Yungas, acontecia nas regiões onde os conflitos ocorriam de forma mais aguda. Além disso, os principais líderes das diversas marchas, dos bloqueios de estradas e das concentrações tinham à frente Evo Morales e Felipe Quispe – conhecido como “Mallku” –, título de autoridades tradicionais (ALBÓ, 2008).

Após ter passado pelo MAS¹⁶ (Movimento ao Socialismo), partido que tinha Evo Morales como principal líder, Quispe fundou o MPI (Movimento Indigenista Pachacutik), que hoje não tem mais vida política.

Por último, apresenta-se a questão da educação bilíngue e geral que foi negada sistematicamente na constituição histórica do Estado-nação boliviano aos indígenas. Atualmente, o modelo educacional de ensino é predominantemente fundamentado nos moldes ocidentais. Assim, os povos indígenas estão longe de atingir a porcen-

16 Segundo Linera (2007), o indianismo, a partir dos anos 1990 e início do século XXI, tem uma “estratégia de poder” e, na atualidade, representa duas vertentes: uma moderada, dirigida pelo MAS, que consiste em articular em torno de si o sindicato de camponeses do Chapare e os cocaleiros, com um forte discurso étnico e uma gama flexível de alianças políticas eleitorais em função do MAS como instrumento político para inclusão dos povos indígenas nas estruturas de poder. Possui uma postura anti-imperialista, indianista de esquerda, mas fundamentada na memória nacional-popular, permitindo maior diálogo com os setores urbanos e a classe média e com grande força parlamentar nas eleições municipais. A outra vertente radical é o ex-MIP, que tem um projeto de indigenização total das estruturas de poder político, pois, para seus líderes, como os indígenas não são a minoria, mas sim a maioria, deveriam estabelecer as regras de funcionamento do Estado e gerir a forma de inclusão dos “mestiços”, que são minoria. Rechaço total à “esquerda marxista”.

tagem de alfabetização do total de não indígenas no país. As mulheres indígenas são as mais prejudicadas pelo modelo educacional vigente. Além disso, as taxas de analfabetismo são astronômicas entre os indígenas, como demonstra o Quadro 1, do Instituto Nacional de Estatística (INE) da Bolívia, a seguir.

Postero (2005) afirma que a revolução de 1952 trouxe a proposta de uma educação universal, fundamentada nos moldes ocidentais. O movimento katarista, já em 1960, levantava a bandeira de uma educação cultural urbana e rural, nos moldes do bilinguismo e da inclusão política. No governo de Goni, o Estado passou a reconhecer a “nação” boliviana como “multiétnica e pluricultural”, mas dentro do que se conceitua antes sobre o multiculturalismo do regime neoliberal, durante a década de 1990.

O multiculturalismo fazia parte de uma componente de modernização boliviana que tinha como uma das propostas de base a educação bilíngue. Entretanto, o projeto não deu certo em sua implantação e enfrentou vários problemas de legitimidade em sua própria proposição dinâmica para as comunidades rurais.

Em suma, a educação bilíngue é uma proposta dos MIBs para promover a descolonização (Paco, 2007) da dominação ocidental nos planos cognitivo e cultural, ou seja, para a reconstrução de uma pedagogia indígena.

Somente nas zonas em que havia idiomas indígenas se colocaram as escolas bilíngues para que se fosse feita uma transição mais suave do castelhano. Mas não, o que devia ser feito era um bilinguismo universal, mas não há. Então, na

Quadro 1. Bolívia 2001: *tasa de alfabetismo de la población de 15 o más años por condición étnica y sexo según departamento* .

Departamentos	Indigenas			No indigenas		
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total
Chuquisaca	77	57,7	66,7	91,5	82,3	86,7
La paz	93,9	78,4	85,8	99,1	97,6	98,3
Cochabamba	90,5	73,4	81,5	99,2	98	98,5
Oruro	95,3	77,8	86,2	99,4	98	98,6
Potosí	82,4	55,4	67,9	98	92	94,8
Tarija	91,6	75,7	83,6	91,8	80,9	86,1
Santa Cruz	94,1	82,9	88,6	96,7	93,9	95,2
Beni	90,1	81	85,9	95	90,9	92,9
Pando	94,7	83,7	90,3	90,3	86	88,4

Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INE), Censo 2001. La Paz: Bolívia, 2004.

No incluye personas que residen em el exterior, encontrándose em tránsito em el país.

No incluye personas que no especificaron si leen o escriben.

Bolívia, os territórios indígenas são maioria. Os aymaras, por exemplo, a metade de La Paz é aymara, e 80% do el Alto é aymara. Então, as trinta e seis nações são totalmente artificiais. Eu creio que isso seja uma das contribuições das elites, quando a elite se mete a definir o que é ser índio (entrevista com Sílvia Rivera, socióloga e docente da UMSA; La Paz, em 21 mar. 2009).

O FUTURO EM ABERTO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS: ENTRE O ESTADO E A COMUNIDADE ORIGINÁRIA

O encerramento do ciclo contestatório começa após a vitória eleitoral de Evo Morales, em 2005, e se perpetua até hoje, com sua reeleição, em dezembro de 2009. A hegemonia crescente do MAS, dentro de uma ampla maioria dos setores dos MIBs, traz a perspectiva de que o novo Estado boliviano possui qualidades políticas, jurídicas e de composição social que o modelo construído anteriormente não possuía, como, por exemplo, o chamado “capitalismo andino-amazônico” (LINERA, 2008)¹⁷.

Portanto, as expectativas sobre o MAS residem no fato de que esse partido se autodenomina representante dos interesses indígenas, em seu programa político: autonomias para as comunidades originárias (jurídica, econômica, política e social); jurisdição fundamentada no direito consuetudinário e no direito moderno; indígenas gerenciando os recursos naturais e a terra, com a participação do Estado; composição política e ministerial formada também por indígenas; funcionários públicos de alto escalão, inclusive nas forças armadas, tendo oficiais indígenas; combate contra o racismo e a opressão por nacionalidades étnicas; Estado pluri-nacional constitucional; e educação bilíngue. Além disso, o MAS ainda mantém um discurso antineoliberal e a favor da “descolonização” do Estado boliviano.

17 Segundo Linera (2008), a vitória de Evo Morales, em 2005, representou uma mudança no curso da história moderna na Bolívia para os indígenas e os MIBs. A descolonização do Estado ocorre desde o combate à segregação dos povos originários e contra as injustiças, mas também dentro do processo de nacionalizações dos recursos naturais, que marcou, desde o início, a chegada do MAS e dos “MIBs” ao poder – a esquerda indígena no poder. Trata-se do exercício do poder dentro do *novo modelo econômico* ou *capitalismo andino-amazônico*, que conjuga o crescimento da economia industrial com a transferência dos excedentes de produção para as comunidades, com o objetivo de fomentar suas formas de *auto-organização* e o desenvolvimento do mercado próprio das regiões andinas e amazônicas. O Estado utilizará os excedentes produzidos dos hidrocarbonetos nacionalizados para potencializar o desenvolvimento autônomo das comunidades originárias. Esse processo pode criar um regime *comunitarista* e *socialista*, fundamentado nas pequenas *redes comunitárias*.

Por outro lado, hoje, os MIBs se encontram na encruzilhada. Tal afirmação não é mero acaso e foi constituída ao longo da história dos próprios MIBs, em seus momentos de ascensão e refluxo. A adaptação e a resistência impulsionaram uma inovadora forma de intervenção na Bolívia contemporânea, mas encerrando um ciclo com as duas vitórias eleitorais do MAS de Evo Morales à presidência do país. Assim, o que torna essa encruzilhada uma realidade comensurável e palpável para um olhar sociológico é a construção que se apresenta ao longo deste artigo, em que o MAS aparece como um dos principais atores políticos e como Instrumento Político pela Soberania dos Povos (IPSP), como é referendado pela própria CSUTCB. Ou seja, o MAS atua com um projeto de poder em dois flancos. O primeiro visa obter o Estado como forma principal de deliberação de seu poder; o segundo é ser o partido que tem a pretensão de dirigir os MIBs em direção à transformação da sociedade boliviana.

Claro, está completamente capturada a CSUTCB. Um tempo atrás, a CONAMAG era um pouco mais autônoma. As organizações indígenas são mais autônomas. A CSUTCB tem sido completamente capturada pelo MAS. Porque primeiro ela foi dividida. Antes, havia duas CSUTCB: uma do MAS e a outra dos indianistas autônomos (entrevista com Sílvia Rivera, socióloga e docente da UMSA, La Paz; em 21 mar. 2009).

Elizardo: Qual é o grau de autonomia, hoje, dos movimentos indígenas com relação ao Estado boliviano?

XA: Quando se fala de autonomia agora, fala-se do mesmo que os primeiros kataristas diziam: “Acabemos com o pacto militar”. E no sentido de podermos nos realizar dentro de um Estado, da maneira que somos. É uma autonomia, como: “Não nos esmaguem, queremos crescer”. Por outro lado, há outra autonomia, que é de Santa Cruz, assim, se “teremos muito desenvolvimento, por que é que temos que partilhá-lo com esses brutos?” (entrevista com Xavier Albó, antropólogo; La Paz, em 15 mar. 2009).

No ampliado ordinário nacional da CSUTCB, no Estado de Beni, região amazônica da Bolívia, entre os dias 19 e 20 de março, foi possível verificar o grau de atrelamento dos MIBs ao MAS e, consecutivamente, ao Estado boliviano hoje. Nas intervenções orais feitas no Plenário pelos diversos dirigentes campesino-indígenas oriundos de vários pontos do país, foram manifestados votos de apoio incondicional ao MAS, como sendo o governo e o principal partido dos povos indígenas.

Um dia antes do encontro, foi realizada uma entrevista com o secretário-geral da CSUCTB, eleito senador nas eleições de dezembro de 2009:

IA: Eu me chamo Isaac Ávalos, sou executivo nacional, dirigente nacional da confederação de camponeses da Csuctb, mas não somente são camponeses, são originários quechuas, aymaras e alguns indígenas do oriente, além do movimento camponês, obviamente. Mais ou menos, temos três milhões de afiliados na Bolívia, de dez milhões de habitantes. Nossa organização é a maior do país, estruturada em nove departamentos. Bom, eu sou do oriente, sou Cruceño. Não sou altiplânico. Pela segunda vez, eu fui eleito nessa organização e me cabe dirigi-la agora dois anos. Então, a estrutura, obviamente, política, organizativa vem de baixo, das comunidades. Mas, desde aqui, desde as comunidades, somos empreendidos com o tema político, o instrumento político, para ajudar nosso irmão Evo Morales. O irmão Evo Morales é nascido da Csuctb, então, desde aqui vamos ajudar nosso presidente. Mas não temos ligação estrutural com CIDOB, CONAMAG, Mujeres Nacionales, Confederación de Mujeres, colonizadores. Não temos unido as organizações, mas os trabalhadores, temos nos unido para ajudar o irmão Evo Morales (entrevista com Isaac Ávalos, secretário-geral da Csuctb e deputado do MAS, em 18 mar. 2009).

Por outro lado, percebe-se que não há consenso dentro do conjunto dos MIBs, com uma adaptação verticalizada ao MAS. No ampliado nacional, havia alguns setores dos MIBs, principalmente da CIDOB, que polarizaram com a direção da CSUCTB, ou, ao menos, estiveram ausentes do encontro:

RJ: Nós da CIDOB, em comparação com a CSUCTB, não estamos tão apegados com o governo. Queremos mais independência. O governo tem que aceitar nossas políticas. Em troca, a Cstcub diz o que o governo quer que eles digam. Mas nós temos relacionamento com o governo, porque o governo aceitou algumas de nossas demandas. O tema da terra, o tema dos recursos naturais e o tema dos hidrocarbonetos.

Elizardo: Qual o relacionamento de sua organização com o MAS?

RJ: Nós, como organização, o regulamento não nos permite. Eu posso ser, como uma pessoa qualquer do partido do governo, do MAS. Mas eu, antes de chegar aqui na organização, tenho que tirar a camisa (entrevista com Remberto Justiniانو, presidente da Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), Beni, em 19 mar. 2009).

Touraine (1989), ainda nos anos 1980, afirmava que a subordinação dos movimentos sociais à ação do Estado constitui a limitação mais grave de sua capacidade de ação coletiva autônoma. Se, por um lado, os MIBs perderam certa mobilidade na ação direta contra o Estado, por outro lado, desde a vitória eleitoral do MAS, fizeram algumas manifestações em defesa do governo, como a grande marcha, em 2007, pela aprovação das reformas constitucionais. Ainda em 2009, houve outra manifestação de massas pela aprovação do calendário eleitoral de 2009.

JR: A relação é boa [entre a CSUTCB e governo]. Realmente, pela primeira vez na história, os camponeses e os indígenas na Bolívia estão incluídos na constituição política do Estado e nos programas do governo. É graças a um irmão nosso, o Evo, que temos sido levantados de baixo para cima. Porém as reivindicações continuam, e parte de nossos problemas serão resolvidos com a aprovação da nova constituição de Estado. Realmente, devemos nos unir, porque o neoliberalismo segue implantado na Bolívia (entrevista com Jaime Riba, presidente da Conelcan e delegado pela Federación Departamental al Congreso de la CSUTCB; Beni, em 20 mar. 2009).

MZ: Nem todas as pessoas aqui presentes nesse congresso estão com Evo Morales, e nem todas são do MAS. Mas os campesinos estão com o presidente, os indígenas também estão com o presidente. Nós estávamos cansados dos anos de abusos vividos na Bolívia, que eram praticados pela elite crioula. Evo Morales é uma esperança para a Bolívia, para o povo boliviano (entrevista com Marta Zamora, presidenta de *los pequeños y medianos ganaderos de Zamoja*; Beni, em 20 de mar. de 2009).

Como demonstrado, se, por um lado, existe um grande apoio dos MIBs ao governo de Evo, por outro lado, o caminho traçado até agora não aproximou os MIBs efetivamente em direção à comunidade, pelas vias institucionais. A Nova Constituição Política de Estado referenda, de maneira parcial, a questão das autonomias territoriais dos povos originários, como reivindicado nos ciclos de ações coletivas, no início do século XXI. Assim, o maior risco que correm os MIBs está relacionado com suas redes internas (MAS – divergências programáticas consideravelmente opostas, captação de dirigentes indígenas para cargos burocráticos).

Nesse sentido, os rumos do novo Estado plurinacional que vem sendo construído pelo MAS, em consonância com os MIBs e com o conjunto majoritário dos movimentos sociais na Bolívia, fizeram com que, até o momento, a volta à comunidade originária ficasse ainda em aberto, à medida que existe maior apro-

ximação dos diferentes atores em jogo (Estado, partidos políticos e os MIBs). Esse fenômeno ocasiona grande concentração de poder nas “mãos” do MAS e perda de autonomia dos MIBs.

Assim, afirmamos que os MIBs são novos movimentos sociais (NMSs) que têm objetivos claros em sua intervenção política e social na sociedade boliviana. Os nortes de suas reivindicações são materiais e imateriais e visam modificar a realidade social em que estão inseridos, buscando transmitir seus valores culturais e políticos criados ao longo de suas experiências históricas. São agentes transformadores da realidade boliviana, tendo em vista que procuram maximizar seus objetivos ao exterior, obtendo sucessos e insucessos em sua caminhada, mas seguindo uma postura de oposição à modernização ocidental no seguinte sentido: lembrança do passado colonial e da exploração material (trabalho escravo e servil); subjugação dos valores culturais e simbólicos ancestrais; república oligárquica de dominação política legitimada pela elite crioula; fracasso da revolução de 1952; e neocolonialismo fundamentado no modelo neoliberal.

Nesse sentido, os MIBs buscam uma saída “pós-colonial” – fim da opressão social, política e cultural oriundas do período colonial – para a construção de uma nova sociedade que seja fundamentada na inclusão indígena nos órgãos diretivos. As atuais mudanças vividas pelas instituições políticas bolivianas são uma das características centrais ao processo de estabilização política dos MIBs, denominado metamorfose, que, na verdade, compõem-se de uma racionalidade vinculada à sobrevivência dos MIBs como movimento social.

Com isso, aumenta também sua heterogeneidade, porque mais setores da sociedade civil entram em sua organização – ocorre a diminuição da estrutura de classes sociais, sendo quebrada “a barreira” que define as classes médias e as de trabalhadores urbanos e rurais, com o surgimento de um novo setor da classe média e trabalhadora, denominado plebeus por Linera (2008). Ou seja, os MIBs deixam de ser somente rurais e passam a ser também urbanos, com setores da classe média e do movimento sindical defendendo suas teses, à medida que os MIBs ganham mais visibilidade e espaço na sociedade civil e no Estado.

Por outro lado, as redes internas e externas dos MIBs aumentaram e ficaram mais complexas, como nunca ocorreu. Internamente, as redes se mostram mais elásticas que nas décadas anteriores. Externamente, estenderam-se para vários países dos Andes, com destaque para o Peru, os quais possuem populações indígenas e com incidências de conflitos étnicos, como a Confederação de Nacionalidades do Equador (CONAIE) e o Conselho Indígena do Centro América (CICA), entre outros.

As novas tecnologias operacionalizadas pela globalização foram muito bem capitalizadas pelos MIBs, ao serem utilizadas como “arma” de propaganda ideológica e programática, a fim de criar maior consenso na Bolívia. Em paralelo, o discurso étnico (ensino do idioma indígena, respeito pelas noções originárias, pelo culto religioso e pela cosmovisão) é uma característica que vem obtendo sucesso nessa nova fase de inclusão política de algumas demandas indígenas – a perspectiva de modernização e da gerência do “novo” Estado com a vitória do MAS, após a aprovação da Nova Constituição de Estado, em 2009.

Assim, os tipos de ações coletivas desencadeadas pelos MIBs também se modificaram e passaram a ser mais moderados, visando, em sua essência, à construção de uma democracia mais plural e participativa, deixando de lado ou em segundo plano o retorno à “comunidade originária”, conforme alguns setores dos MIBs defendem ainda hoje.

Dessa forma, outra característica importante é a longevidade dos MIBs, sendo inaugurada pelo MIK e permanecendo até hoje em diversas organizações em todo o país, que são diferentes internamente, de acordo com a região. Assim, como não existe um grande consenso entre várias confederações e organizações indígenas, ainda permanecem vivas algumas demandas antigas, e a modernidade criou novas demandas que surgem no seio das comunidades indígenas e também em comunidades “indígenas urbanas”.

Por último, a maior presença dos MIBs na vida política do país não significa a substituição do movimento sindical (Central Operária Boliviana – COB) pelos MIBs (CsUTCB), mas, de fato, o desprendimento e a modificação dos MIBs em seu discurso, algo oposto ao discurso já estereotipado do movimento sindical clássico.

Nas explosões das grandes manifestações do início do século XXI na Bolívia, os MIBs estiveram sempre em uma posição favorável em termos de inserção política e de condução das ações coletivas mais significativas. Ou seja, são os principais agentes das ações coletivas nesse momento e ainda hoje gozam de grande prestígio e tendem a crescer, apesar de as ações políticas se reduzirem significativamente em razão da natureza do atual Estado boliviano.

Portanto, não há crença, aqui, de que há sucessos e insucessos definitivos na história dos MIBs. Há, sim, vitórias e derrotas pontuais ao longo de sua história política. Porém, algumas derrotas foram duradouras, como a crise da revolução de 1952, o PMC, as ditaduras de Estados, a perda de soberania dos recursos naturais. Assim, se a vitória eleitoral do MAS, em 2005, que é considerado um partido indígena reformista, é incorporada por um amplo setor dos MIBs como sendo sua

vitória, isso significa que o processo de ação coletiva iniciado em 2000 foi vitorioso para os MIBs e para o MAS.

Em definitivo, os MIBs foram e são protagonistas de sua própria história, pois conseguiram incorporar na Nova Constituição de Estado de 2009 algumas atribuições do direito consuetudinário que é fundamentado nos aspectos de direitos originários e comunais, as chamadas autonomias regionais dos territórios originários, ainda que de forma parcial.

No aspecto econômico, ocorreram as nacionalizações dos hidrocarbonetos, ainda que de forma parcial, bem como da água, e a criação de uma nova lei de reforma agrária, definindo os limites da propriedade privada no país. Também houve o reconhecimento em curso dos territórios originários e o discurso do governo pela legalização e descriminalização da plantação de coca. Por outro lado, há indícios de que o governo continue com uma política de erradicação da folha.

Por fim, a tese do capitalismo andino-amazônico (LINERA, 2008) ganha mais visibilidade e espaço dentro dos meios de comunicação hegemônicos e no seio dos MIBs. A plurinacionalidade “enche os olhos” dos representantes e representados nessa nova realidade do Estado boliviano, constituindo-se como o principal *slogan* do governo de Evo Morales. O redirecionamento do discurso indígena em busca de uma democracia mais redistributiva e equitativa e fundamentada nos marcos descolonizadores faz jus à perspectiva de seus ideólogos, que visam à mudança dentro dos marcos da institucionalidade e do modelo de Estado ocidental vigente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBÓ, Xavier. *Pueblos indígenas en la política*. La paz: CIPCA, 2002.

———. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA, 2008.

ALVAREZ, Sônia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. Introdução. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: ALVAREZ, Sônia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. *A revolução boliviana*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

BURAWOY, Michel. Introduction. Grounding globalization. In: BURAWOY, Michel et al. *Global ethnography: forces, connections, and imaginations in a postmodern world*. Berkeley: University of California Press, 2000. pp. 1-40; 337-350.

COLOGNESE, António Sílvio; MÉLO, José Luiz Bica de. A técnica de entrevista na pesquisa social. *Cadernos de Sociologia*, Porto Alegre, v. 9, pp. 143-159, 1998.

- KATZ, Claudio. *Las disyuntivas de la izquierda en América Latina*. Buenos Aires: Editora Luxemburg, 2008.
- LUCAS, Edwin Cocarico. El etnocentrismo político-jurídico y el estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia. *Revista de Ciencias Sociales América Latina Hoy*, Salamanca, v. 43, pp. 131-152, 2006.
- LINERA, Álvaro García. *El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y marxismo. Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Buenos Aires, Clacso (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), n. 3, 2007. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/garcia/garcia.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2011.
- . *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Clacso (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), Buenos Aires; Prometeo Libros, Oct. 2008.
- MAESO, Sílvia Rodríguez. El espacio de la identificación cultural. *Papeles del Ceic*, Bilbao: Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Universidad del País Vasco, v. 1, 2006, pp. 1-23. Disponível em: <<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/24.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifiesto comunista*. São Paulo: Instituto José Luiz e Rosa Sundermann, 2003.
- PACO, Felix Patzi. *Insurgencia y sumisión: movimientos sociales e indígenas*. Bolívia: Editora DRIVA, 2007.
- POSTERO, Nancy Grey. Movimientos indígenas bolivianos: articulaciones y fragmentaciones en búsqueda de multiculturalismo. In: ENRIQUE, Lopez; REGALSKY, Pablo (Org.). *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: Editora Proeib Andes, 2005.
- QUIJANO, Anibal. The challenge of the indigenous movement in Latin America. *Socialism and Democracy*, Routledge, Nueva York, v. 19, n. 3, pp. 55-78, 2005.
- REGALSKY, Pablo. Territorio e interculturalidad: la participación campesina indígena y reconfiguración del espacio andino rural. In: ENRIQUE, Lopez; REGALSKY, Pablo (Org.). *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: Editora Proeib Andes, 2005.
- RIVERA, Silvia Cusicanqui. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz, Bolívia: Editora Taller de Historia Oral Andino (Thoa), 2003.
- SEOANE, José; TADDEI, Emilio; ALGRANATI, Clara. Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina. In: BORON, Atilio A.; LECHINI, Gladys. *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias

- Sociales), Jul. 2006. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/politica/PIIICuno.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2011.
- SOUZA FILHO, Carlos F. M. de. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.
- TARROW, Sidney. *Power in movement: social movements, collective action and politics*. Cambridge: University Press, 1994.
- TOURAINE, Alain. *Palavra e sangue: política e sociedade na América Latina*. São Paulo: Unicamp, 1989.
- TREJO, Guillermo. Etnia e mobilização social: uma revisão teórica com aplicações à “quarta onda” de mobilizações indígenas na América Latina. In: DOMINGUES, José Maurício; MANEIRO, María (Org.). *América Latina hoje*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2006.
- VAN COTT, Donna Lee. *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. New York: St. Martin’s Press, 1994.
- ZAPATA, Alvaro. *Ciudadanía clase y etnicidad: un estudio sociológico sobre la acción colectiva en Bolivia a comienzos del siglo XXI*. La Paz: Ed. Yachaywasi, 2006.



THOMPSON E AS CIÊNCIAS SOCIAIS:

possibilidades metodológicas para pensar os

movimentos sociais contemporâneos

Cleber José Bosetti*

Resumo As incursões teóricas e metodológicas de Thompson contribuíram para se pensar o social a partir das experiências do agir humano, sem perder de vista a dimensão de totalidade desse social. Nesse sentido, pensar o social exige esforços teóricos e empíricos para captar os fenômenos humanos em suas relações múltiplas com o real. Partindo das experiências singulares e cotidianas, Thompson nos ensinou ser possível compreender, a partir dessas experiências, o social em sua amplitude e complexidade, desvendando os processos constitutivos desse social e projetando-lhe propostas de transformação. O legado teórico e empírico desse historiador inglês oferece um instrumental metodológico instigante para o estudo dos movimentos sociais, principalmente por sua capacidade de articular as dimensões culturais da vida social com a perspectiva do materialismo histórico.

Palavras-chave Thompson; ciências sociais; metodologia; movimentos sociais.

THOMPSON AND THE SOCIAL SCIENCES: METHODOLOGICAL POSSIBILITIES TO THINK THE CONTEMPORARY SOCIAL MOVEMENTS

Abstract *The theoretical and methodological incursions of Thompson have contributed to think about the social dimension from the experiences of human activity, without losing sight of the totality dimension of it. In this sense, to think about the social dimension requires theoretical and empirical efforts to capture the human phenomena in its multiple relations to reality. Starting from the singular and daily experiences, Thompson taught us that it is possible to understand, from these experiences, the social dimension in its amplitude and complexity, unveiling the constitutive processes of this*

* Mestre em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF) e doutorando em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

social dimension and projecting in it transformation proposals. The theoretical and empirical legacies of this British historian offers an instigating methodological tool to the study of social movements, especially for it's capacity to articulate the cultural dimensions of social life with the perspective of historical materialism.

Keywords *Thompson; social sciences; methodology; social movements.*

INTRODUÇÃO

Na segunda metade do século XX, o contexto científico, dentro do campo das ciências humanas e sociais, estava marcado pela presença das chamadas correntes estruturalistas e, concomitantemente, pela emergência de novas tendências epistemológicas denominadas pós-estruturalistas, que dominariam esse cenário posteriormente. Entre os antagonismos produzidos por suas diferenças epistemológicas, novas abordagens acabaram surgindo, entre elas as proposições do historiador inglês Edward Palmer Thompson, que soaram como críticas severas às proposições ortodoxas de algumas correntes estruturalistas ligadas ao chamado marxismo, apresentando uma proposta alternativa para se pensar o social dentro das ciências humanas. Ao mesmo tempo, estendeu sua perspectiva crítica em relação ao próprio pós-estruturalismo emergente no referido contexto, ao reafirmar sua posição teórica acerca do materialismo histórico e da ontologia do real.

As incursões teóricas e metodológicas de Thompson contribuíram para se pensar o social a partir das experiências do agir humano, sem perder de vista a dimensão de totalidade desse social. Nesse sentido, pensar o social exige esforços teóricos e empíricos para captar os fenômenos humanos em suas relações múltiplas com o real. Partindo das experiências singulares e cotidianas, Thompson ensinou ser possível compreender, a partir dessas experiências, o social em sua amplitude e complexidade, desvendando os processos constitutivos da sociedade e projetando-lhe propostas de transformação.

Dessa forma, neste trabalho serão resgatadas brevemente a trajetória intelectual de Edward Palmer Thompson e suas principais proposições de análise para se pensar o social. A partir disso, haverá tentativa de estabelecer um diálogo dessas proposições com a possibilidade de estudo dos movimentos sociais na atualidade.

THOMPSON E O CONTEXTO CIENTÍFICO

Edward Palmer Thompson foi um historiador inglês cujos escritos se tornaram conhecidos a partir de meados do século XX. Autor de obras impactantes, como a

Miséria da teoria ou um planetário de erros, uma crítica às concepções estruturalistas dentro do marxismo, as quais “desumanizavam” a história da presença e do agir humano (uma crítica direcionada a Louis Althusser, considerado a figura mais decisiva dessa corrente marxista na época); e *A formação da classe operária inglesa*, sua mais conhecida obra, formada por três volumes, onde, a partir das experiências dos sujeitos e grupos sociais pertencentes à classe trabalhadora na Inglaterra, reconstitui, de forma singular, o contexto histórico da Revolução Industrial, reelaborando o conceito de classe social que havia sido deturpado pelas correntes marxistas ortodoxas¹.

Thompson ocupou seu tempo compatibilizando as atividades teórico-científicas com as atividades políticas. Vinculado ao Partido Comunista da Inglaterra até 1956, ano em que rompeu com o partido, foi um intelectual comprometido com as possibilidades de mudança histórica e emancipação humana, vendo naquilo que denominou de socialismo humanista uma possibilidade real de alcançar essa emancipação. Essa posição política certamente lhe custou caro, tanto no lado acadêmico quanto no político, pois sua postura dissidente se fez presente nesses dois campos.

Politicamente, Thompson se identificava como marxista, como pode ser observado na carta a Kolakowski (THOMPSON, 1973), onde enfatiza seu compromisso com o marxismo como forma possível de transformação social. Diante das revelações acerca dos crimes de Stalin e da Invasão da URSS à Hungria em 1956, somadas aos acontecimentos que colocaram fim à chamada Primavera de Praga na Tchecoslováquia, em 1968, Thompson rompeu definitivamente com a ortodoxia marxista, desligando-se do partido comunista. Entretanto, esse rompimento político não alterou suas convicções políticas acerca das possibilidades de construção de um socialismo com uma face mais humana em relação às experiências existentes.

No campo acadêmico, sua luta ocorreu em duas frentes. Por um lado, sua crítica à ortodoxia marxista em torno da obra de Louis Althusser, cuja concepção de história se centrava em estruturas que exauriam a presença e a experiência humana como constitutivas da lógica histórica; e, por outro lado, sua reafirmação quanto ao materialismo histórico, que lhe colocava como alvo para os ataques dos pós-estruturalistas² em ascensão nesse contexto. Entre essas duas linhas,

1 O termo marxismo ortodoxo referido neste texto não contempla obviamente todas as tendências dessa corrente, nem está reduzindo todos os marxismos à ortodoxia. Assim, esse termo será usado para referendar invariavelmente as correntes estruturalistas e economicistas do marxismo, em que figuras como Althusser e Poulantzas são as mais representativas.

2 Esse enfrentamento em relação ao pós-estruturalismo deve ser entendido a partir das proposições teóricas e metodológicas de Thompson em comparação com as perspectivas pós-

Thompson construiu sua perspectiva de história e abriu um campo de possibilidades para o *fazer* das ciências sociais em geral, centrado na experiência humana, na ação dos sujeitos e grupos em relação ao mundo material e cultural dentro de um real ontologicamente existente. Tudo isso sem perder de vista a perspectiva de um conhecimento social e histórico comprometido com a ação política, visando a um ideal e à emancipação política e humana.

Nesse contexto, a corrente de pensamento marxista liderada por Althusser³ ainda tinha fortes ressonâncias no mundo acadêmico, mobilizando vários estudantes dentro de uma perspectiva teórica fundamentada em interpretações por vezes distorcidas do pensamento do filósofo Karl Marx. O marxismo Althusseriano centralizava as discussões e a própria produção do conhecimento em torno de uma perspectiva que tinha como primazia a determinação do mundo econômico sobre as demais instâncias da vida social. Essa perspectiva era costurada a partir de categorias simplificadoras, como as de infraestrutura e superestrutura, em que a determinação da primeira sobre a segunda e de ambas sobre os indivíduos acabava anulando completamente as capacidades e possibilidades de articulação destes fora dos padrões estruturantes rigidamente estabelecidos, o que tornava as experiências humanas presas a esses padrões estruturais e subsidiárias a eles.

Em seu livro mais conhecido, denominado *Ideologia e os aparelhos ideológicos do Estado*, Althusser (1988) havia sistematizado uma abordagem estruturalista dos processos sociais, de forma a criar determinantes estruturais, do ponto de vista econômico (infraestrutura)⁴ e político-ideológicos (superestrutura), que funcionavam como organizadores da condição de vida dos indivíduos e dos grupos sociais. Nessa proposição, essas estruturas atuavam como determinantes na vida

-estruturalistas. Não significa que ele tenha diretamente realizado tais embates, tal como fez com Althusser e a ortodoxia marxista, porém as perspectivas abertas por Thompson certamente eram antagônicas em relação às tendências hegemônicas dos pós-estruturalistas, uma vez que esses embates podem ser percebidos mais claramente, no atual contexto científico, dentro das ciências sociais, em que a hegemonia dessas concepções são clarívidentes.

- 3 A preocupação de Thompson em relação a Althusser está inserida no quadro político e acadêmico da Inglaterra, em decorrência da militância política de Thompson no Partido Comunista Britânico, onde os escritos de Althusser tinham influência significativa, bem como no mundo acadêmico propriamente dito, onde também o althusserianismo tinha seus representantes. Thompson estava certamente preocupado com os rumos do marxismo, do partido e da política como um todo.
- 4 Essa concepção de infraestrutura e superestrutura utilizada pelo chamado marxismo ortodoxo pode ser considerada fruto de uma metáfora utilizada por Marx, de forma bastante objetiva, no prefácio de *Crítica da economia política*, em que Marx afirmou que a totalidade das relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, uma base real sobre a qual se erguem as superestruturas jurídicas e política e à qual correspondem as formas de consciência social (MARX, 1982). Porém, o significado dessa expressão marxiana ganhou dimensões muito mais amplas do que o próprio Marx poderia imaginar, transfigurando-se em verdadeiras leis históricas sob a égide do marxismo ortodoxo.

social dos indivíduos. Assim, acabava excluindo a importância do agir humano na história, cristalizando os indivíduos e grupos dentro de estruturas fechadas aos condicionamentos impostos pelas estruturas edificadoras de todas as manifestações sociais. A crítica de Thompson ao marxismo ortodoxo estava fundamentada, portanto, na anulação do indivíduo e em suas experiências na história.

Esse posicionamento científico possuía fortes implicações nas questões metodológicas responsáveis pela construção do conhecimento histórico, bem como na organização das lutas políticas.

Por isso Thompson (1981, p. 56) afirmou:

A História não é uma fábrica para a manufatura da grande teoria; também não é uma linha de montagem para a produção em série de pequenas teorias. Tampouco é uma gigantesca estação experimental na qual as teorias de manufatura estrangeiras possam ser aplicadas, testadas e confirmadas. Esta não é absolutamente sua função. Seu objetivo é reconstituir, explicar e compreender seu objeto, a história real.

A crítica de Thompson ao estruturalismo de Althusser possui um forte aporte ontológico. Thompson parte do pressuposto do real vivido como uma entidade objetiva e fundamental para a construção do conhecimento histórico, enquanto as correntes estruturalistas diluem esse real dentro das estruturas, impossibilitando a visualização do agir humano, das expectativas, dos sentimentos e dos sujeitos reais propriamente ditos, em suas relações cotidianas. Essas dimensões da vida humana estavam sendo submetidas a enquadramentos teóricos que simplesmente apagavam sua existência e serviam para a construção de uma história sem a presença humana.

Em oposição a essa forma de conceber o conhecimento histórico, Thompson propõe a construção de um modelo lógico de investigação. Para Muller e Moraes (2007, p. 5):

Sua interpretação do materialismo histórico se distingue por articular, de forma construtiva, aspirações políticas e processo histórico. O pré-requisito desta é o de que toda análise teórica deve ser apreendida na prática do agir humano e na medida do diálogo entre teoria e evidência, i. e., teoria e pesquisa empírica, sem abandonar a atuação política.

Essa proposição metodológica de Thompson inverte os pressupostos do marxismo ortodoxo althusseriano, ao colocar na centralidade do processo de construção do conhecimento histórico o agir humano. Esse ponto de partida para Thompson pode ser identificado nas experiências coletivas e individuais que são construídas historicamente pelos indivíduos, seja em seu cotidiano, seja na esfera política. Dessa forma, a teoria não precede a prática de forma a enquadrar esta última, mas realiza um diálogo constante com as observações do real empírico para viabilizar a construção do conhecimento. Thompson confere grande valor à teoria, pois esta possui implicações políticas que não podem ser esquecidas, e por isso ressalta sua filiação ao materialismo histórico.

Sua vinculação teórica ao materialismo histórico reflete suas opções epistemológicas e políticas. A concepção materialista é encarada por Thompson como a que mais se aproxima da construção de uma história “total”, no sentido de compreender o processo que envolve os indivíduos e sua experiência vivida no tempo histórico. Partindo da premissa da existência ontológica, os indivíduos, em primeira instância, buscam garantir sua “existência física”, produzir a própria vida⁵, e isso está diretamente relacionado a questões que envolvem trabalho, produção da subsistência e consequentes relações sociais e de produção que estruturam essa dimensão da vida humana em sociedade. Por isso, a concepção materialista oferece condições de explicar a história como um processo.

Nesse sentido, Thompson atribui uma importância fundamental à categoria experiência, a qual consiste no agir dos indivíduos, um agir que envolve múltiplos campos da vida social, seja no trabalho, seja no lazer, nas expectativas, nas utopias... Em todas essas dimensões, estão presentes as relações sociais, que, partindo de uma base material, engendram outras dimensões do viver, próprias do ser social que se construiu nesse processo. A história está justamente na compreensão dessas várias faces do agir humano que se imiscuem nas experiências vividas.

5 Consultar Marx e Engels (2002, pp. 21-23). Nesse ponto, Marx e Engels colocaram suas concepções de história tendo como ponto de partida os seres humanos em sua busca pelo viver, em sua dimensão existencial. “O primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitem satisfazer estas necessidades, a produção da vida material e isso constitui uma condição fundamental de toda a história.” Na concepção desses autores, essas necessidades da vida em primeira instância acabam gerando outras necessidades, fruto das relações sociais e das relações sociais de produção. São esses os fundamentos do materialismo histórico, os quais são compreendidos como a base material sob a qual se desencadeiam os demais processos que envolvem a vida humana e as sociedades como um todo. Como podemos perceber, essa dimensão da indispensável presença dos sujeitos sociais na história já estava presente no próprio Marx, aspecto que, como vimos, foi radicalmente deslocado pelas interpretações ortodoxas do marxismo.

O legado de Thompson para as ciências sociais, em seu contexto, pode ser enunciado em dois pontos culminantes. Por um lado, Thompson retoma a perspectiva do agir humano presente na obra do próprio Marx, colocando-se, ao mesmo tempo, como crítico de sua teoria. Promovendo uma releitura crítica do marxismo e de categorias como classe social, revigorou o materialismo histórico como a teoria capaz de compreender as dimensões estruturais da sociedade capitalista. Por outro lado, sua vinculação política e seu engajamento com a busca por mudanças sociais e políticas em seu tempo tornaram-se paradigmáticas, em um momento em que a apatia e a perda do sentido da mudança estavam ocupando espaços consideráveis no meio acadêmico.

Thompson revitalizou um ideal de transformação como campo de possibilidades e de comprometimento por parte dos profissionais das ciências sociais.

THOMPSON E AS CIÊNCIAS SOCIAIS NA ATUALIDADE

Considerando o legado de E. P. Thompson, como vimos anteriormente, cabe elencar agora suas contribuições teóricas para as ciências sociais no atual contexto. Nesse sentido, será realizado um diálogo com o autor de *Miséria da teoria* sobre as possibilidades de uso de suas proposições teóricas e metodológicas para serem estudados os movimentos sociais nas sociedades industriais avançadas (pós-fordistas) e seus cenários multiculturais. Assim, serão utilizadas as perspectivas do materialismo histórico, da ontologia do real, da ideia de classe social e do agir humano como conceitos aplicáveis na compreensão do social enquanto objeto científico.

Em um primeiro momento, é preciso considerar algumas premissas das quais algumas correntes teóricas (fenomenologia, individualismo metodológico, teorias do discurso) entendem o social como dimensão real. A percepção de um social fragmentado e multifacetado é convergente nessas perspectivas teóricas, o que as levou a desconsiderar as possibilidades de se construir um conhecimento objetivo acerca do social. Nesse sentido, o próprio real passou a ser questionado como entidade objetiva, aspecto que impulsionou a consecução de inúmeros relativismos em relação a esse social⁶.

6 A obra de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemonia e estratégia socialista*, de 1985, pode ser citada como uma, entre outras, que procuraram, em um cenário contemporâneo, desconstruir essa ideia de um social e de um real ontologicamente existentes. Na concepção desses autores, o social só pode ser alcançado como uma entidade discursivamente articulada. Essa perspectiva é convergente às concepções denominadas pós-estruturalistas e pós-marxistas, dentro das ciências sociais.

As concepções fundantes do pensamento social de Thompson seguem outra linha de raciocínio, afirmando a ontologia do real. Nas assertivas acerca da lógica histórica, Thompson (1981, p. 49) afirma:

O objeto do conhecimento histórico é a história real, cujas evidências devem ser necessariamente incompletas e imperfeitas. Supor que um presente, por tornar-se passado, modifica com isso seu *status* ontológico, é compreender mal tanto o passado como o presente.

Nesse sentido, Thompson faz uma defesa à ontologia⁷ do real, ou seja, independentemente das várias leituras e releituras que possam ser feitas acerca do social, seja pela história, seja pela sociologia, existe uma realidade palpável, concreta, o vivido, que possui uma existência que não pode ser modificada à luz de simplificações teóricas. A reafirmação da ontologia do real é, sem dúvida, uma das grandes contribuições de Thompson para se pensar as ciências sociais no atual contexto histórico, haja vista as tendências desconstrutivistas dos pós-estruturalismos que insistem em colocar em xeque essa ontologia e, por conseguinte, a própria possibilidade de se construir um conhecimento objetivo⁸ dentro das ciências sociais.

Obviamente que é inegável a dimensão multifacetária do real, bem como as dificuldades de apreensão deste, diante da multiplicidade de discursos, formações discursivas e representações que perpassam a constituição do social na atualidade. Porém, abandonar a perspectiva ontológica pode significar não somente um relativismo teórico, como também uma perda de legitimidade do próprio discurso das ciências sociais.

O esforço de Thompson para compreender o social como processo a partir das experiências humanas é um ponto considerável para pensarmos as ciências sociais na atualidade. O interessante é que essa compreensão do social, em sua

7 É importante lembrar que a ideia de ontologia foi desenvolvida de forma exemplar, nesse mesmo contexto vivido por Thompson, por Georg Lukács. Segundo este escritor húngaro: “Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria em relação à outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível” (LUKÁCS, 1979, p. 40). Nessa perspectiva, Lukács retoma a ontologia presente, mas não sistematizada na obra de Marx, para reafirmar a ontologia do ser em relação à consciência. Tomando o trabalho como ponto de partida, afinal, o trabalho é uma das primeiras mediações entre o ser e a natureza, adquire-se o sentido de que, por meio dele, o ser se constitui como tal, modificando a natureza e a si próprio e constituindo as primeiras formas teleológicas de ideação. Nesse sentido, o ser social como entidade ontológica precede a consciência (LUKÁCS, 1979).

8 Nesse caso, é preciso ressaltar que essa objetividade não pode ser confundida com objetivismo. Chegar a um conhecimento objetivo, no sentido atribuído por Thompson, é uma aproximação possível de compreender o social como processo, diferentemente do objetivismo, que seria antitético à perspectiva de contingência histórica defendida por Thompson.

totalidade, foi feita por Thompson a partir do agir humano, em sua face cotidiana, nas experiências vividas pelos trabalhadores, nos conflitos envolvendo os costumes e as tendências homogeneizantes da modernidade capitalista, sob a luz do materialismo histórico.

Para Wood (2002, p. 62):

O materialismo de Thompson atinge seu ápice no exato momento em que ele recusa privilegiar a economia em relação à cultura. Na verdade, a insistência na simultaneidade se apresenta não como correção ou afastamento do materialismo clássico marxista, mas como um polimento das palavras do próprio Karl Marx.

Uma das grandes jogadas de Thompson nesse sentido foi sua capacidade singular, dentro do marxismo, de conceber a ideia de um modo de produção vigente em determinada sociedade a partir das relações sociais e, mais do que isso, vivido pelas pessoas no cotidiano de suas experiências culturais. Nesse sentido, concebeu a economia e cultura não como entidades separadas, em que uma exerce determinação em relação à outra, mas realidades simultâneas, que se influenciam mutuamente como dimensões inseparáveis da experiência humana.

Thompson entende essa lógica do modo de produção como uma combinação entre aspectos econômicos e morais apreensíveis na experiência humana, portanto, revelador de uma realidade histórica.

O materialismo histórico é, sem dúvida, a teoria que sustenta a compreensão do real-social para Thompson. Seu pressuposto teórico é o fato de que, nas sociedades em que as relações capitalistas de produção se estabeleceram, há a presença de uma base material que perpassa por toda a vida social. Essa base material presente nas relações sociais e de produção conduz variavelmente as dinâmicas sociais e culturais, sendo absorvida ou sofrendo resistências no interior das culturas, mas, acima de tudo, permeando a vida social. Por isso, a compreensão do social como processo perpassa a consideração dessa base material fornecida teoricamente pelo materialismo histórico. No entanto, tal base material não atua como determinação da vida social, como defendia o marxismo ortodoxo, mas como um campo em que as relações humanas são constituídas.

Se voltarmos nossos olhos para a sociedade presente, observaremos que essas relações sociais e de produção capitalistas estão mais presentes do que nunca, inclusive de forma naturalizada pelo imaginário coletivo, principalmente após o “fracasso” das experiências socialistas no século XX. No entanto, parece que os esforços acadêmicos nas ciências sociais se afastaram dessa busca pela

compreensão do social em sua totalidade, como propunha Thompson, colocando a dimensão materialista em segundo plano e ocultando sua permeabilidade dentro do universo social. Assim, os conceitos e as categorias desenvolvidos e aprimorados por Thompson, no que tange às abordagens do materialismo histórico, recuperam essa forma de compreensão do social.

A abordagem materialista de Thompson é apontada por alguns autores como uma possibilidade de se fazer um contraponto ao ceticismo epistemológico presente nas ciências sociais na atualidade. O ceticismo, muito em função de suas premissas que negam a ontologia do real, resulta em uma negação da objetividade do conhecimento sobre o social. Para Muller e Moraes (2007, p. 15):

A sociologia que não contemple em sua reflexão a ideia de processo é fadada a ser uma sociologia onde os fenômenos sociais já aparecem como estabelecidos, funcionais e sem aparente mobilidade porque, no lugar de relacionar o conjunto de normas, práticas, interesses e condições materiais de uma determinada sociedade em sua dinâmica, parte de um pressuposto sincrônico.

A proposta do materialismo histórico de Thompson como método e possibilidade de se construir um conhecimento objetivo reaparece como uma nova opção de jogada em um cenário em que o relativismo tem invariavelmente dado as cartas do jogo.

Outra categoria desenvolvida por Thompson foi a reconceitualização da ideia de classe social. Essa ideia de classe foi concebida de forma deturpada pela ortodoxia marxista (economicismo) como algo dado *a priori*, presente na estrutura social independentemente da ação dos indivíduos; ideia essa que há tempos já não conseguia ter sustentação⁹. Porém, a luta de classes continuou sendo propagada de forma mitificada pela ortodoxia marxista como meio de transformação social, sem a devida reflexão sobre o conceito de classe. Em seus estudos, Thompson avança significativamente nesse conceito, conferindo amplitude a ele por conceber a classe dentro de seu movimento histórico.

9 Rosa Luxemburgo, no início do século, já havia observado a dificuldade de pensar na ideia de classe social em sua unidade. Suas observações acerca dos movimentos da classe operária na Alemanha, na década de 1910, apontavam para uma fragmentação e para diferentes posições de sujeitos dentro de um mesmo estrato social (operariado). A partir desses apontamentos, embora a autora não tenha discutido exatamente o conceito de classe, já indicavam a complexidade dessa categoria e a impossibilidade de pensar a classe como unidade homogênea dentro do capitalismo, principalmente na medida em que esse capitalismo se desenvolvia. Consultar Hobsbawm (1984).

Na *Formação da Classe Operária Inglesa*, Thompson redesenhou o campo conceitual sobre a ideia de classe. Nas palavras de Thompson (1987, p. 09):

Por classe, entendo um fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria-prima da experiência como na consciência. Ressalto que é um fenômeno histórico. Não vejo a classe como uma estrutura, nem mesmo como uma categoria, mas como algo que ocorre efetivamente nas relações humanas.

Thompson não reduz a classe simplesmente em função de seu lugar na forma social de produção, portanto, em uma condição objetiva. Sem deixar de considerar essa dimensão, situa a classe a partir de sua construção histórica, no momento das lutas e movimentos que esta desenvolve em sua experiência, ou seja, por meio de sua análise, pode-se identificar a presença de fenômenos sociais de classe em diversos momentos e espaços sociais.

Ellen Wood (2002) defende que Thompson teve a capacidade de compreender a classe como processo e como relação. Nesse sentido, considera as condições materiais objetivas que determinam a existência das classes (em seus estudos, Thompson identificou a existência de uma classe na ausência da consciência de classe) e, ao mesmo tempo, demonstra como a classe se constitui a partir das relações criadas pelas pessoas, em suas experiências cotidianas, contemplando as esferas da classe em si e da classe para si.

Isso pode ser observado na obra *Costumes em comum*, em que, por meio de um trabalho empírico mobilizando fontes diversas, desde documentos oficiais até cartas, danças, ordens não oficiais e manifestações, Thompson (1998) identificou a presença de um conflito envolvendo uma classe plebeia e uma classe patricia. Embora não houvesse ainda uma consciência de classe por parte de seus membros, as condições materiais, incluindo as transformações econômicas e as mudanças nos costumes, levaram pessoas de diferentes ofícios a se reunirem, para reivindicar, em nome dos costumes tradicionais, direitos que estavam sendo subvertidos pela ordem das mudanças socioeconômicas.

Atualmente, a ideia de classe nas ciências sociais está invariavelmente sendo subtraída por muitas correntes teóricas¹⁰. Essa subtração implica a criação de lacunas explicativas em torno de movimentos e lutas sociais desenvolvidos por

10 Nesse caso, tomam-se como exemplo as teorias do discurso, em que o conceito de classe é como uma construção política e/ou ideológica sob a premissa de que a classe em si não pode estabelecer a posição do sujeito. Consultar Laclau e Mouffe (1985).

grupos que buscam sua emancipação, na qual o substrato das condições objetivas da existência parece ser fundamental para compreender tais empreendimentos políticos. Nesse sentido, a concepção de classe desenvolvida por Thompson se torna operacionalizável para problematizar e compreender o social.

Por fim, a perspectiva do processo histórico como contingência é outra contribuição interessante de Thompson para pensar as ciências sociais na atualidade. Esse sentido de contingência é o que torna possível construir uma abordagem com base no materialismo histórico sem cair nos determinismos tão caros à utilização dessa categoria ao longo do século XX.

A ideia de contingência significa a história e as sociedades como campo de possibilidades, mesmo em uma formação social e histórica marcada por determinada forma social de relações de produção. A direção pela qual essa formação social percorrerá não pode ser dada *a priori*, mas sim encaminhada pela experiência e ação dos sujeitos que dela participam. Um processo histórico pensado pela contingência não admite uma determinação rígida em seu desenrolar. Porém isso não significa cair nos relativismos pós-estruturalistas, afinal, a ideia de contingência em Thompson busca romper com o determinismo, mas sempre apontando possibilidades de direção rumo a algum tipo de emancipação.

Assim, Thompson coloca o agir humano, a ação dos sujeitos sociais na ordem do dia. Esse reencontro do sujeito com a história, que havia sido ocultado pelas perspectivas estruturalistas do marxismo, as quais, muitas vezes, aparecem distorcidas pelo pós-estruturalismo, encontra na perspectiva de Thompson um lugar possível de se estabelecer como um diálogo entre o indivíduo e o social, de forma a compreendê-los como entidades inseparáveis, ou seja, o indivíduo é constituído pelo social e vice versa¹¹.

Nesse agir que constitui a experiência humana, processa-se a construção daquilo que Thompson denominou consciência. A consciência em Thompson se faz pela experiência do ser social, e ela não está posta simplesmente por sua condição dentro de dada estrutural social, mas se realiza como uma construção mediada pela relação entre o ser e o mundo por meio de suas experiências.

11 Talvez a concepção de Gramsci sobre o indivíduo possa ser de valia significativa para se pensar essa ideia de indivíduo. Para esse autor, “o homem deve ser concebido como uma série de relações ativas (processo) no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é, todavia, o único elemento a ser considerado. A humanidade se reflete em cada individualidade e é composta de diversos elementos: o homem, a natureza e os outros”. Nesse sentido, o indivíduo em Gramsci é um bloco histórico, uma construção relacional desses elementos envolvidos. Consultar Gramsci (1986, p. 39).

PENSAR OS MOVIMENTOS SOCIAIS SOB A LUZ DAS IDEIAS DE THOMPSON

Indispensáveis e inseparáveis das rodas da história das sociedades humanas, os movimentos sociais são os germes das mudanças, das revitalizações, das inovações e das configurações presentes e futuras que se constroem nas sociedades. Os deslocamentos proporcionados pelos movimentos sociais produzem o novo, abrem caminhos para que este possa efetivamente acontecer e para que se possam lapidar novas formas de existência social nos múltiplos campos que esta comporta. Entende-se que as contribuições teóricas de Thompson fornecem subsídios consideráveis para se pensar o social em nosso tempo, incluindo os movimentos sociais.

Primeiramente, se forem considerados os movimentos sociais como ações coletivas organizadas em torno de algum tipo de projeto, que, mobilizando sujeitos e grupos por meio de ações visando à obtenção de resultados favoráveis em relação aos seus propósitos, são uma manifestação do agir humano coletivo, já se está se aproximando das proposições de Thompson para compreender o social e a história, por assim dizer.

Categorias como agir humano, experiência e a relação entre o ser social e a consciência social que foram trabalhadas de forma exemplar por Thompson fornecem um campo vastíssimo para pensar nos movimentos sociais contemporâneos. Essas categorias, de modo geral, buscam apreender o social em suas manifestações cotidianas, no agir das pessoas, na forma como elas se relacionam com o mundo, com o trabalho, enfim, traduzem os sentimentos experimentados pelos indivíduos sociais em suas experiências de vida.

Para Gohn (2000, p. 204): “Thompson segue a trilha deixada pelos próprios atores na história, em suas manifestações, nos locais vivenciados e por meio de registros e memórias existentes. Situa e contextualiza seus personagens, para depois recuperar a trama e o drama de seu cotidiano”. Essa autora reconhece os avanços proporcionados por Thompson dentro da abordagem marxista dos movimentos sociais, ressaltando seu legado metodológico de costurar, a partir do cotidiano das pessoas, aspectos fundamentais do social em sua complexidade.

Ao se pensar nessa ideia do agir humano, não se pode isolá-lo de seu contexto histórico e, ao fazer esse esforço, pode-se perceber que essas ações coletivas são produzidas em determinados espaços e sob determinadas condições, as quais invariavelmente remontam às condições materiais da existência.

Embora a maioria das abordagens dos últimos anos tenha focado a análise dos movimentos sociais em torno de suas perspectivas identitárias, não se pode perder de vista que muitas dessas reivindicações que se desenvolvem em torno dos

elementos identitários estão inextricavelmente vinculadas a aspectos materiais do viver.

Embora os teóricos dos chamados Novos Movimentos Sociais coloquem a base material em segundo plano¹², como sendo insuficiente para criar os movimentos como organização da ação, isso não deixa de ter um fundo de verdade, se for considerada a pulverização de grupos e identidades próprias das sociedades atuais que estão reivindicando direitos, reconhecimento, inclusão e outras demandas quaisquer. No entanto, se for observado o social, em sua dimensão processual constitutiva, analisando as condições materiais que perpassam pelas experiências individuais e coletivas, observa-se que esse aspecto não pode ser deixado de lado.

Essa diversidade de posições de sujeito que se observa no cenário da modernidade tardia, como denominam alguns autores, não pode ocultar aspectos fundamentais desses sujeitos dentro da formação social. Por isso, autores como Miliband (1999, p. 497) afirmam: “O fato muito óbvio mas frequentemente subestimado é de que as mulheres, os negros e os membros de outras minorias são também membros de uma classe e estão inevitavelmente situados em algum ponto da estrutura social de suas sociedades”.

Nessa perspectiva, pode-se perceber que mesmo as diversas formações identitárias, que constituem os sujeitos dos chamados novos movimentos sociais, precisam ser pensadas em relação à dimensão da base material à qual estão vinculadas, afinal, seria no mínimo estranho pensar em um movimento como o dos negros, que luta por igualdade, sem dimensionar as diferenças sociais existentes entre os próprios negros na sociedade. A dimensão da classe social continua encontrando sentido na compreensão dos movimentos sociais, e as ponderações metodológicas apontadas por Thompson se tornam significativas para a realização de tal reflexão.

Nesse sentido, Thompson não desvincula as experiências sociais e culturais das relações materiais, pois não há uma superfície de separação entre elas. Essa separação foi feita pelo marxismo ortodoxo, com o determinismo econômico, e pelas correntes pós-estruturalistas, as quais isolaram a cultura das dimensões materiais da existência social.

12 Consultar Gohn (2000). Essa autora faz uma reconstituição das teorias clássicas e contemporâneas acerca dos movimentos sociais que apontam para várias perspectivas de análise dos movimentos que vão desde os identitários aos de caráter materialista, em que as contribuições de Thompson são referendadas.

Thompson (1998), na obra *Costumes em comum*, apresenta a cultura como uma arena de disputas, em que os aspectos materiais da vida estão conectados com os costumes e aspectos culturais em geral.

Quando os movimentos lutam por inclusão, direitos, participação política, terra, meio ambiente, só para citar algumas das reivindicações pertinentes aos movimentos sociais na atualidade, em todas elas, pode-se identificar a presença de questões de ordem material, que envolvem necessidades, expectativas e a construção de algum tipo de luta formulada a partir das experiências coletivas, mesmo que estas não apareçam de forma transparente. Isso leva a pensar que, ao contrário das tendências pós-estruturalistas que em geral o rejeitam, o materialismo histórico continua sendo um instrumental teórico eficiente para se pensar e estudar o social.

Novamente, parece que o problema da ontologia do ser social ganha sentido, se for considerada sua significação, quando se pensam os movimentos sociais. Miliband (1999, p. 197) afirma que “a consciência de uma identidade social, por importante que seja sob vários aspectos, e não menos politicamente, não reduz a importância da classe como uma parte intrínseca do ser social”. Considerando a dimensão ontológica como visto em Thompson e retomando as considerações de Lukács acerca da ontologia do ser social, parece imprescindível considerar a posição do ser social no mundo para compreender inclusive as questões identitárias que o constituem como sujeito.

É claro que o estudo dos movimentos sociais, à luz das perspectivas abertas por Thompson, levam a pensar sobre a complexidade de movimentos existentes na atualidade. Diante dessa constatação, seria incoerente com as próprias lições deixadas por Thompson pensar que suas propostas de abordagem do social fossem capazes de dar conta de todas essas manifestações existentes em termos de movimentos sociais. As orientações dos movimentos são diversas, o que torna impossível uma única concepção teórica explicá-las. O que parece plausível pelas propostas de Thompson é recuperar o lugar dos sujeitos e suas experiências para perceber a dimensão do processo histórico e da cultura política que está sendo engendrada a partir desses movimentos.

Se for considerado o sentido processual dos movimentos a partir das lições da lógica histórica de Thompson, será possível perceber que há na heterogeneidade dos movimentos aspectos que os aproximam e que os afastam das proposições levantadas por Thompson. Mas, nessas aproximações, há a convergência em prol de algum tipo de emancipação (cidadania, democracia, direitos iguais) que pode ser entendida, em sua dimensão histórica, como parte de um processo mais amplo

de lutas dentro de uma formação social. Essa apreensão obviamente não está posta nos movimentos vistos separadamente, mas pode ser encontrada em algumas redes constituídas por eles e em pontos de convergência específicos, onde a perspectiva de transformação social está presente de alguma forma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Thompson pode não ter inaugurado nenhum paradigma novo, no sentido literal do termo, mas suas observações teóricas e seu comprometimento político com a emancipação social e humana forneceram um importante aporte para se pensar o social dentro das ciências humanas e sociais. Sua ruptura com posturas ortodoxas do marxismo, sua rejeição à rotulação de culturalista e, por conseguinte, o não compartilhamento de sua teoria com as tendências pós-estruturalistas lhe conferem uma singularidade epistemológica pertinente para construir um conhecimento acerca do social capaz de visualizar sua dimensão processual sem cair em determinismos. Seu legado no campo da ontologia e da lógica histórica traz para as ciências sociais um ponto de sustentação frente aos relativismos e ao ceticismo correntes na atualidade.

Dessa forma, mostra-nos ser possível percorrer a dança do social a partir de múltiplos campos da experiência, sem perder de vista a musicalidade que orchestra os diferentes movimentos realizados pelos sujeitos. Estes, por mais dispersos que possam parecer, sob a luz de uma observação superficial, estão em um mesmo salão e são conduzidos por um ritmo que, apesar de não ser determinante em seus movimentos, lhes fornece uma base rítmica que não pode ser desconsiderada.

Assim, quando se pensam temas dentro das ciências sociais, como é o caso dos Movimentos Sociais, não se pode perder de vista essas dimensões da dança e da musicalidade. Sem cair em determinismos e ver nos movimentos aspectos que eles não estão pensando ou articulando (injunções de caráter ortodoxo) e sem cair nos relativismos que empobrecem a compreensão desse social, visualiza-se, sob a luz das observações teóricas e metodológicas de Edward Palmer Thompson, um campo de possibilidades para pensar nesses movimentos em sua dimensão processual e histórica, afinal, dentro de uma sociedade pautada no materialismo e nas contradições decorrentes dessa fundação, o olhar sobre o social não pode deixar de ver pela experiência dos sujeitos a estrada sob a qual eles caminham. Mesmo em uma formação social que se tornou complexa, por assim dizer, onde as posições de sujeito podem apresentar-se em dimensões plurais, parece impres-

cindível buscar elementos que os aproximam em suas experiências comuns, em função da sua condição social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia y aparatos ideológicos del estado*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- HOBSBAWM, Eric. *História do marxismo: o marxismo na época da Segunda Internacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia y estratégia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LUKÁCS, Georg. *A ontologia do ser social*. São Paulo: Editora de ciências Humanas, 1979.
- MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. Lisboa: Edições Progresso, 1982.
- MARX, Karl; ENGELS, Friederich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MILIBAND, Ralph. Análise de classes. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp, 1999.
- MULLER, Ricardo Gaspar; MORAES, Maria Célia. E. P. Thompson e a pesquisa em ciência sociais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 31. Caxambu, Minas Gerais, 2007. *Anais...* Caxambu, 2007.
- THOMPSON, Edward Palmer. *Open letter to Leszek Kolakoski*. London: Merlim, 1973.
- _____. *Miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- _____. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. v. 1.
- _____. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- WOOD, Ellen. *Democracia e capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.



KARL MARX VIS-À-VIS MAX WEBER: perspectiva comparada das visões acerca do Estado

Felippe Ramos*

Resumo Este trabalho aborda a distinção analítica entre Marx e Weber, em relação ao tema do Estado. A hipótese é de que ambos os autores, a despeito do que pode parecer à primeira vista, estavam imbuídos da impossibilidade de um Estado impessoal, o que remete, em última instância, à politização do Estado. O que parece claro na visão de Marx é, contudo, obscurecido pela construção metodológica (e epistemológica) de Weber, com base na busca constante da objetividade do conhecimento, a partir de uma ciência que se afasta do engajamento político e da importância das categorias analíticas da burocracia e racionalização. Essa dificuldade de construir uma análise crítica da proposta weberiana pode ser esclarecida, contudo, constituindo uma análise do Estado, em oposição à esfera de legitimação do Estado moderno que se encontra claramente na burocracia, cuja característica maior é a impessoalidade, a partir da descrição de suas *instâncias de decisão* – um elemento político sobre a burocracia. A análise marxiana do Estado classista, por sua vez, também precisa ter suas nuances analisadas de acordo com o próprio amadurecimento teórico do autor, que, em suas obras de análise de eventos históricos escritas tardiamente, torna complexa a classificação do Estado, demonstrando suas aporias e disputas internas, para além de sua visão inicialmente instrumental do Estado.

Palavras-chave Marx; Weber; Estado; Política.

KARL MARX VIS-À-VIS MAX WEBER: A COMPARATIVE ESSAY
ABOUT THEIR VIEWPOINT ON THE STATE

Abstract This article approaches the analytical distinction between Marx and Weber related to State theme. The hypothesis is that both authors, despite what can primarily be thought, were convinced about the impossibility of an impersonal State; this is,

* Graduado em Sociologia pela Universidade Federal da Bahia. Especialista em Relações Internacionais e mestre em Sociologia também pela Universidade Federal da Bahia. Atualmente, é professor visitante de Sociologia no Central Arizona College (EUA).

thus, the State is politicized. What is clear in Marx's approach is, however, less clear because the methodological (and epistemological) Weber's construction, based on a persistent pursuit of knowledge objectivity from a totally depoliticized science and sustained by the analytical concepts of bureaucracy and rationalization. The difficulty to understand a critical approach of Weber can be put aside if an analysis of the State is taken from the decision instances (a political factor over bureaucracy) in spite of explain the legitimating sphere of modern State, founded precisely on the impersonality of the bureaucracy. Marxist approach also need be considered through its nuances according to theoretical development of the author that, in his later-written books to analyze historical events, deepens his assortment of types of States and shows its inner conflicts, what implies overcoming his first understanding of it as simply instrumental.

Keywords Marx; Weber; State; Politics.

DO ATOR NO ESTADO: A BUROCRACIA E A POLÍTICA EM WEBER

É demasiadamente conhecida a formulação weberiana da modernidade como progressiva racionalização, que, no campo da institucionalidade social, engendra um fortalecimento da burocracia com base nos critérios de impessoalidade. Na organização burocrática, as atividades dos funcionários se desenvolvem em uma base regular, com deveres oficiais determinados por níveis de autoridade delimitados por uma hierarquia de funções. As regras se encontram registradas por escrito (códigos, estatutos), e o recrutamento se faz por demonstração de competência especializada, em exames de caráter competitivo ou por apresentação de diplomas e certificados. A profissão, se bem exercida nos parâmetros de racionalidade e eficiência, permite progressão na carreira. Há, enfim, uma separação clara entre funcionário e função, não sendo esta última atributo do indivíduo, e sim apenas exercida temporalmente pelo funcionário (WEBER, 1991).

No mundo moderno, com o longo processo histórico, as instituições paulatinamente regidas pela lógica burocrática predominaram sobre as instituições regidas por lógicas típicas do antigo regime: as empresas burguesas modernas, com base na competitividade, no trabalho disciplinado, na poupança, na organização orçamentária, na divisão clara de funções, destacaram-se sobre as antigas corporações de ofício, fundamentadas na manutenção e reprodução de privilégios a partir do monopólio de saberes (WEBER, 1991; 2003).

Weber (2003) demonstra as raízes do processo de transformação da lógica e motivação da ação, em *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. A coinci-

dência temporal da Reforma Protestante com a ascensão econômico-comercial da burguesia foi fundamental para abalar as estruturas de dominação lastreadas na Igreja e na moral católica e fundar, assim, uma nova moral. O trabalho disciplinado do cristão protestante independe de uma fiscalização direta corporal, pois a ética do trabalho é internalizada pelos corpos agora obedientes: a mensagem cristã revigorada pelo protestante é a de sair do enclausuramento monástico e agir no mundo – “ser sal da terra e luz do mundo”, “ir por todo o mundo e pregar o Evangelho a toda a criatura”.

E agir no mundo não significa, contudo, ser do mundo, pois Jesus já dizia que seu reino não é aqui. Os frutos do trabalho diligente do cristão protestante, então, só poderiam ser poupados, uma vez satisfeitas suas necessidades básicas de reprodução como corpo, dado o veto teológico e moral aos prazeres pagãos. O cristão protestante se tornou, desse modo, um ótimo trabalhador para o capitalismo ascendente: disciplinado e poupador, em um momento de acumulação primitiva de capital.

A radicalização calvinista deu outro duro golpe na teologia católica: se é necessário ser e estar neste mundo, os frutos do trabalho, ainda que tendo de ser poupados de gastos profanos, são sinais divinos de que Deus tem abençoado as ações realizadas. A condenação *do* lucro, secular na Igreja Católica, tornou-se a condenação *ao* lucro na emergente ordem do capitalismo comercial. Por capitalismo, então, pode-se entender as práticas da burguesia mercante acumuladora de crescentes lucros, após as conquistas das grandes navegações. A Reforma Protestante deu a esse capitalismo seu discurso legitimador.

Nota-se, então, que a ética do trabalho (competitividade, obediência à hierarquia, poupança) não nasce apenas como criação da razão secular, mas também como instrumento de fé. É a imbricação entre capitalismo e protestantismo que expande a secularização no mundo do trabalho à totalidade social: a ética do trabalho defendida moralmente pelo segundo e já praticada pela burguesia emergente, ante a ordem das corporações de ofício. A prática capitalista ascendente ganha um discurso moral legitimador, ao mesmo tempo em que se demonstra uma escolha racional – e pode-se atrever a usar essa expressão, pois organiza logicamente o trabalho e maximiza seus frutos (WEBER, 2003).

O próximo passo não estava distante: organizar do mesmo modo o trabalho, já sem recorrer a qualquer moral religiosa, bastando, como elemento de justificação, o fato de auferir lucro a partir do modelo adotado.

Quando o Estado toma sua forma moderna e se sobrepõe à Igreja como principal poder em um território, limitando à Igreja a fonte última de legitimidade, o

primeiro toma do mundo capitalista seu modelo organizacional. De fato, o Estado passa a funcionar como um polvo, com múltiplos tentáculos, cada qual especializado em uma parte da organização sociopolítica em seu território. Assim, nascem institutos de registros civis, retirando da Igreja a fonte de dados sobre a população. Criam-se impostos e organismos para cobrá-los e administrá-los. Especializa-se a função de produção monetária a partir de um cálculo econômico fundamentado na economia do comércio internacional – o sistema-mundo.

Os governos monárquicos e, posteriormente, republicanos, contam com ministros, os quais agem em uma área específica do governo. Contudo, é nesse ponto que, segundo Weber (1991), reside o elemento não burocrático da burocracia: acima da organização burocrática moderna persiste o elemento político.

Na fase mais contemporânea da modernidade, o elemento político ganha certos contornos procedimentais, no bojo da institucionalidade democrática: eleições periódicas, limitações ao poder do governante ditadas por um equilíbrio entre diferentes poderes, dever de obediência às leis existentes e, em última instância, à Constituição. No entanto, não se pode confundir a racionalização e/ou democratização do exercício do poder com burocratização. Ainda que a burocratização seja consequência da racionalização moderna, nem toda a racionalização desemboca em uma estrutura burocrática. Esta última implica a “procedimentalização”, cada vez mais profunda das atividades humanas, a ponto de se considerar plena (ideal-tipicamente), quando a impessoalidade for total, ou seja, quando a ação for movida tecnicamente ao outro generalizado: a sociedade como um todo.

Retira-se da burocracia, desse modo, o núcleo mesmo da política: o interesse, seja particular, seja de grupo (classe, partido, etc.). Na análise weberiana, contudo, cabe sempre um espaço de discussão sobre o que *deve* fazer a burocracia. O termo remete à constituição política da normatividade. Assim, contraditoriamente, a democracia, para Weber (1991), é, no fim das contas, o domínio das regras e leis, mas com uma cúpula social politizada que disputa o modo como essas normas e leis genéricas serão efetivamente postas em prática.

No plano político, Weber (1991; 2001) valoriza, assim, a figura do líder, sua legitimidade e seu carisma. O líder, no contexto moderno, é aquele que consegue ditar a direção a ser tomada pelo corpo social, mas de forma limitada pela racionalização e burocratização; logo, pelos procedimentos institucionais. Sua análise permanece centrada na ação, porque o líder se relaciona com os dominados, impondo-lhes seus interesses e sua visão de mundo, e deles retira sua legitimidade (racional-legal, afetiva/carismática ou tradicional).

No caso do Estado, na análise weberiana, o procedimento democrático responde à necessidade moderna de legitimidade racional-legal ao exercício do poder, que, no fim das contas, permanece sendo a capacidade de impor a própria vontade (ou a do grupo/partido) em detrimento da vontade alheia, à qual cabe a subserviência como corpo no aparato burocrático, o que configura a relação de dominação face ao líder (WEBER, 1991; 2002).

O dominado se manifesta, é bem verdade, a partir de seu direito de voto, mas a democracia defendida por Weber se distancia das formas de democracia direta ou semidireta dos democratas radicais desde Rousseau – esses exercícios, inerentemente instáveis, seriam típicos da falta de consolidação burocrática e, portanto, na linguagem da moderna ciência política, da pouca estabilidade institucional.

A questão parece ser, para Weber, que o domínio último do político é limitado pela racionalização da própria vida moderna: a modernidade reduz o escopo de atuação do político por meio dos mecanismos burocráticos de regulação de sua atividade. Não à toa, o desencantamento do mundo (racionalização-burocratização) desembocou em uma “gaiola de ferro” na qual a mudança estrutural é entendida como improvável, e a liberdade de ação, como espaço de criatividade que ocorre no contexto social, mas não necessariamente no plano político.

Portanto, para enriquecer a análise weberiana, pode-se dizer que a modernidade se diferencia de períodos anteriores da história pelo fato de que, usando Foucault, transita-se do mundo do poder individualizado (e arbitrário), sobre uma massa subalterna, para um mundo do poder institucionalizado e sem rosto, sobre indivíduos identificáveis e portadores de direito – os cidadãos.

Cria-se, assim, uma hierarquia oficial na burocracia, que é respaldada no mérito e na especialização, e uma autoridade institucional que, apesar de política, administra, mas não muda a ordem estatuída (ou muda na forma previamente estabelecida para a mudança). “O tipo puro de funcionários burocráticos são nomeados pela autoridade superior. Um funcionário eleito pelos dominados deixa de ser uma figura puramente burocrática” (WEBER, 1991, p. 222).

Pode-se inferir que Weber se preocupava, aqui, com o que a ciência política contemporânea chama de responsividade e *accountability*, que caracterizam o exercício do mandato do eleito em relação às pressões da base que o elegeu. O autor discordava não desses princípios, mas de sua abrangência; a seu ver, restrita aos cargos eleitorais estritamente políticos, para a conformação dos poderes Legislativo e Executivo.

A burocracia é, para Weber (1991, p. 191), “a sombra inescapável da progressiva democracia de massas”, no sentido de que configura a liberdade do indivíduo,

em seu mundo fora do trabalho, e, simultaneamente, significa a limitação do exercício do poder político. Esse limite não mais seria possível ser exercido pela participação de todos em uma ágora, mas, no máximo, por meio de um espaço público limitado e institucionalizado, no qual as instituições funcionariam como pontes e intermediários. É por isso que Weber (1991), ao caracterizar o funcionário burocrático como obediente somente “às obrigações objetivas do cargo”, afirma que este é “pessoalmente livre”.

Assim, resume-se que, em Weber (1991), a progressiva racionalização da vida moderna engendrou historicamente a burocracia (isto é, impessoalidade) como forma mais adequada de relação social, que coordena capitalismo, democracia, legalidade, trabalho e liberdade pessoal, em um contexto altamente institucional.

Restringe-se a ação política à dimensão residual, no âmbito da formação dos poderes Executivo e Legislativo, que ditam, de forma limitada institucionalmente, o dever ser da burocracia (o que o corpo de funcionários e trabalhadores farão objetivamente, que tarefas cumprirão tecnicamente e obedientemente no exercício de seus cargos subordinados). Ao exercer o cargo, o trabalhador ganha sua condição de liberdade: ser ou fazer o que se quer (sob o limite das leis) nas demais esferas da vida.

O posicionamento da liberdade como algo fora do mundo do trabalho diferencia radicalmente a perspectiva de Weber da análise de Marx, centrada justamente no Estado como agente que legitima a escravidão de classe no mundo do trabalho, considerado como centro do mundo social e, portanto, também centro da análise materialista histórica.

DO ESTADO ENQUANTO ATOR: MARX E O INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO DE CLASSE

Se, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, Marx (2006, p. 113) parece concordar com a ideia weberiana da diferenciação entre funcionário e função, quando afirma que “o trabalho é exterior ao trabalhador, ou seja, não pertence à sua característica”, é apenas para afirmar, logo após, que:

O trabalhador não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas, infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito. Por conseguinte, o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora de si. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto; é trabalho forçado. [...] O seu caráter estranho resulta visivelmente do fato de se fugir do trabalho como da

peste logo que não exista nenhuma compulsão física ou de qualquer outro tipo (MARX, 2006, p. 114).

Se Marx, ao escrever essas linhas, tinha o objetivo de contradizer a tradição contratualista moderna que defende a tese do contrato estabelecido entre iguais, sua formulação vai de encontro também à tese weberiana formulada mais tarde: o mundo do trabalho sob o capitalismo é a impossibilidade da liberdade, e não sua condição. No entanto, as relações de produção que garantem a reprodução dessa escravidão de classe são, por sua vez, garantidas pela regulação estatal.

O Estado, então, nessa formulação teórica, não será considerado o ápice da racionalização burocrática moderna, mas o ente que, pelo uso da força e da construção ideológica de uma legitimidade de classe, impõe a predomínio das relações capitalistas de produção. Daí o famoso corolário: “o Estado moderno não passa de um comitê para gerir os negócios comuns da classe burguesa” (MARX; ENGELS, 2001, p. 31).

A essa visão simplificada do Estado acrescenta-se outro trecho da obra de Marx, igualmente imortalizado, dessa vez no prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*:

Na produção social da sua vida os homens entram em determinadas relações, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada etapa de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, *a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem determinadas formas da consciência social*. O modo de produção da vida material é que condiciona o processo da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, inversamente, o seu ser social que determina a sua consciência [grifo colocado] (MARX, 1983a).

Mais uma vez o Estado é considerado, agora nesse texto de 1859, uma superestrutura jurídica e política que existe em consequência do modo de produção capitalista e cuja função é garantir a reprodução ordenada e legitimada ideologicamente desse modo de produção. Com essas duas máximas marxianas, torna-se nítida sua visão acerca do Estado como instrumento de dominação de classe, ao contrário da perspectiva weberiana, que enxerga no Estado o lócus progressivo

da impessoalidade, com uma politização residual nas esferas mais afastadas do cotidiano (instituições políticas).

Marx não nega a racionalização, mas, pode-se dizer, transformaria esse processo de racionalização no verbo transitivo “racionalizar para”, no sentido de que o ato de racionalizar a vida social contribui para a legitimação da ordem capitalista e do domínio de classe, sendo, desse modo, funcional em benefício de uma classe específica, e não voltado para o todo social de forma igual, como pressupunha a ideia da impessoalidade.

Mas onde estaria a racionalização progressiva do mundo moderno em Marx? Poder-se-ia dizer que em sua grande obra, *O capital* (MARX, 1987), na análise da “complexificação sistêmica” do capitalismo, desde a análise da forma mercadoria em forma abstrata à historiografia do capital.

É nesse momento que Marx discute a autonomização do funcionamento sistêmico do capitalismo descolado das vontades individuais, seja de burgueses, seja do proletário, bem ao contrário das fases iniciais do capitalismo, em que a burguesia desempenhou papel revolucionário frente ao antigo regime. Ou seja, a volição burguesa voltada ao lucro (Weber diria ação racional voltada para fins) cede espaço à reprodução estrutural, em que o indivíduo já não possui visão da totalidade, mas age como peça da engrenagem social. Essa linha de pensamento, valorizada por Althusser, contudo, era relativizada pelo próprio Marx, a fim de salvaguardar a possibilidade (então, dita inevitabilidade) da revolução. Assim, os sujeitos históricos (sempre coletivos, na forma de classe social) podem fazer a história; se não como querem, ao menos de acordo com as possibilidades das circunstâncias históricas reais apresentadas (MARX, 2007).

O ponto que aproxima Marx de Weber (ou vice-versa) é que ambos os autores consideravam que o processo de racionalização (consolidação e autonomização do sistema, em Marx) não implica sujeitos detentores de uma visão holística ou intelectualização da massa. O sistema é racional, não necessariamente os indivíduos. Em Weber, o indivíduo se torna, ao menos, dotado de um *ethos* proporcionado por seu tempo social, que o capacita a agir no mundo racionalizado. A agência, tema central em Weber, não perde sua capacidade de agir. Os indivíduos se adaptam, internalizam as diretrizes culturais e recriam o mundo a partir da ação. Em Marx, entretanto, essa separação do homem em relação à gerência de seu próprio destino é vista como alienação e, por conseguinte, limitação à ação. Essa capacidade de agir historicamente (compor o processo dialético de formulação da antítese) só poderá ser restaurada em sua plenitude pela superação da alienação e reconquista coletiva (de classe) da capacidade de construir a própria história de forma emancipada. Essa

libertação dos grilhões da alienação se processa, na formulação marxiana, quando o proletariado, como classe, supera a consciência em si e a eleva em consciência para si, possibilitando o assalto ao Estado, este ente que, uma vez instrumental, servirá aos anseios emancipatórios da classe trabalhadora.

O materialismo histórico dialético, destarte, concebe o Estado como ente subordinado, criado para atender certos fins de classe. Mais uma vez, Marx se distancia dos autores contratualistas que enxergam no Estado a transposição da humanidade para o estágio civilizado, sob a égide do contrato social. O Estado é, ao contrário, uma realidade histórica contingente e representa uma necessidade da superestrutura burguesa para legitimar as relações de produção capitalistas e, logo, o modo de produção como um todo.

As idéias da classe dominante são em todas as épocas as idéias dominantes; ou seja, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe, simultaneamente, dos meios de produção espiritual, o que faz com que sejam a ela submetidas, ao mesmo tempo e em média, as idéias daqueles que não possuem os meios de produção espiritual (MARX; ENGELS, 2006, p. 64).

O Estado é, então, parte fundamental destes “meios de produção espiritual”. É interessante analisar, contudo, que a temática do Estado vai amadurecendo aos poucos na obra de Marx. Nos primeiros escritos do autor, ao contrário do que pregam boa parte dos manuais de introdução aos clássicos da sociologia, a temática econômica divide a cena com a discussão filosófica. Em *O manifesto comunista*, por exemplo, Marx e Engels (2001) exploram a constituição histórica da economia burguesa (o que, decerto, seria desenvolvido em *O Capital* e na *contribuição à crítica da economia política*).

Ao tratar do conflito dialético do proletariado contra a burguesia, os autores vão abordar a “conquista do poder”, dando a entender, mas raramente citando, “Estado”. Essa conquista do poder acontece em razão da dinâmica econômica, ou seja, dos choques entre forças produtivas e relações de produção. Ainda não é em *O Manifesto* que Marx e Engels conseguirão apresentar uma análise satisfatória do fenômeno propriamente político – a política como agonismo, com autonomia relativa face a outros campos sociais, tal como o conceito foi trabalhado por Mouffe (1996).

Desse modo, a conquista do poder no Estado é considerada como resultante da dinâmica econômica, e o Estado é considerado como um ente quase passivo,

que, a partir da classe dominante, em dado período histórico, receberá desta as diretrizes condizentes com seus interesses coletivos. Nas palavras dos autores:

A revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade. [...] O proletariado utilizará a sua supremacia política para arrancar pouco a pouco todo o capital das mãos da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do *Estado, isto é, do proletariado organizado enquanto classe dominante*, e para aumentar, o mais rapidamente possível, a massa das forças produtivas [grifo colocado] (MARX; ENGELS, 2001, pp. 58-59).

Em outro trecho, os autores criticam o socialismo burguês:

Por “mudanças nas condições materiais de vida”, tal socialismo não compreende, de modo nenhum, a liquidação das relações burguesas de produção, só possível por via revolucionária; mas, compreende melhorias administrativas realizadas sobre a base dessas relações burguesas, isto é, que em nada alteram a relação entre capital e trabalho assalariado, servindo, no melhor dos casos, para *diminuir os gastos da burguesia com seu domínio e para simplificar o trabalho administrativo de seu Estado* [grifo colocado] (MARX; ENGELS, 2001, p. 72).

Fica clara a abordagem econômica do materialismo de Marx e Engels no trecho: a dominação é oriunda das relações de produção e, por sua vez, dominar tem um custo econômico arcado pelo Estado, que é possuído instrumentalmente pela burguesia.

Essa abordagem econômico-instrumental do Estado ganha sentido no interior da teoria do materialismo histórico dialético da determinação “em última instância” da infraestrutura econômica, conforme justificativa de Engels.

Se a lógica formal é teoricamente impecável, foi a realidade histórica que induziu as análises marxianas a se tornarem complexas no que tange ao tema do Estado. De fato, Marx viveu os anos turbulentos das revoluções de 1830 e 1848 e a Comuna de Paris, em 1871. A partir das investigações empíricas desses acontecimentos históricos na Europa, bem como em decorrência das lutas entre as orientações políticas no interior da Associação Internacional de Trabalhadores, Marx torna complexa a análise e começa a enxergar as nuances, as disputas internas, as diferentes formas que o Estado pode assumir, as conquistas possíveis da classe trabalhadora, face ao Estado burguês. Esses ensaios analíticos de Marx influenciaram fortemente a obra de marxistas no século XX, como Lenin (e sua

politização do Estado) e Gramsci (e sua ideia de hegemonia e guerra de posição). No prefácio à *Crítica da Economia Política*, obra considerada ápice do determinismo econômico em Marx, encontra-se esse pensador defendendo que as: “[...] formas de Estado não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida” (MARX, 1983a).

Esse trecho pode ser lido tanto como determinismo – e normalmente o é –, mas também pode ser entendido como a convicção de Marx de que o Estado assume várias formas, a depender das “relações materiais de vida”, e, logo, seguindo sua dialética, a dos conflitos históricos.

Os acontecimentos históricos induziram Marx a aprofundar a discussão e, para confirmar a afirmação, reproduz-se trecho longo, mas esclarecedor, de *A guerra civil na França*, coletânea de documentos da Associação Internacional dos Trabalhadores, escritos por Marx como análise da conjuntura política francesa após a Guerra Franco-Prussiana, em 1871:

[...] saudamos o advento da República em França, mas, ao mesmo tempo, experimentamos apreensões que esperamos se mostrarão sem fundamento. Esta República não subverteu o trono, apenas tomou o seu lugar deixado vago. Foi proclamada não como uma conquista social mas como uma medida nacional de defesa. Ela está nas mãos de um governo provisório, composto, em parte, por orleanistas notórios, em parte por republicanos da classe média, nalguns dos quais a insurreição de Junho de 1848 deixou o seu estigma indelével. A divisão do trabalho entre os membros desse governo parece desastrosa. Os orleanistas apanharam as fortalezas do exército e da polícia, enquanto aos pretensos republicanos couberam os departamentos onde se fala. Bastam alguns dos seus primeiros atos para mostrar que herdaram do Império não apenas ruínas mas também o seu pavor da classe operária. Se à República são exigidas manifestas impossibilidades numa fraseologia desenfreada, não será com vista a preparar a reclamação de um governo «possível»? Não estará a República destinada, por alguns dos seus dirigentes de classe média, a servir como mero tapa-buracos e ponte para uma restauração orleanista? [...] A classe operária francesa move-se, pois, em circunstâncias de extrema dificuldade. Qualquer tentativa de derubamento do novo governo na presente crise, quando o inimigo quase bate às portas de Paris, seria uma loucura desesperada. Os operários franceses têm de cumprir os seus deveres como cidadãos; mas, ao mesmo tempo, não devem deixar-se iludir. [...] Que aproveitem, calma e resolutamente, as oportunidades

da liberdade republicana, para o trabalho da sua própria organização de classe. Isso dotá-los-á de forças hercúleas novas para a regeneração da França e a nossa tarefa comum — a emancipação do trabalho [...] *Vive la République!* [grifo original do autor] (MARX, 1986, p. 131).

Marx passa a defender os ganhos táticos, o que não implica adesão ao reformismo, tampouco uma separação entre Marx jovem e Marx maduro, como duas fases distintas de seu pensamento. Se a realidade material tem primazia sobre o mundo das ideias (isto é, da teoria), nada mais conforme a abordagem materialista do que a reformulação e adaptação das teses a partir dos dados empíricos. A riqueza da análise leva Marx a terminar o trecho supracitado com a inesperada exclamação de louvor à República, uma vez que percebeu o ganho real de uma nova conjuntura política, na qual o proletariado poderia ter sua voz ecoada e sua organização ampliada, se comparada com as conjunturas de guerra e do império.

O Estado não deixa de ser, pode-se dizer, *em última instância*, uma organização que corrobora e reproduz o capitalismo e o domínio burguês, mas é também um espaço de disputa no qual as forças políticas se organizam e manifestam suas demandas, onde a correlação de forças varia conjunturalmente, influenciando os *outputs* estatais, às vezes em favor da classe trabalhadora. Também é um espaço no qual se manifestam as contradições entre discurso e prática burguesa, o que possibilita à classe dominada exigir o cumprimento das promessas feitas, que, uma vez realizadas, contradizem o interesse e o domínio burguês e, se não realizadas, desmascaram as hipocrisias que serviam para legitimar as relações de produção capitalistas.

O Estado é, então, um feixe de forças. A análise de Marx chega a alcançar os meandros do cotidiano político, suas tramas, o jogo entre discurso e prática, as relações privilegiadas:

Pouco depois da conclusão do armistício, M. Millière, um dos representantes de Paris à Assembleia Nacional, agora fuzilado por ordem expressa de Jules Favre, publicou uma série de documentos judiciais autênticos como prova de que Jules Favre, que vivia em concubinação com a mulher de um bêbedo residente em Argel, tinha conseguido apoderar-se, pelo mais audacioso cozinhado de falsificações ao longo de muitos anos — em nome dos filhos do seu adultério —, de uma importante herança que fez dele um homem rico; e de que, num processo intentado pelos legítimos herdeiros, só escapou ao desmascaramento com a

conivência dos tribunais bonapartistas. Como estes secos documentos judiciais não podiam ser descartados por nenhum volume de cavalos-vapor de retórica, Jules Favre, pela primeira vez na vida, conteve a língua, esperando em silêncio a explosão da guerra civil para, então, denunciar freneticamente o povo de Paris como um bando de reclusos evadidos em revolta aberta contra a família, a religião, a ordem e a propriedade (MARX, 1986, p. 137).

Em outro momento, Marx (1986, p. 140) demonstra que a corrupção também é elemento importante, pois, como possibilidade de ascensão de classe, amealha aliados para a burguesia entre as classes mais baixas: “Jules Ferry, um advogado sem vintém antes do 4 de Setembro, conseguiu, como presidente do município de Paris durante o cerco, amealhar uma fortuna à custa da fome”. Marx também reconhecia já as dissidências entre a classe dominante, as quais ora se aliavam e ora se colocavam em conflito político aberto:

[...] república parlamentar, esse interregno anônimo no qual todas as facções da classe dirigente rivais conspiravam juntas para esmagar o povo, e conspiravam umas contra as outras para restaurar, cada uma, a sua própria monarquia (MARX, 1986, p. 145).

Outro ponto reconhecido é a influência da subjetividade por meio das diferenças de condução do Estado, ditadas pelas preferências e inclinações pessoais dos mandatários, quando ele aborda de forma enfática as características de Thiers sob seu olhar:

Mestre em pequenas patifarias de Estado, virtuoso em perjúrio e traição, qualificado em todos os estratagemas baixos, expedientes manhosos e perfídias vis da luta parlamentar dos partidos; sempre sem escrúpulos, quando fora do governo, em atear uma revolução e em afogá-la em sangue quando ao leme do Estado; com preconceitos de classe fazendo as vezes de ideias e vaidade às vezes de coração; com uma vida privada tão infame como a sua vida pública é odiosa — mesmo agora, quando desempenha o papel de um Sila francês, não pode deixar de realçar a abominação dos seus atos pelo ridículo da sua ostentação (MARX, 1986, p. 152).

Se Marx costuma ser acusado de evolucionista, em decorrência de sua apresentação da dialética como movimento inevitável da história para frente, ainda nessa pequena obra de análise da política real, Marx aponta que “a roda da história

tinha manifestamente girado para trás” (MARX, 1986, p. 153). Acrescenta, ainda, que o Estado não é um instrumento pronto a serviço da classe que dele se apropriar, mas um conjunto de instituições construídas historicamente, de acordo com os interesses das facções da classe dominante. Portanto:

[...] a classe operária não pode apossar-se simplesmente da maquinaria de Estado já pronta e fazê-la funcionar para os seus próprios objetivos. O poder centralizado do Estado, com os seus órgãos omnipresentes: exército permanente, polícia, burocracia, clero e magistratura — órgãos forjados segundo o plano de uma sistemática e hierárquica divisão de trabalho — tem origem nos dias da monarquia absoluta, ao serviço da classe média nascente como arma poderosa nas suas lutas contra o feudalismo. Contudo, o seu desenvolvimento permanecia obstruído por toda a espécie de entulho medieval, direitos senhoriais, privilégios locais, monopólios municipais e de guilda e constituições provinciais. A gigantesca vassourada da Revolução Francesa do século dezoito levou todas estas relíquias de tempos idos, limpando assim, simultaneamente, o terreno social dos seus últimos embaraços para a superestrutura do edifício do Estado moderno erguido sob o primeiro Império, ele próprio fruto das guerras de coalizão da velha Europa semi-feudal contra a França moderna (Marx, 1986, p. 161).

Em *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx (1983b) afirma que o Estado possui formas distintas a depender do momento e do contexto histórico, ainda que, sob o capitalismo, todo e qualquer Estado assuma características próprias desse modo de produção:

A «sociedade hodierna» é a sociedade capitalista, que existe em todos os países civilizados, mais ou menos livre de acrescentos medievais, mais ou menos modificada pelo desenvolvimento histórico particular de cada país, mais ou menos desenvolvida. O «Estado hodierno», pelo contrário, muda com as fronteiras do país. No Império prusso-alemão é diferente de na Suíça, na Inglaterra é diferente de nos Estados Unidos. «O Estado hodierno» é, portanto, uma ficção. No entanto, os diversos Estados dos diversos países civilizados, apesar da sua variada diversidade de formas, têm tudo isto em comum: erguem-se sobre o solo da sociedade burguesa moderna, só que umas mais ou menos desenvolvidas de modo capitalista. Também têm, portanto, em comum certos caracteres essenciais. Neste sentido, pode falar-se de «sistema de Estado hodierno» (Marx, 1983b, p. 35).

A questão aqui proposta não é a divisão entre jovem Marx e Marx maduro, mas sim a constatação de que, nos últimos escritos, a temática do Estado ganha proeminência no pensamento de Marx, visível até pelo largo uso do termo, em comparação com o escasso uso em suas primeiras obras. No entanto, não há qualquer ruptura teórica identificável em relação à base epistemológica do materialismo histórico dialético. Há a importante descoberta do Estado como ente intermediário das relações de produção que legitima ideologicamente e juridicamente a ordem e é capaz de usar a força (buscando o monopólio, como diria Weber) para a salvaguarda do sistema.

Logo, o Estado é um ente construído historicamente e em permanente construção, a depender das relações materiais, da correlação de forças e da capacidade de cada classe se organizar e se exprimir politicamente em dado período histórico. Se a influência de época do determinismo do progresso (tal como o Absoluto em Hegel) e do evolucionismo (tal como exemplificado na biologia de Darwin e nos adaptadores sociais de sua análise) levou Marx a uma redação por vezes ambígua, percebe-se, contudo, por suas análises da política real (isto é, do jogo de poder no Estado), que a dialética e a práxis como critérios metodológicos o impediram de prender-se a essas influências.

OS CAMINHOS DE WEBER E MARX

Como palavras finais, as diferenças de perspectiva metodológica e epistemológica entre Marx e Weber os levam a tomar caminhos sensivelmente diferentes no que tange ao espaço da política no mundo moderno e contemporâneo. Enquanto para Weber a racionalização, a burocratização e o desencantamento do mundo tendem a reduzir o espaço da política, limitando seus atores às lideranças (a despeito da democracia formal) e reduzindo as possibilidades de mudança em razão do contexto institucional (gaiola de ferro), em Marx, a política permeia todo o tecido social. Em Marx, a política confere sentido à concretude do econômico; não é apenas epifenômeno, como discutido acima, mas tem suas nuances e suas dinâmicas próprias. Em Weber, a política tende a ser cada vez mais residual (o que sobra após o limite de procedimentalização das ações sociais). Não implica dizer que o espaço do poder é reduzido, uma vez que o poder permeia toda a relação social e resulta em dominação entre os atores, mas implica separação (se não real, ao menos analítica) entre política e poder; a primeira sendo uma manifestação específica do segundo.

Que entendemos por política? É extraordinariamente amplo o conceito. [...] Comenta-se da política de divisas de um banco, [...] da política adotada por um sindicato durante uma greve. [...] Evidentemente não darei significação tão ampla ao conceito que servirá de fundamento às reflexões [...]. Por política entenderemos tão-somente a direção do agrupamento político hoje denominado “Estado” ou a influência que se exerce nesse sentido (WEBER, 2001, p. 49).

Assim, a política em Weber se refere aos processos conflitivos no âmbito do poder institucionalizado da sociedade (detentor do monopólio legítimo do uso da força). Para Marx, a política confere forma e conteúdo específico ao Estado capitalista (e socialista), que apenas em linhas gerais possui características similares. Para Weber, o mesmo acontece, mas este privilegia a análise do que diferencia o Estado moderno de outras formas anteriores de poder institucional e, portanto, em vez das descrições e análises que Marx realiza sobre o cotidiano da política no contexto de uma historiografia e antropologia do exercício do poder, Weber dá preferência a compreensão sociológica e “politológica” da instituição racional e de seus procedimentos, sob os quais ocorrem as relações entre os atores. Marx, por sua vez, compara o que acontece na modernidade com o que aconteceu em outros momentos históricos:

Para encontrar um paralelo da conduta de Thiers e dos seus cães de caça temos de voltar aos tempos de Sila e dos dois triunviratos de Roma. O mesmo morticínio por grosso, a sangue-frio; o mesmo desprezo, no massacre, pela idade e sexo; o mesmo sistema de torturar prisioneiros; as mesmas proscricções, mas desta vez de toda uma classe; a mesma caça selvagem a dirigentes escondidos, para que nem um possa escapar; as mesmas denúncias de inimigos políticos e privados; a mesma indiferença pela chacina de gente inteiramente estranha à contenda. Só com esta diferença, que os romanos não tinham *mitrailleuses* para despachar os proscritos em massa e não tinham «a lei na mão» nem nos lábios o grito de «civilização» (MARX, 1986, p. 153).

Assim, para Marx, o que diferencia a modernidade de outros períodos históricos não é tanto a questão do Estado, destinado a ser forma contingente da organização do poder do capital, mas que, em termos de conteúdo da dominação, revela as mesmas atrocidades contra os dominados. Assim, apesar da questão de o Estado ter recebido destaque nos últimos escritos de Marx, a diferença está mesmo no modo de produção; o capitalismo tende a elevar os conflitos de classe

até a emancipação do proletariado, em nome de todos os dominados. A perspectiva de Weber, desembocando na “gaiola de ferro”, adota um tom pessimista em relação à possibilidade da emancipação. A perspectiva de Marx, ao entrever a revolução, segue o sentido inverso: a emancipação é o fim da história. E se ainda não houve emancipação é porque a humanidade ainda tem muito a caminhar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983a.
- _____. Crítica ao programa de Gotha. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa/Ômega, 1983b.
- _____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Global, 1986.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- _____. *O dezoito brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2001.
- _____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Tradução Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva, 1996.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: EdUNB, 1991. v. 1.
- _____. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- _____. *Conceitos básicos de sociologia*. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.



A COMUNIDADE: DA SOCIOLOGIA CLÁSSICA À SOCIOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Alan Delazeri Mocellim*

Resumo A comunidade é um dos conceitos de maior importância, desde o nascimento da Sociologia. Sua relevância permanece tal que o debate em torno de sua definição é contínuo, adentrando a teoria social contemporânea. Recorrente nesse debate é a dicotomia entre comunidade e sociedade e entre a forma de vida tradicional e a moderna. Neste artigo, debatem-se algumas das principais teorizações clássicas e contemporâneas sobre a ideia de comunidade, enfocando principalmente as teorias que contrapõem as relações sociais comunitárias e a individualização característica da vida moderna. Entre os “clássicos” da Sociologia, optou-se por debater as teorias de Émile Durkheim e Ferdinand Tönnies, e, entre as teorias contemporâneas, optou-se pelas de Michel Maffesoli e Zygmunt Bauman. O objetivo aqui é demarcar divergências e similitudes entre suas diferentes abordagens.

Palavras-chave comunidade; sociedade; individualização; identidade; tribalismo.

THE COMMUNITY: FROM CLASSIC SOCIOLOGY TO CONTEMPORARY SOCIOLOGY

Abstract *The community is one of the concepts of greater importance since the birth of Sociology. Its importance remains such that the debate about its definition is still reaching into the contemporary social theory. Continuous in this debate is the dichotomy between community and society, and between the traditional and modern ways of life. In this article, we discuss some of the major classical and contemporary theories about the idea of community, focusing mainly on the theories that oppose the social community and individualization characteristic of modern life. Among the “classical” Sociology, we chose to discuss the theories of Emile Durkheim and Ferdinand Tönnies, and among contemporary theories, we selected the theories of*

* Mestre em Sociologia Política pela UFSC e doutorando em Sociologia pela USP.

Michel Maffesoli and Zygmunt Bauman. The goal here is to mark differences and similarities between their different approaches.

Keywords *community; society; individualization; identity; tribalism.*

Comunidade é um desses conceitos das ciências sociais que, por mais que o tempo passe, permanecem controversos. Teorias após teorias, décadas após décadas, mesmo com as grandes mudanças que vivemos neste nascente século XXI – e após as mudanças drásticas que transformaram o mundo do século XX –, não há ainda uma definição que seja hegemônica no debate sobre tal conceito. No entanto, seja no uso cotidiano, seja entre os teóricos sociais, comunidade é um conceito que evoca algo “positivo”.

Comunidade é sempre o lugar onde podemos encontrar os semelhantes e com eles compartilhar valores e visões de mundo. Também significa segurança, e é nela que encontramos proteção contra os perigos externos, bem como apoio para os problemas pelos quais passamos. A sociedade pode ser “má”, mas a comunidade nunca sofre essa acusação.

Para vislumbrar o uso “comum” e cotidiano do termo comunidade, pode-se recorrer ao dicionário (HOUAISS, 2001), em que se encontra definida como: 1) estado ou qualidade das coisas materiais ou das noções abstratas comuns a diversos indivíduos, comunhão; 2) concordância, concerto, harmonia; 3) conjunto de indivíduos organizados em um todo ou que manifestam, geralmente de maneira consciente, algum traço de união; 4) conjunto de habitantes de um mesmo Estado ou qualquer grupo social cujos elementos vivam em dada área, sob um governo comum e irmanados por um mesmo legado cultural e histórico.

Para além dessa definição ainda pouco precisa, a palavra comunidade sugere uma forma de relacionamento caracterizada por altos graus de intimidade, vínculos emocionais, comprometimento moral e coesão social; e não se trata apenas de um vínculo passageiro. As relações caracterizadas como comunidade têm sua continuidade no tempo. O espaço também é importante na caracterização da comunidade, pois esta é localizada e envolve vínculos de proximidade espacial, tanto quanto de proximidade emocional.

A importância da ideia de comunidade no pensamento social é inquestionável, sendo vista como uma das ideias centrais de toda a teoria sociológica, bem como um desenvolvimento importante do pensamento social do século XIX. A importância da comunidade apenas pode ser comparada à importância que a ideia de contrato teve na filosofia política dos séculos anteriores (NISBET, 1967).

A redescoberta da comunidade no pensamento social aparece como uma crítica ao modelo de sociedade utilitarista, cuja centralidade era colocada no indivíduo e em sua racionalidade. Vinculava-se a um modelo de sociedade e indivíduos racionais, o qual, de certa forma, apresentava-se como fundamentalmente oposto à tradição. As bases desse modelo eram o sujeito racional exaltado no Iluminismo e a aversão iluminista ao feudalismo.

A comunidade foi redescoberta, ganhando nova importância, quando esse modelo de indivíduo racional foi visto como limitado para a compreensão das ações motivadas por laços morais tradicionais. Contudo, sua redescoberta se deveu também à radicalização do modo de vida moderno e a seus processos de urbanização e individualização, de maneira que o modo de vida tradicional veio a ser demarcado a partir de sua profunda diferença em relação às sociedades modernas:

Comunidade é uma fusão de sentimentos e pensamentos, de tradição e compromisso, de adesão e volição. Pode ser encontrado em, ou expressar simbolicamente, localidade, religião, nação, raça, idade, ocupação, ou cruzada. Seu arquétipo, tanto historicamente e simbolicamente, é a família, e em quase todo tipo de verdadeira comunidade a nomenclatura da família é importante. Fundamentais para a força do vínculo da comunidade é a antítese verdadeira ou imaginada formada no mesmo tecido social, pelas relações não-comunais de concorrência ou conflito, utilidade ou aceitação contratual. Estes, por sua relativa impessoalidade e anonimato, destacam os laços pessoais estreitos da comunidade (NISBET, 1967, p. 48).

A comunidade é mais bem percebida diante de sua antítese não comunitária. A emergência da modernidade e a crise das formas de vida tradicionais tornaram mais flagrantes tanto as características modernas quanto as pré-modernas. A modernidade transformou radicalmente as bases das relações sociais comunitárias. A globalização, com seu deslocamento de tempo e local, acabou com as possibilidades de uma demarcação clara dos limites de uma comunidade, de certa forma, dificultando a localização das relações e sua durabilidade ao longo do tempo.

A expansão da cidade sobre o campo, a transformação do vilarejo em metrópole, tudo isso levou a um deslocamento da centralidade do modo de vida comunitário. Com a ampliação dos contatos, mas com a diminuição de sua importância – e considerando a quantidade de pessoas com que um cidadão de uma cidade tem de lidar sem manter vínculo afetivo, principalmente se comparado com o morador de um vilarejo –, a pessoalidade da comunidade foi perdendo espaço para a impessoalidade da metrópole.

Com a diversidade que se faz presente no aumento do número das pessoas vivendo em uma região e com a impossibilidade de sua limitação territorial – dado que os meios de comunicação e transporte tornam possível uma integração cada vez maior dos territórios globais –, ocorre a ampliação da individualização. Os indivíduos de uma metrópole dispõem de ampla gama de escolhas e opções; no entanto, carecem de uma vida orientada por códigos morais específicos e bem delimitados, típicos da comunidade.

A centralidade da problemática da comunidade e sua tematização e choque com a modernidade são tamanhas que se pode encontrá-la como tema mesmo em Karl Marx e Auguste Comte. Nos escritos de Marx (2006; 2008) – e especificamente nos escritos sobre a vida comunitária na Índia –, encontra-se um repúdio à comunidade tradicional. A dominação inglesa sobre a Ásia é para ele justificável e necessária, sendo encarada como uma forma de levar o Oriente rumo ao “destino histórico” do progresso. Nessa visão, o localismo e suas instituições são sempre obsoletos – principalmente se comparados com o industrialismo moderno. O socialismo futuro seria nada mais do que o capitalismo sem a propriedade privada, e não um ressurgimento comunitário (Nisbet, 1967, p. 66-70).

No caso de Comte, ao contrário de Marx, aparece a necessidade do retorno comunitário como uma forma de reestruturação da modernidade, desestruturada com a decadência das formas tradicionais de organização. A recriação da comunidade é para Comte uma forma de reinstauração de uma moral compartilhada. Para o autor, a sociedade não é nada mais que uma comunidade ampliada; o individualismo nada mais é que uma ideia metafísica; e a comunidade é a verdadeira “essência” do social. No mais, a sociedade positiva, almejada por esse autor, seria uma espécie de forma de vida feudal, um medievalismo, sem a presença do cristianismo ou mesmo de qualquer religiosidade (Nisbet, 1967, p. 56-61).

Neste artigo, serão debatidas algumas das principais teorizações clássicas e contemporâneas relacionadas ao conceito de comunidade. Serão enfocadas, principalmente, as teorias que colocam em contraposição as relações sociais comunitárias e a individualização característica da vida na metrópole, bem como as sociedades industrializadas modernas. Ressaltar-se-á, por um lado, o fato de que, em algumas dessas teorias, a emergência da modernidade significa uma decadência das formas de vida comunitárias e mesmo sua impossibilidade e, por outro, que, em determinadas teorias, a decadência das relações sociais comunitárias não significa um contexto de radical individualização, sendo estas substituídas por outras relações que reconstróem de algum modo o vínculo desfeito.

Entre os “fundadores” da Sociologia, optou-se por debater as teorias de Émile Durkheim e Ferdinand Tönnies e, entre as teorias contemporâneas, optou-se pelas de Michel Maffesoli e Zygmunt Bauman. Seja entre os clássicos, seja entre os contemporâneos, encontram-se divergências no diagnóstico sobre a situação da comunidade. Para alguns deles, a solidariedade dos vínculos comunitários é recriada efetivamente em um novo contexto; para outros, ela é recriada apenas artificialmente, não significando uma ruptura com o individualismo.

A comunidade é um dos conceitos de maior importância no nascimento da Sociologia, sendo considerado um dos conceitos que lhe conferem unidade, transpassando diversas formulações sociológicas (Nisbet, 1967). Sua importância permanece tal que o debate em torno de sua definição, ou redefinição, é contínuo, adentrando a teoria social contemporânea.

É recorrente nesse debate a dicotomia entre comunidade e sociedade, entre as formas de vida tradicional e moderna. O que é decisivo aqui é o choque entre comunidade e individualização, e é esse o ponto que será enfatizado nas páginas a seguir.

COMUNIDADE E SOCIEDADE

Como dito anteriormente, é bastante comum a conceituação da comunidade em oposição à de sociedade. Enquanto a comunidade é tradicional, a sociedade é moderna; enquanto a comunidade agrega, a sociedade desagrega. A mais clássica formulação das ideias de comunidade e sociedade, nesses termos, foi feita por Ferdinand Tönnies (1855-1936). Na visão de Tönnies (1995a), a comunidade – ou *Gemeinschaft* – é um grupo social demarcado espacialmente. Grupos considerados comunitários contam com elevado grau de integração afetiva e também com alto grau de coesão – e mesmo de homogeneização – entre seus membros, e isso inclui conhecimentos, objetivos, práticas cotidianas e formas de agir e pensar. As normas ocorrem especificamente por meio dos costumes, hábitos e tradições, e as formas de relacionamento social são predominantemente pessoais, o que significa o compartilhamento de valores e também maior grau de intimidade.

Deve-se notar que, em uma forma de vida comunitária, a restrição relativa ao espaço se refere diretamente ao grau em que é possível a manutenção do compartilhamento de valores – a ponto de as relações continuarem configurando um grupo coeso. Essa limitação não se refere apenas ao espaço, mas ao número de membros, e é bastante razoável sugerir que os limites da comunidade são os limites da família, da aldeia e das pequenas cidades.

Uma resenha de Durkheim (1995, p. 113) sobre Tönnies mostra a “imagem de comunidade” evocada pelo último:

A *Gemeinschaft* é a comunidade. Ela constitui uma unidade absoluta que é incompatível com a distinção em partes. Para merecer o nome de comunidade, mesmo se estiver organizado, um grupo não é uma coleção de indivíduos que diferem uns dos outros; é uma massa, indiferenciada e compacta, que só é capaz de se mover em conjunto, e é direcionada pela própria massa, ou por uma de suas partes incumbida da direção. É um agregado de mentes tão fortemente coeso que ninguém é capaz de se mover independentemente dos outros.

Também em Max Weber (1987, p. 77) pode-se encontrar uma conceituação de comunidade que permite vislumbrar algo similar:

Chamamos de comunidade a uma relação social na medida em que a orientação da ação social, na média ou no tipo-ideal, baseia-se em um sentido de solidariedade: o resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes.

Aqui encontram-se a solidariedade, a relação afetiva e o compartilhamento de tradições como o determinante da comunidade.

A comunidade, para Tönnies (1995a), desenvolveu-se a partir de três diferentes instâncias: o parentesco, a vizinhança e a amizade. A primeira emerge da vida familiar e fundamenta-se na autoridade dos membros da família – sendo essa autoridade traduzida em termos de idade, força e sabedoria. A segunda emerge da vida em comum, do território partilhado. Nesse caso, as necessidades de trabalho e de uma organização comum promovem o compartilhamento dos hábitos, dos conhecimentos e a emergência das tradições. A terceira emerge da semelhança de interesses e formas de pensar. Ela nasce da similitude de atividades, mas deve ser alimentada por encontros frequentes, sendo mais comum nas aldeias e pequenas cidades. De maneira diferente, pode-se falar de comunidade de sangue, de lugar e de espírito e também notar que, mesmo nomeadas como sendo diferentes comunidades, são encontradas em conjunto e fortemente ligadas.

A comunidade de sangue acha-se regularmente ligada às relações e participações comuns, quer dizer, à posse comum dos próprios seres humanos. Na comunidade de lugar, as relações vinculam-se ao solo e à terra; e, na comunidade de espírito, os elos comuns com os lugares sagrados e com as divindades honradas. As três espécies de comunidades estão estreitamente ligadas entre si no espaço e no tempo, e, em consequência, em cada um de seus fenômenos particulares

e seu desenvolvimento, como na cultura humana geral e sua história (TÖNNIES, 1995a, p. 239).

A sociedade – ou *Gesellschaft* –, diferentemente da comunidade, não é demarcada espacialmente, dentro de limites facilmente estabelecidos, podendo ter amplitude ilimitada. Grupos considerados societários (ou associativos) contam com baixo grau de integração afetiva e de coesão, possibilitando maior diferenciação e individualização de seus membros. Dessa forma, eles podem contar com conhecimentos, objetivos, práticas cotidianas e formas de agir e pensar heterogêneas, que não se integram em um todo comum. As normas se processam especificamente por meio das convenções, das leis e da opinião pública. As formas de relacionamento social são predominantemente impessoais, o que significa também menor compartilhamento de valores e baixo grau de intimidade.

Em teoria, a sociedade consiste num grupo humano que vive e habita lado a lado de modo pacífico, como na comunidade, mas, ao contrário desta, seus componentes não estão ligados organicamente, mas organicamente separados. Enquanto, na comunidade, os homens permanecem essencialmente unidos, na sociedade eles estão essencialmente separados, apesar de tudo que os une (TÖNNIES, 1995a, p. 252).

A sociedade só pode existir com um grande número de pessoas vivendo em proximidade e em um território expandido, onde possa conviver imenso número de pessoas, com os mais diversos modos de ser. Dessa forma, a sociedade se refere ao mundo moderno, às metrópoles modernas e à cultura heterogênea das cidades, onde as mais diversas variações culturais são aceitas, até com certa indiferença.

Assim, a vida comunitária se contrapõe à vida societária. Em uma, impera a homogeneidade, na outra, a heterogeneidade; em uma, encontram-se princípios gerais que orientam a ação do grupo, na outra, princípios relativos que orientam ações de membros individuais.

A comunidade só pode ter seus aspectos demarcados e delineados a partir de seu grande contraste com seu oposto moderno, a sociedade, pois, só a partir de então – do momento em que deixa de ser a única forma de relação social de grupo –, ela passa a ganhar centralidade; e, só diante da conturbada vida metropolitana – que, mesmo possibilitando um aumento dos contatos sociais, levou a uma menor profundidade desses contatos –, a coerente vida comunitária passa a ser uma metáfora de tudo o que é social.

Nas cidades, nas capitais e, sobretudo, nas metrópoles, a vida em família entra em declínio. Quanto maior e mais extensa a influência urbana, mais os resíduos da vida familiar adquirem um caráter puramente acidental. Poucas pessoas ultrapassam pela força de vontade um círculo tão estreito. Todos são atraídos para o exterior, separados e isolados pelos negócios, interesses e prazeres (TÖNNIES, 1995a, p. 346).

Similar à compreensão de Tönnies (1995a) acerca da sociedade é a visão de Georg Simmel acerca da metrópole. Para Simmel (1987), a metrópole é a expressão da individualidade, “berço” da individualidade, seguida de alta impessoalidade e de subjetividade altamente diferenciada. Na metrópole, emerge a atitude *blasé*, ou seja, uma incapacidade de reagir a estímulos e novas sensações. Essa atitude é resultante da intensidade e quantidade de estímulos aos quais os indivíduos são expostos cotidianamente na metrópole. Além disso, com o extensivo do grupo – como no caso dos grandes agrupamentos urbanos –, os contatos com outras pessoas se tornam menos intensos e pessoais, o que – mesmo que diminuam os laços sociais – aumenta a liberdade de ação das pessoas e dos grupos.

Tanto em Tönnies como em Weber, a ideia de comunidade aparece como uma tipologia. No caso de Tönnies, ele parte das comunidades para as associações modernas e, a partir disso, cria uma filosofia da história, e o desenvolvimento tem um rumo ao longo do tempo. Mas não se trata apenas disso. Tönnies converte o caso específico que lhe era disponível – a diferença histórica entre comunidade e sociedade – em uma classificação que busca dar conta da análise de qualquer sociedade do passado e do presente (NISBET, 1967, p. 74). Da mesma forma, tanto para Tönnies quanto para Weber, a comunidade deve ser entendida como um tipo ideal, um construto intelectual útil para a análise de grupos sociais, mas que deve considerar que, na realidade, comunidade e sociedade se misturam.

De certo modo, pode-se verificar em Tönnies uma visão pessimista da modernidade. De seu ponto de vista, aquilo que a Sociologia chamou de “social” se encontra principalmente na comunidade. É nela que se encontram a relação social mútua e os códigos morais compartilhados; é nela que o afeto predomina e determina os laços entre as pessoas. Porém, com a modernidade e a decadência da vida comunitária, o que se vê mesmo é a decadência deste “velho social”. A sociedade emergente é, para ele, sinônimo de atomização e individualização radicalizada e, assim, não pode representar uma forma de reconstrução da vida comunitária e de seu aspecto afetivo, pessoal e agregador.

SOLIDARIEDADE: MECÂNICA E ORGÂNICA

Em Durkheim (1978b) também se encontra uma formulação da ideia de comunidade. Mesmo que muitas vezes não seja explícito, em seu conceito de solidariedade mecânica, encontram-se “ressonâncias” da vida comunitária das pequenas aldeias. Também a individualização ganha seu lugar, em decorrência da diferenciação dos indivíduos nas sociedades orientadas pela solidariedade orgânica. E, mesmo que não faça referência direta a Tönnies – e mesmo que suas conclusões sobre as diferentes formas de solidariedade sejam ligeiramente diferentes das concepções de comunidade e sociedade –, de modo geral, encontra-se uma conceituação que permite entender as ideias de ambos os autores como referentes.

Encontram-se essas ideias na obra de Durkheim (1978b) sobre a divisão do trabalho social. O conceito de divisão do trabalho social se refere aos variados níveis de diversificação e especialização presentes nas sociedades. Para ele, a divisão do trabalho não tem uma função meramente econômica ou produtiva, ela também tem uma função social mais abrangente: seu objetivo é gerar solidariedade social.

Assim somos conduzidos a considerar a divisão do trabalho sob um novo aspecto. Neste caso, com efeito, os serviços econômicos que ela pode prestar são pouca coisa ao lado do efeito moral que ela produz, e sua verdadeira função é de criar entre duas ou várias pessoas um sentimento de solidariedade (DURKHEIM, 1978b, p. 27).

Essa solidariedade pode ser traduzida em termos de um código moral que rege a vida em grupo. De fato, a forma mais clara pela qual a solidariedade opera é a moral; e esta funciona como uma obrigação mútua que abarca todo um grupo social. Não se trata apenas de uma obrigação coercitiva, ela também tem seu lado “voluntário”. Abrangendo todo o grupo social, em seu aspecto cotidiano, a solidariedade pode funcionar como uma dádiva mútua, sendo “indissociavelmente ‘livre e obrigada’ de um lado, e interessada e desinteressada do outro” (CAILLÉ, 1998, on-line).

O caminho encontrado por Durkheim (1978b) para investigar as formas de solidariedade nos diversos tipos de sociedade é o estudo do Direito. E por que o Direito? O Direito é o objeto escolhido porque nele pode ser vislumbrada a objetivação dos códigos morais sociais em normas, regras e leis. O Direito é a racionalização da moral, e, a partir dessa racionalização, Durkheim (1978b, p. 24) pode encontrar duas formas de encarar o fenômeno da solidariedade social: uma

é exprimida pelo Direito Penal ou coercitivo, e a outra é exprimida pelo Direito Restitutivo. Nas palavras do autor:

Existem dois tipos. Umas consistem essencialmente numa dor, ou, pelo menos, numa diminuição infligida ao agente; têm por objeto atingi-lo em sua fortuna, ou em sua honra, ou em sua vida, ou em sua liberdade, privá-lo de algo que desfruta. Diz-se que são repressivas; é o caso do direito penal. [...] Quanto ao outro tipo, ela não implica necessariamente um sofrimento do agente, mas consiste somente na restituição das coisas nas devidas condições, no restabelecimento das relações perturbadas sob sua forma normal, quer o ato incriminado seja reconduzido à força ao tipo do qual foi desviado, quer seja anulado, isto é, privado de todo valor social. Portanto, devemos dividir as regras jurídicas em duas grandes espécies, segundo tenham sanções repressivas organizadas ou sanções apenas restitutivas.

É importante para a investigação das formas de solidariedade a ideia de consciência coletiva. Trata-se de um conceito fundamental, de um fenômeno que constitui a base de toda e qualquer vida comunitária e mesmo de qualquer existência social que permaneça ao longo dos tempos. A consciência coletiva atua não só como uma norma, mas também como todo um imaginário que orienta a vida social.

O conjunto de crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem sua vida própria; poderemos chamá-lo: consciência coletiva ou comum. Sem dúvida, ela não tem por substrato um órgão único; é, por definição, difusa em toda a extensão da sociedade; mas não deixa de ter caracteres específicos que fazem dela uma realidade distinta. Com efeito, é independente das condições particulares em que os indivíduos estão colocados; eles passam, ela permanece. [...] não muda a cada geração, mas, ao contrário, liga uma às outras gerações sucessivas. Portanto, é completamente diversa das consciências particulares, se bem que se realize somente entre indivíduos. Ela é o típico psíquico da sociedade (DURKHEIM, 1978b, p. 40).

A conceituação a seguir – fundamentada na divisão do trabalho e expressa nas formas de Direito – oferece a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica, conceitos que visam ao entendimento dos aspectos qualitativamente diferentes da vida social.

A solidariedade mecânica é aquela expressa pelo Direito coercitivo, no qual as ofensas contra a moral do grupo são meramente punidas – servindo de exemplo aos outros membros do grupo. Em uma sociedade integrada por essa forma de solidariedade, as formas de pensar e agir e a moral que as orienta encontram grande abrangência entre os membros da sociedade, integrando cada um deles. A diferenciação entre os membros do grupo é baixa, e há um vínculo moral que os une.

A primeira [a solidariedade mecânica] só pode ser forte a medida em que as idéias e as tendências comuns a todos os membros da sociedade ultrapassam em número e em intensidade as que pertencem pessoalmente a cada um deles. [...] Ora, o que faz nossa personalidade é o que cada um de nós tem de próprio e de característico, é o que o distingue dos outros. Portanto, esta solidariedade apenas pode crescer na razão inversa da personalidade. [...] A solidariedade que deriva das semelhanças está em seu *maximum* quando a consciência coletiva recobre exatamente nossa consciência total e coincide em todos os pontos com ela: mas, neste momento, nossa individualidade é nula. Ela só pode nascer se a comunidade ocupa menos lugar em nós (DURKHEIM, 1978b, p. 69).

Diferentemente, a solidariedade orgânica é aquela expressa pelo Direito restitutivo, pelo qual as ofensas contra a moral do grupo devem servir para reparar o dano que foi conferido à sociedade, e não como uma mera punição “exemplar”. Em uma sociedade integrada por essa forma de solidariedade, as formas de pensar e agir são diversas, e existe uma mais ampla liberdade na definição das orientações morais – sendo estas cada vez menos equivalentes à consciência coletiva e podendo ser definidas por disposições individuais. Aqui, a diferenciação entre os membros do grupo é elevada, e os códigos morais não encontram grande abrangência totalizante, não vindo a integrar cada um dos membros da sociedade.

É completamente diferente a solidariedade produzida pela divisão do trabalho. Enquanto a precedente implica que os indivíduos se assemelhem, esta supõe que difiram uns dos outros. A primeira só é possível na medida em que a personalidade individual é absorvida pela personalidade coletiva. A segunda é apenas possível se cada um tem uma esfera de ação que lhe é própria, por conseguinte, uma personalidade. É preciso, pois, que a consciência coletiva deixe descoberta uma parte da consciência individual, para que aí se estabeleçam estas funções especiais que ela não pode regulamentar; quanto mais extensa esta região, tanto mais forte é a coesão resultante desta solidariedade. Por outro lado, cada um

depende tanto mais estreitamente da sociedade quanto mais dividido é o trabalho, e, além disto, a atividade de cada um é tanto mais pessoal quanto mais especializada (DURKHEIM, 1978b, p. 70).

A preocupação de Durkheim é a radicalização da divisão do trabalho a partir do século XIX e suas consequências gerais sobre as sociedades. Maior divisão do trabalho significa maior especialização. Se, por um lado, isso gera maior individualização dos indivíduos, por meio de sua diferenciação em relação à maioria, por outro, gera maior integração, por meio da interdependência entre pessoas que dispõem de habilidades das quais outros indivíduos necessitam. Individualização e integração atuam em conjunto nessa visão sobre a modernidade, e a diferenciação não implica apenas dissociação, como parece pensar Tönnies.

No entanto, e para isso Durkheim se encontrava alerta, existia o risco da anomia, a qual se refere à falta de integração, de normas que regulamentam a vida social. Tanto a sociedade pode ser anômica, na medida em que não ofereça normas que orientem os indivíduos em suas ações, como também os indivíduos podem ser anômicos, na medida em que não se sintam integrados, de alguma forma, à sociedade da qual fazem parte. A anomia parece ser fruto de uma rápida mudança social ocorrida desde a Revolução Industrial e também a Revolução Francesa e parece relacionada à crise dos valores tradicionais e à incapacidade de integração social no mundo moderno. Porém, para ele, o estado normal da sociedade contemporânea é o de solidariedade orgânica, ou seja, uma nova forma de integração. Dessa maneira, a anomia não é algo permanente, e, como um organismo, a sociedade tende a se reorganizar e eliminar o que lhe é prejudicial. Logo, a sociedade moderna, ao menos em graus de integração, em estados normais, não difere muito de uma comunidade aldeã.

Em Durkheim (1978a), a comunidade não aparece apenas como uma forma de organização social, mas também como uma metodologia que visa dar conta do entendimento de fatos relacionados à moralidade, ao Direito, à religião, etc. Isso pode ser mais bem evidenciado em suas *Regras do método sociológico*, obra em que as características comunitárias, expostas na ideia de solidariedade mecânica, são consideradas atributos dos fatos sociais. Dessa forma, a Sociologia deveria ocupar-se da tradição e de fatos coercitivos e externos ao indivíduo (NISBET, 1967, p. 86). É nas normas e na moralidade que podem ser encontradas as maiores expressões de tudo o que é social, e é justamente no fenômeno da vida comunitária – que para ele é o “espírito” da sociedade – que a moral deve ser investigada.

A Sociologia deve investigar a moralidade, que é sempre coletiva, mas, como esta apenas pode ser expressa na vida em grupo, a comunidade aparece como uma forma de apreensão do social, uma forma de ter acesso ao fenômeno da moralidade, que é o fenômeno mais estritamente social.

Simmel, mesmo que em uma abordagem bastante diferente da de Durkheim, tratou da comunidade em termos bastante similares. Em sua microsociologia, há um interesse pelos caracteres comunitários encontrados no cotidiano, principalmente nos fenômenos de amizade, lealdade, amor, dependência, gratidão, confiança, entre outros (NISBET, 1967, p. 101). Pergunta-se: o que há de comum em todos esses fenômenos se não a obrigação recíproca que liga os que se envolvem dessa forma nas relações sociais? Essa obrigação recíproca se mostra em uma moral comum, naqueles traços da solidariedade mecânica que são constituintes dos fatos sociais.

De certa forma, Durkheim, com seus conceitos de solidariedade, buscava fazer uma crítica do sujeito hegemônico do utilitarismo. O individualismo utilitarista considerava o sujeito como primordial e entendia a sociedade como formada pelas ações de sujeitos que buscavam apenas seus interesses individuais. Durkheim, em sua formulação de uma teoria da sociedade que considerasse os aspectos compartilhados da ação humana – aspectos esses verificáveis na moral, nas tradições e nos costumes –, efetuava, assim, uma crítica ao utilitarismo e à suposta independência do indivíduo que evocava. Dessa forma, para além de uma crítica específica ao utilitarismo, sua crítica se dirigia também à visão de que a sociedade moderna era especialmente mais atomizada e individualista do que sociedades do passado.

[...] eu acredito que toda a vida de grandes aglomerações sociais é tão natural quanto a de pequenas agregações. Ela não é nem menos orgânica nem menos internamente ativada. Para além das ações puramente individuais, há, em nossas sociedades contemporâneas, um tipo de atividade coletiva que é tão natural quanto a das sociedades menos extensas dos dias do passado (DURKHEIM, 1995, p. 118).

Poder-se-ia dizer que, em Durkheim, há uma visão otimista da modernidade, principalmente se for pensada sua perspectiva em contraposição à de Tönnies. Também para Durkheim, da mesma forma que para Tönnies, aquilo que a Sociologia chamou de “social” se encontra principalmente na comunidade. No caso, comunidade é sinônimo da solidariedade mecânica, e o fato social é aquele fato coercitivo que caracteriza essa solidariedade. Não há, para ele, porém, com a modernidade, uma decadência das formas de vida social. A modernidade, com

sua solidariedade orgânica, ao mesmo tempo em que gera diferenciação e individualização, gera também uma nova forma de integração que se fundamenta na interdependência de indivíduos qualitativamente diferentes.

Mesmo diante do risco da dissociação do social, Durkheim não considera a modernidade como uma ordem essencialmente anômica – a anomia é apenas transitória. A sociedade caracterizada pela solidariedade orgânica é tão natural quanto aquela caracterizada pela solidariedade mecânica. Não se trata de uma sociedade que se mantém unida apenas artificialmente, mas de uma gradual mudança do meio pelo qual as sociedades se integram.

COMUNIDADES ÉTICAS E ESTÉTICAS

Bauman (2003), partindo de Tönnies e da ideia de que a comunidade necessita de um entendimento partilhado entre seus membros, busca superar os argumentos desenvolvidos pelo autor. Na sociedade moderna nascente, o entendimento não poderia mais ser partilhado, tendo sido substituído pelo consenso. No entanto, consenso não significa partilha, mas apenas negociação entre pessoas e interesses divergentes. O entendimento, diferentemente do consenso, não precisa ser procurado, está sempre disponível aos membros de uma comunidade. A transição da comunidade para a sociedade é também a transição do entendimento ao consenso.

A comunidade depende da “mesmidade” e, dessa forma, é alheia à reflexão, à crítica e à experimentação. Ela tem sempre que manter certa imutabilidade, caso almeje manter-se comunitária ao longo do tempo. Para a manutenção da “mesmidade”, é necessário que se defina como distinta de outros grupos sociais, mas também que seja pequena e autossuficiente (BAUMAN, 2003, p. 17-18). Enquanto não houver canais de comunicação ampliados entre a comunidade e outros agrupamentos, é possível que sua homogeneidade se mantenha. Com a relativização das distâncias a partir de meios de transporte e de comunicação, a vida comunitária se torna cada vez mais insustentável.

A distância, outrora a mais formidável das defesas da comunidade, perdeu muito de sua significação. O golpe mortal na “naturalidade” do entendimento comunitário foi desferido, porém, pelo advento da informática: a emancipação do fluxo da informação proveniente do transporte dos corpos. A partir do momento em que a informação passa a viajar independente de seus portadores, e numa velocidade muito além da capacidade dos meios mais avançados de transporte [...]

a fronteira entre o “dentro” e o “fora” não pode mais ser estabelecida e muito menos mantida (BAUMAN, 2003, p. 18-19).

A partir desse momento, toda a unidade precisa ser artificialmente construída; o entendimento é substituído pelo consenso; e a unidade é apenas alcançada por meio da negociação e da adesão racional. Nada garante também que um acordo dado por consenso não venha a ser desfeito. Não existe mais a possibilidade de um entendimento compartilhado e duradouro, como o que era oferecido pela comunidade.

Também a segurança garantida pela vida comunitária tem de ser reconstruída artificialmente. As “comunidades cercadas” com sistemas de segurança e vigia eletrônicos visam à segurança e à manutenção da intimidade de seus moradores, mas, de forma nenhuma, reconstróem uma experiência de entendimento. São refúgios de um mundo de “intrusos”, de pessoas em relação às quais não se pode nutrir confiança, de um mundo inseguro (BAUMAN, 2003, p. 52). De um lado, há a tentativa de reinstauração da segurança nas “comunidades cercadas”, mas, de outro, o cosmopolitismo anticomunitário dos que vivem sempre em transição. Estes são cidadãos globais, sempre em transição por não-lugares (AUGÉ, 1994), onde vivem a uniformidade alheia ao contato com qualquer forma significativa de diferença cultural.

Segundo Bauman (2003), diante da impossibilidade de encontrar uma comunidade, uma nova forma de haver entendimento e segurança, o conceito de identidade ganha importância. A identidade é a substituta contemporânea da comunidade. Ela incorpora a individualidade ao pertencimento a grupos ou filiações a estilos de vida, mas, de forma nenhuma, esse pertencimento pode ser similar ao pertencimento comunitário – é sempre um pertencimento temporário, revogável e precário e também incapaz de trazer a segurança trazida pela comunidade.

Uma vida dedicada à procura da identidade é cheia de som e de fúria. “Identidade” significa aparecer: ser diferente e, por essa diferença, singular – e assim a procura da identidade não pode deixar de dividir e separar. E no entanto a vulnerabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade levam os construtores da identidade a procurar cabides em que possam, em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso, realizar os ritos de exorcismo em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos (BAUMAN, 2003, p. 21).

A impossibilidade de cumprir, de maneira substitutiva, o papel da comunidade deve-se, em parte, ao fato de a construção da identidade ser sempre um processo incompleto; ela nunca deve ser fixa ou determinada. A identidade é sempre flexível, sujeita a mudanças de acordo com os enfrentamentos do cotidiano; ela deve ser “vestida” para cada situação, enquanto for necessária. Em uma modernidade líquida, as identidades devem ser construídas à maneira de um *bricoleur*, como uma colagem de tudo o que é disponível, visando aos fins atualmente almejados (BAUMAN, 2005). Esse trabalho de construção permanente da identidade é visto pelos sujeitos envolvidos em sua construção como uma libertação, em comparação com as identidades fixas das comunidades pré-modernas.

A “comunidade”, cujos usos principais são confirmar, pelo poder do número, a propriedade de escolha e emprestar parte de sua gravidade a que confere “aprovação social”, deve possuir os mesmos traços. Ela deve ser tão fácil de decompor como foi fácil de construir. Deve ser e permanecer flexível, nunca ultrapassando o nível “até nova ordem” e “enquanto for satisfatório” (BAUMAN, 2003, p. 62).

No entanto, o deslocamento da comunidade para a identidade como processo central de definição dos indivíduos não significa o fim da comunidade. A busca pela identidade favorece a emergência de um novo tipo de comunidade: as comunidades estéticas. Bauman (2003, p.56-68) sugere que as comunidades estéticas são fundamentalmente diferentes das comunidades éticas – que seriam aquelas descritas por Tönnies. As comunidades éticas são orientadas por normas, tradições e destinos partilhados; já as estéticas são flexíveis e mutáveis, não conferindo uma orientação moral duradoura, nem um destino partilhado, e permanecem sob o risco permanente de sua dissolução. As comunidades estéticas, criadas em consonância com as novas identidades, são reunidas em torno do entretenimento, de celebridades, de ídolos. Há um deslocamento da ética para a estética, no qual as autoridades não são mais os líderes morais, mas o exemplo das celebridades e a liberdade que representam.

Uma coisa que a comunidade estética definitivamente não faz é tecer entre seus membros uma rede de responsabilidades éticas e, portanto, de compromissos a longo prazo. Quaisquer que sejam os laços estabelecidos na explosiva e breve vida da comunidade estética, eles não vinculam verdadeiramente: eles são literalmente “vínculos sem conseqüências”. [...] Como as atrações disponíveis nos parques temáticos, os laços das comunidades estéticas devem ser “experimenta-

dos”, e experimentados no ato – não levados para casa e consumidos na rotina diária (BAUMAN, 2003, p. 67-68).

Bauman (2001, p. 227-230) também chama essas comunidades estéticas de comunidades-cabide – ou *cloakroom communities*. Essa metáfora pode ser entendida de duas formas. Primeiramente, são comunidades-cabide porque são vestidas por indivíduos, como trajes, e utilizadas em diversas situações; e, como trajes, elas são deixadas de lado quando saem da moda ou quando a situação não mais as exige. Mas também elas são o “cabide” onde os medos e as preocupações enfrentados individualmente são temporariamente pendurados, ou seja, deixados de lado, em nome de uma identidade vivida em conjunto, mas apenas por tempo determinado – enquanto duram as festas e os espetáculos que evocam uma identidade partilhada, mas que nunca são substitutos permanentes para uma comunidade reunida em torno de uma “causa comum”. Dessa forma, “é discutível se essas ‘comunidades-cabide’ oferecem o que se espera que ofereçam – um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas” (BAUMAN, 2003, p. 21).

O que as comunidades estéticas definitivamente são incapazes de gerar são responsabilidades éticas e compromissos de longo prazo. Elas são apenas comunidades passageiras, cujo objetivo é muito mais a composição de uma identidade individual do que a construção de uma coletividade. Dessa forma, o deslocamento das comunidades éticas para as comunidades estéticas evidencia uma fase de maior individualização nas sociedades modernas; sugere que, nas sociedades integradas e globais, nas quais vivemos – onde não existem mais limitações locais e tradicionais que determinem de modo totalizante as ações e os pensamentos –, deparamo-nos com a impossibilidade de uma recriação do modo de vida comunitário, em seu sentido tradicional.

NEOTRIBALISMO

A tribo sempre foi considerada um dos principais exemplos de comunidade. Nela, o isolamento poderia garantir, com facilidade, um elevado grau de homogeneidade e integração entre seus membros. As tradições e os ritos conferiam aos seus membros um código de conduta, uma moral e um destino compartilhados, bem como um entendimento comum do mundo que os cercava.

A modernidade foi reconhecida por solapar as principais formas de comunidade, conduzindo da personalidade comunitária à impessoalidade societária. Junto com a perda de um sentido compartilhado, veio a necessidade de reconstrução

individual dos sentidos. No entanto, há quem questione em que medida isso foi realmente um processo tão abrangente e se, atualmente, esse processo continua.

Michel Maffesoli sugere que não. Em sua visão, vive-se em um período pós-moderno, no qual ocorre um hibridismo de estilos de vida, em que as diversas características anteriormente ofuscadas na modernidade estão voltando à tona, sendo reintegradas ao social – e isso inclui diretamente o tribalismo, como vivência comunitária.

Os membros de uma tribo têm um sentimento comum para com sua região e, portanto, para com os demais membros. Este sentimento evidencia-se no orgulho com que falam de sua tribo enquanto objeto de lealdade, na depreciação jocosa de outras tribos e na indicação de variações culturais em sua própria tribo como símbolos de sua singularidade (EVANS-PRITCHARD, 2007, p. 132).

Para Maffesoli, tudo o que caracterizava as tribos – exaustivamente estudadas pela etnologia e em estudos etnográficos – também está presente nos grupos sociais contemporâneos. As novas tribos, presentes nas grandes metrópoles, representam uma ruptura com o individualismo moderno e com a perspectiva impessoal da vida urbana: “se a distinção é, talvez, uma noção que se aplica à modernidade, por outro lado, ela é totalmente inadequada para descrever as diversas formas de agregação social que vêm à luz” (MAFFESOLI, 2006, p. 39). O que o autor sugere é uma substituição de um social racionalizado por uma socialidade empática.

As novas tribos urbanas são, para Maffesoli (2006, p. 40), similares às comunidades emocionais de Weber, que eram encontradas nas religiões, independentemente de seu grau de institucionalização e racionalização¹. Suas características seriam o aspecto efêmero, a composição cambiante, a inscrição local, a ausência de uma organização formal e a estrutura cotidiana. O que predomina aqui é uma espécie de desindividualização, fato que permite compreender que essa nova forma de sociabilidade não é tão nova assim, mas justifica o uso do termo tribalização, por remeter às tribos, à *Gemeinschaft*. Existe, aqui, a substituição de uma perspectiva política ou progressista por uma aura estética.

1 Para Weber (1987), a comunidade é uma relação social, na medida em que a orientação da ação social fundamenta-se em um sentido de solidariedade, resultado de ligações emocionais. Ela é resultado de uma relação cujo fundamento é um sentimento de pertencimento experimentado pelos participantes e cuja motivação tem como base qualquer espécie de ligação emocional ou afetiva. Para ele, os grupos motivados, dessa forma, estão geralmente à parte dos enrijecimentos institucionais. Por isso o uso do termo comunidades emocionais.

De qualquer maneira, sob qualquer denominação que se lhe dê (emoção, sentimento, mitologia, ideologia), a sensibilidade coletiva, ultrapassando a atomização individual, suscita as condições de possibilidade para uma espécie de aura que vai particularizar tal ou tal época: como a aura teológica na Idade Média, a aura política no século XVIII, ou a aura progressista no século XIX. É possível que se assista agora à elaboração de uma aura estética no qual se reencontra, em proporções diversas, os elementos que remetem à pulsão comunitária, à propensão mística ou a uma perspectiva ecológica (MAFFESOLI, 2006, p. 42).

Também é evidenciado por Maffesoli (2006, p. 226) que, junto do “retorno” do tribalismo, no mundo contemporâneo, há um renascimento dos mitos, os quais retornam sob a forma de uma história que os grupos contam sobre si e remetem a origens “fantásticas”, com seus heróis e histórias originárias. Junto com os mitos, há ainda os ritos, os quais aparecem como uma forma de organizar a vida dos grupos em torno de eventos que os reúnem. De modo geral, o rito “é uma técnica eficaz que organiza, da melhor maneira possível, a religiosidade (*religare*) ambiente de nossas megalópoles”.

As tribos urbanas são múltiplas e variadas, cada uma com um código ético e moral. Cada tribo atribui, diversamente, sentido às suas ações e refunda uma tradição fundamentada no mito e em seus ritos. Essas tribos também orientam as identidades de seus membros. Ao se associar, o membro de uma tribo o faz com uma identidade partilhada e, dessa forma, não se trata apenas de uma identidade individual, mas de uma identidade comum à tribo a que pertence. Contudo, mesmo que partilhe uma identidade, o membro de uma tribo não partilha apenas aquela identidade ou é membro apenas daquela tribo. O novo tribalismo, ao contrário do antigo, permite a integração em diversas tribos e o hibridismo de diversas identidades de grupo, que, juntas, compõem uma identidade individual.

Participando de uma multiplicidade de tribos, as quais se situam umas em relação às outras, cada pessoa poderá viver sua pluralidade intrínseca; suas diferentes “máscaras” se ordenando de maneira mais ou menos conflitual, e ajustando-se com as outras “máscaras” que a circundam (MAFFESOLI, 2006, p. 238).

Dessa forma, as diversas pessoas “passeiam” pelos grupos, e os grupos cruzam-se todo o tempo. Em uma metrópole moderna, a situação com que se depara é de uma heterogeneidade que, para além de um isolamento de grupos em seus próprios valores e estilos de vida, permite sua interlocução por intermédio de indivíduos que integram vários grupos simultaneamente.

A necessidade metropolitana de integrar vários ambientes diversos, com seus códigos específicos e separados no tempo e no espaço, permite a criação de uma identidade diversa, que é composta por várias tribos. Escolas, empresas, bares, restaurantes, pontos de encontro, todos os lugares frequentados contam com seus grupos tribais, e a necessidade de transitar por todos os lugares permite uma identidade híbrida, fruto de um cruzamento de tribos e estilos de vida. É nesse sentido que a metáfora da rede, ultimamente muito utilizada nas ciências sociais², faz sentido. Entender a sociedade como rede permite enxergar esses cruzamentos de indivíduos e grupos, essas múltiplas associações.

O paradigma da rede pode, então, ser compreendido como a re-atualização do antigo mito da comunidade. Mito, no sentido de alguma coisa que, talvez, jamais tenha existido, age, com eficácia, no imaginário do momento. Daí a existência dessas pequenas tribos, efêmeras, mas que nem por isso deixam de criar um novo estado de espírito que parece destinado a durar (MAFFESOLI, 2006, p. 239).

As tribos aparecem, vistas desse modo, como uma possibilidade de integração dentro das sociedades modernas. Aqui não existe mais a *Gesellschaft*, mas uma solidariedade orgânica, em que indivíduos se integram em diversos níveis, de acordo com seus atributos específicos. As tribos, mesmo contando com membros passageiros e sendo elas mesmas passageiras, conferem um sentido comum e mostram-se como uma reconstrução da vida comunitária, ainda que difusamente. A vivência tribal permite o reconhecimento da individualidade, mas não leva ao atomismo. Ela opera uma integração entre tribo e indivíduo, compondo uma identidade que integra a participação em diversas tribos e que atesta não ser a vivência contemporânea puramente individualista.

COMUNIDADE VERSUS IDENTIDADE

No que foi debatido anteriormente, nas teorias que versam sobre a comunidade, sejam as clássicas, sejam as contemporâneas, encontra-se um tema recorrente: a

2 Exemplo disso é encontrado no trabalho de Castells (1999), que nos fala de uma sociedade em rede, na qual o mundo globalizado está inserido por meio das novas tecnologias da comunicação e/ou suas consequências, de modo que o local e o global venham a interagir incessantemente, e o tempo e o espaço são deslocados. Em uma sociedade em rede, grupos e indivíduos não são automaticamente referidos. Indivíduos podem integrar grupos diversos, em distâncias espaciais esparsas; e grupos, da mesma forma, podem articular-se com outros grupos, como uma rede de interações, integrações e trocas.

comunidade sempre é entendida como algo situado no passado, e o que se mostra hoje é algo fundamentalmente diferente. Há também certo consenso em torno da ideia de que os tempos atuais geram maior diferenciação, por vezes, significando uma dissociação dos grupos, outras vezes, uma integração destes. Serão revistos, então, alguns dos aspectos que ficaram pouco claros, bem como será definido o que há de comum e o que há de diferente entre as abordagens que foram discutidas.

Primeiramente, algo que nos aparece como problemática é a metáfora do mecânico e do orgânico na teoria social clássica, em Durkheim e Tönnies³. Para Tönnies, a comunidade é orgânica, e a sociedade, mecânica, pois as relações sociais na comunidade são naturais e espontâneas, enquanto na sociedade são necessárias regras artificiais – e, por isso, mecânicas – para que uma unidade seja mantida.

Para Durkheim, o equivalente da comunidade é designado por solidariedade mecânica, e o equivalente à sociedade moderna é a solidariedade orgânica. Para ele, ambas as formas de solidariedade são naturais: a primeira é mecânica, pois cada membro faz parte de um todo, como se fosse peça de uma engrenagem; e a segunda é orgânica, pois os indivíduos são relativamente autônomos, agindo com elevados graus de espontaneidade e integrando-se no corpo da sociedade.

Para Tönnies (1995a, p. 231-232), todavia, “na comunidade, há uma ligação desde o nascimento, uma ligação entre os membros tanto no bem-estar quanto no infortúnio. Já na sociedade, entra-se como quem chega a uma terra estranha”. Este parece ser o pensamento não só de Tönnies, mas também de Durkheim. Mesmo que viessem a divergir em alguns pontos, seus diagnósticos sobre a modernidade indicavam um contexto de maior individualização, diferenciação e menor partilha de valores comuns.

Na Sociologia contemporânea, em Bauman (2001; 2003; 2005) e Maffesoli (2006), encontram-se divergências, mas também uma convergência. Para ambos, o atual contexto de vida, moderno-líquido ou pós-moderno, leva ao deslocamento de uma vivência ética para uma experiência estética. Em Bauman (2003), isso aparece como “comunidades estéticas” e, em Maffesoli (2006), no “tribalismo”. A convergência entre eles se encontra no fato de ambos indicarem o crescimento de uma vivência efêmera nos tempos atuais, mesmo que Bauman acredite em dissociação social, que a vivência efêmera do momento seja apenas um paliativo em um caminho rumo à individualização radical ou atomização e que Maffesoli

3 As críticas de um autor ao outro, nas resenhas que fizeram (DURKHEIM, 1995; TÖNNIES, 1995b), referem-se basicamente ao uso da metáfora do mecânico e do orgânico e também ao caráter integrador ou dissociador das sociedades modernas.

acredite que a vivência efêmera do momento presente, em conjunto, leve a uma nova forma de integração social.

Os conceitos de comunidades estéticas e de tribalismo indicam um deslocamento da comunidade para a identidade, o que é decisivo sobre a sociabilidade contemporânea. A maior diferenciação e independência dos indivíduos de um todo social homogêneo que determine por completo suas vidas favorece esse deslocamento. Por isso, pode-se ser levado a acreditar que, em uma sociedade onde a diferenciação é maior, a identidade torna-se mais relevante e que, mesmo que a integração em torno de ideias e valores comuns esteja presente nas comunidades estéticas e nas neotribos, elas não oferecem uma orientação moral ou uma norma de conduta que caracterizam a comunidade. A identidade é a comunidade individualizada, a substituta moderna da comunidade.

De certa forma, o que se pode encontrar em Bauman e Maffesoli são leituras complementares a Tönnies e Durkheim ou, então, releituras de um mesmo problema. Bauman (2003) converge com Tönnies em suas conclusões e busca explicar a “lógica” dos grupos societários, nos quais, mesmo juntos, não conseguem romper com a individualização. Já Maffesoli (2006) converge com Durkheim e encontra no tribalismo uma solidariedade orgânica e a forma pela qual as sociedades atuais se integram, apesar das diferenças individuais entre seus membros. Todos os autores tematizam, cada um de sua forma, o choque entre comunidade e individualização, e, mesmo diante de suas diferentes conclusões, são encontrados problemas e similaridades que permanecem, desde os clássicos até os contemporâneos.

No mais, deve-se chamar a atenção para a mudança do estatuto da Sociologia clássica, quando comparada com a Sociologia contemporânea, e as consequências disso para a forma como são encaradas as comunidades. Autores como Durkheim ou Tönnies estavam muito preocupados em compreender as mudanças pelas quais passavam as sociedades em um período em que as consequências da modernidade começavam a deixar suas marcas de modo mais evidente. Sua preocupação era o modo de vida instaurado pelas sociedades industriais e a ruptura com uma sociedade orientada pelas tradições. Na Sociologia contemporânea, com maior distanciamento cronológico dessas questões, o problema passa a ser encontrar onde estariam as comunidades e se, após tantas mudanças radicais e incessantes, não pudessem ser encontradas, o que haveria em seu lugar. Almeja-se, assim, responder de que formas os grupos se formam e como oferecem – e se oferecem – um sentido partilhado, mesmo diante de um processo ampliado de diferenciação e individualização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 1. ed. Campinas: Papirus, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- . *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- . *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CAILLÉ, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 5-38, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300001>. Acesso em: 12 set. 2011.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 9. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. In: DURKHEIM, Émile. *Durkheim – Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.
- . Da divisão do trabalho social. In: DURKHEIM, Émile. *Durkheim – Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.
- . Uma resenha de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: abhandlung des communismus als empirischer kulturformen*. In: MIRANDA, Orlando de. *Para ler Ferdinand Tönnies*. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 1995. p. 113-118.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição dos modos de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- HOUAISS, Antônio et al. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 1.0. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- NISBET, Robert. *The sociological tradition*. 1. ed. London: Heinemann, 1967.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.
- TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade. In: MIRANDA, Orlando de. *Para ler Ferdinand Tönnies*. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 1995a. p. 231-352.
- . Ferdinand. Uma resenha de La division du travail social, de Emile Durkheim. In: MIRANDA, Orlando de. *Para ler Ferdinand Tönnies*. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 1995b. p. 118-120.
- WEBER, Max. *Conceitos básicos de Sociologia*. São Paulo: Editora Moraes, 1987.



Tradução

SOBRE O CONCEITO DE “AFINIDADE ELETIVA”
EM MAX WEBER*

Michael Löwy**

Tradução de Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira***

São raros os pesquisadores da área da Sociologia das Religiões que não constatarem, ao comentarem os escritos de Max Weber, em especial *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, a utilização do termo “afinidade eletiva”. Mas, estranhamente, esse termo não gerou estudos, discussões ou debates; aliás, não é possível encontrar uma identificação mais ordenada das passagens em que a expressão se apresenta, muito menos uma análise sistematizada de seu significado metodológico. Estas notas são uma primeira tentativa, ainda muito parcial e inacabada, de preencher tal lacuna¹.

O termo afinidade eletiva (*Wahlverwandtschaft*) tem uma longa história, a qual é bem anterior aos escritos de Weber. Buscaremos reconstituir brevemente esse complexo itinerário, a fim de captar toda a riqueza de significações que a expressão acumulou no curso de sua estranha jornada cultural, que vai da alquimia à literatura romântica e de lá às ciências sociais.

1 Existe um ensaio, de Richard Herbert Howe (Cf. HOWE, R. Max Weber's elective affinities. *Sociology within the bounds of pure reason. American Journal of Sociology*, n. 84, 1978), que contém informações interessantes sobre as origens do termo; mas a definição que Howe propõe – afinidade eletiva como “uma idéia no sentido kantiano” – não é muito pertinente. Além disso, o autor parece querer reduzir a expressão a uma “afinidade eletiva entre palavras”, em função da “intersecção de seus significados”, o que limita consideravelmente seu alcance (*Ibidem*, p. 366; 382).

* Este ensaio foi publicado em francês: LÖWY, Michael. Le concept d'affinité élective chez Max Weber. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 127, p. 93-103, 2004. Versão on-line disponível desde 25 de junho de 2007, em: <<http://assr.revues.org/1055>>.

** Sociólogo brasileiro radicado na França, onde hoje é membro titular do Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR) e pesquisador do Centre Nationale de Recherches Scientifiques (CNRS), ambos em Paris. Michael Löwy, filho de imigrantes judeus de Viena, nasceu em São Paulo, em 1938. Estudou ciências sociais na Universidade de São Paulo, onde participou do célebre grupo de estudos de *O capital*. Realizou seu doutorado na Sorbonne, em Paris, sob a orientação de Lucien Goldmann, concluindo sua tese em 1964.

*** Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (PPGS/USP).

É na alquimia medieval que se começa a utilizar o termo afinidade para explicar a atração e a fusão dos copos. Segundo Alberto Magno, se o enxofre se une aos metais, é em decorrência da afinidade que ele possui com esses corpos: *propter affinitatem naturae metalla adurit*. É possível encontrar essa temática nos alquimistas, no decurso dos séculos seguintes. Por exemplo, em seu livro *Elementa Chimiae* (1724), Hermanus Boerhave explica que *particulae solventes et salutae se affinitate sue naturae colligunt in corpora homogênea*. A afinidade, assim, é a força em virtude da qual duas substâncias diversas “se procuram, unem-se e se encontram” em um tipo de casamento, de *noce chimique*, procedendo muito mais por amor do que por ódio, *magis ex amoré quam ex odio*².

O termo *attractionis electivae* aparece pela primeira vez na obra do químico sueco Torbern Olof Bergman. Seu livro, *De attractionibus electivis* (Uppsala, 1775), foi traduzido para o francês com o título *Traité des affinités chimiques ou attractions électives* (1788). Na tradução alemã – Frankfurt, Verlag Tabor, 1782-1790 –, a fórmula “atração eletiva” se torna, enfim, *Wahlverwandtschaft*, ou seja, afinidade eletiva.

É provavelmente dessa versão alemã de Bergman que Goethe extraiu o título de seu romance *Die Wahlverwandtschaften* (1809), em que ele trata da questão de uma obra de química estudada por um dos personagens “há cerca de uma dezena de anos”. O termo, aqui, torna-se uma metáfora para designar o movimento passional pelo qual um homem e uma mulher são atraídos um pelo outro – ainda que isso signifique a separação de seus companheiros anteriores –, a partir da afinidade íntima entre suas almas.

Tal transposição, feita por Goethe, do conceito químico para o terreno social da espiritualidade e do amor foi, em si mesma, ainda mais fácil, especialmente porque em diversos alquimistas, como Boerhave, o termo já estava densamente carregado de metáforas sentimentais e eróticas. Para Goethe, há uma afinidade quando dois seres ou elementos “procuram um ao outro, atraem-se, apoderam-se um do outro e, em seguida, em meio a essa união íntima, ressurgem de forma renovada e imprevista”³. A semelhança com a fórmula de Boerhave – dois elementos que “se procuram, unem-se e se encontram” – é impressionante, o que sugere o fato de Goethe também ter conhecido a obra do alquimista holandês e até mesmo se inspirado nela.

2 BOERHAVE, H. *Elementa Chimiae*. Lugduni Batavorum, 1732. Parte II, “De Menstruis”.

3 GOETHE, J. W. *Die Wahlverwandtschaften*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1948. p. 41.

Com o romance de Goethe, o termo ganha o direito de citação na cultura alemã, como a designação de um tipo de ligação particular entre as almas. E é na Alemanha mesmo que essa expressão sofrerá sua terceira metamorfose: a transmutação em conceito sociológico, por intermédio da obra de um grande alquimista da ciência social, chamado Max Weber. Weber mantém da antiga acepção as conotações de escolha recíproca, atração e combinação, mas a dimensão da novidade parece desaparecer⁴.

O conceito ocupa um lugar importante na “clássica” obra de Max Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, precisamente por analisar a relação complexa e sutil entre essas duas formas sociais. Trata-se, para Weber, de ir além da perspectiva tradicional em termos de causalidade e de contornar o debate sobre a primazia do “material” ou do “espiritual”:

Face ao extraordinário emaranhado de influências recíprocas entre os substratos materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo intelectual das épocas culturais da Reforma, a única maneira de proceder é examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer as “afinidades eletivas” (*Wahlverwandtschaften*) entre certas formas de fé religiosa e certas formas de ética profissional. Por esse meio, e de uma vez só, serão precisados, na medida do possível, o modo e a *direção* geral do efeito que, em virtude de tais afinidades eletivas, o movimento religioso exerceu sobre o desenvolvimento da cultura material⁵.

É interessante notar que, na primeira vez, o termo aparece ainda entre aspas, como se Weber quisesse pedir desculpas por essa referência incongruente a uma metáfora romanesca, em meio à análise científica. Entretanto, na sequência do parágrafo, as aspas caem: a expressão ganhou direito de ser citada no universo conceitual do sociólogo.

O que ele tenta mostrar com isso é, primeiro, a existência de elementos convergentes e análogos entre uma ética religiosa e um comportamento econômico: o puritanismo ascético e a poupança de dinheiro, a ética protestante do trabalho e a disciplina burguesa do trabalho metódico, a valorização calvinista do ofício virtuoso e o *ethos* da empresa burguesa racional, a concepção ascética do uso

4 Para um desenvolvimento mais detalhado sobre a origem do conceito de “afinidade eletiva”, remeto ao meu livro: *Rédemption et utopie. Messianisme juif et utopies en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*. Paris: PUF, 1988.

5 WEBER, M. *l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2004. p. 91. Cf., também, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: JCB Mohr, 1922. p. 153.

utilitário das riquezas e a acumulação produtiva do capital, a exigência puritana da vida metódica e sistemática e a perseguição racional do lucro capitalista.

É a partir dessas analogias profundas, desses “parentescos íntimos”, existentes na Holanda, na Inglaterra e nos Estados Unidos do século XVII ao XIX, que uma relação de afinidade eletiva entre a ética protestante e o espírito do capitalismo vai se desenvolver, e por meio da qual a concepção puritana da existência motivará a tendência a uma vida burguesa economicamente racional – e vice-versa.

Não é de se estranhar que a expressão “afinidade eletiva” não tenha sido entendida devidamente pela recepção de Max Weber pela tradição anglo-saxônica positivista. Um exemplo quase caricatural disso é a tradução americana de *A ética protestante* por Talcott Parsons (em 1930): *Wahlverwandtschaften* tornou-se ora *certain correlations*, ora *those relationships*⁶. Embora o conceito weberiano aluda a uma relação interna, rica e significativa entre duas configurações, a “tradução” de Parsons o substituiu por uma correlação banal, externa e vazia de sentido.

Não podemos examinar, no âmbito deste artigo, em que medida o termo ou, pelo menos, a ideia de afinidade eletiva aparece em outros sociólogos alemães dessa época, como Tönnies, Simmel, Troeltsch e Mannheim. Neste último, por exemplo, é possível encontrar análises muito próximas à *Wahlverwandtschaft* weberiana, embora o próprio termo não seja empregado: “Na confluência (*zusammenfliessen*) de duas orientações de pensamento, a tarefa da Sociologia do Conhecimento é localizar os momentos nas duas correntes que, antes mesmo da síntese, revelem uma afinidade interna (*innere Verwandtschaft*) e, assim, tornem possível a unificação”⁷.

Max Weber utiliza o conceito apenas três vezes em *A ética protestante*; mas ele também aparece em outros escritos, na maior parte dos casos, no domínio da Sociologia das Religiões. Sem querer ser exaustivo, podemos assinalar dez modalidades distintas do conceito de afinidade eletiva em seus trabalhos. Três são internas a um campo determinado, enquanto as outras “atravessam” campos sociais diferentes.

INTERNA AO CAMPO RELIGIOSO

Trata-se da relação de *Wahlverwandtschaft* entre formas religiosas distintas, por exemplo, entre o ritual e a graça sacramental, ou, ainda, entre a profecia

6 WEBER, M. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Londres: Unwin University, 1957. p. 91-92.

7 MANNHEIM, K. *Das Konservative Denken* (1927). In: MANNHEIM, K. *Wissensoziologie*, Berlin: Luchterhand, 1964. p. 458. A ideia aparece, também, em Troeltsch, cf. SÉGUY, J. *Christianisme et société*. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch. Paris: Cerf, 1980. p. 247-251.

emissária e “uma concepção determinada do divino: aquela de um Deus criador, transcendente, pessoal, fulminante, que perdoa, ama, exige e castiga” – em oposição à divindade impessoal e contemplativa da profecia exemplar⁸.

INTERNA AO CAMPO ECONÔMICO

Ocorre entre o “espírito” do capitalismo e as formas de organização econômicas capitalistas. Isso pode parecer redundante, mas Weber insiste no fato de que, da mesma forma que uma organização sindical nem sempre é incitada por um espírito sindicalista, nem um império colonial por um espírito imperialista, uma economia capitalista também não é necessariamente conduzida pelo “espírito do capitalismo”⁹. Dependendo do caso, o “espírito” se encontra, em graus variados, em adequação e, eventualmente, em “relação de afinidade eletiva” com a “forma” de organização econômica¹⁰.

INTERNA AO CAMPO CULTURAL

Trata-se de um exemplo curioso: Max Weber opõe, de um lado, a formação (*Bildung*) patrimonial, que conduz, ao se racionalizar, à burocracia moderna – especialização, profissionalização – e, de outro, à *Bildung* feudal, “com seus traços lúdicos e sua afinidade eletiva com a atividade artística (*Künstlertum*)”¹¹. Seguramente, Weber tem em mente a educação aristocrática, mas as similitudes com a prática da arte não são explicitadas.

ENTRE FORMAS ESTRUTURAIS DA AÇÃO COMUNITÁRIA E FORMAS CONCRETAS DA ECONOMIA

Essa modalidade, sugerida no capítulo sobre a essência da economia, em *Economia e sociedade*¹², é muito genérica: Weber não deu exemplos concretos acerca dessa modalidade específica; ele afirma que irá se referir a ela no decorrer do texto, mas não é o que acontece de fato, a menos que se considerem as afinidades

8 WEBER, M. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard, 1996. p. 356.

9 *Ibidem*, p. 134-135.

10 WEBER, M. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Hamburg, 1968. p. 171.

11 WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: JCB Mohr, 1922. p. 752.

12 WEBER, M. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971. p. 354.

eletivas entre as estruturas da ação religiosa e da ação econômica como uma das formas possíveis dessa configuração mais geral.

ENTRE ÉTICA RELIGIOSA E *ETHOS* ECONÔMICO

Esse é o caso das passagens mais conhecidas de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*; contudo, também é possível encontrar referências semelhantes em outros escritos de Weber. Por exemplo, em *Economia e sociedade*, na parte onde é mencionada a relação geral entre racionalidade econômica e ética religiosa rigorosa:

Deixaremos de lado, por um instante, o gênero de relação causal reinante, ali mesmo onde essa relação existe de fato, entre a ética religiosa racional e um tipo particular de racionalismo comercial. Nós queremos somente sublinhar que existe uma afinidade eletiva entre o racionalismo econômico e determinados tipos de religiosidade ética rigorosa, que caracterizaremos, posteriormente, com mais precisão. Essa afinidade só pode ser observada, de modo ocasional, fora do Ocidente, quer dizer, fora da sede do racionalismo econômico; ela se faz tanto mais nítida quanto mais se aproxima dos portadores clássicos do racionalismo econômico¹³.

Como no texto de *A ética protestante*, aqui, também, Max Weber distingue, agora de maneira mais explícita, afinidade eletiva de relação causal simplesmente.

ENTRE FORMAS RELIGIOSAS E FORMAS POLÍTICAS

As referências desse tipo são raras. Um dos exemplos mais interessantes é a afinidade eletiva entre o funcionamento das seitas religiosas e a democracia: “A íntima afinidade eletiva com a estrutura da democracia aparece já nos princípios de estruturação próprios à seita”, como, por exemplo, a gestão direta por parte da comunidade ou a definição dos agentes eclesiásticos como “servidores” do grupo¹⁴.

ENTRE ESTRUTURAS ECONÔMICAS E FORMAS POLÍTICAS

O único exemplo que encontramos dessa modalidade é do tipo “negativo”, mas ele é altamente significativo. Em seu ensaio sobre a situação da democracia

¹³ *Ibidem*, p. 502.

¹⁴ *Ibidem*, p.324.

burguesa na Rússia (1906), Max Weber se levanta contra um lugar-comum do pensamento liberal-burguês, qual seja: a ligação natural entre o capitalismo e a democracia. Segundo Weber,

[...] é bastante ridículo atribuir ao grande capitalismo de hoje, que atualmente é importado na Rússia e estabelecido nos Estados Unidos [...], uma afinidade eletiva com a “democracia” ou mesmo com a “liberdade” (em todos os sentidos possíveis dessa palavra), enquanto a questão deveria ser: como tais coisas são “possíveis”, em longo prazo, sob a dominação do capitalismo?¹⁵

Não encontramos, na obra de Weber, exemplos “positivos” de afinidade eletiva entre economia e política – um desafio “clássico” para o materialismo histórico, mas que é muito frequentemente (mas não sempre!) abordado sob um ângulo “determinista”.

ENTRE CLASSES SOCIAIS E ORDENS RELIGIOSAS

Esse é um tema discutido na obra *Economia e sociedade*:

A afinidade eletiva geral entre poderes burgueses e religiosos, típica de um determinado estágio de desenvolvimento desses dois poderes, pode chegar a ser uma aliança formal contra os poderes feudais, como foi frequentemente o caso no Oriente e, igualmente, na Itália, durante a luta das Investiduras.

Não se trata simplesmente de um pacto entre grupos sociais em função de interesses comuns, mas sim de um *ethos* pacífico comum, em oposição à nobreza militar¹⁶.

ENTRE VISÕES DE MUNDO E INTERESSES DE CLASSES

Esse problema é formulado, em termos mais gerais, nos *Essais sur la théorie de la science*: aqui, as *Weltanschauungen* (visões de mundo) aparecem como tendo autonomia, não podendo ser deduzidas a partir de uma posição de classe particular; entretanto, a adesão do indivíduo a uma visão de mundo depende, em

15 WEBER, M. Zur Lage der Bürgerlichen Demokratie in Russland. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Band 22: Beiheft, 1906. p. 353.

16 WEBER, M. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971. p. 245.

larga medida, da *Wahlverwandtschaft* de sua própria visão de mundo com seus interesses de classe¹⁷.

É a esse tipo de relação que alude a definição proposta por Jean Séguy:

A “afinidade eletiva”, segundo Weber, exprime uma dupla “possibilidade” social: de um lado, aquela que tem a ver com a relação constante estabelecida entre uma forma de ideologia (aqui, a religiosa) e os interesses de uma classe econômica ou de *status*; de outro, a “possibilidade”, não menos significativa, que existe para que a flexibilidade das estruturas e da ação social impeça que essa relação seja necessária¹⁸.

A formulação é pertinente, mas se refere apenas a uma das modalidades da *Wahlverwandtschaft* presentes na obra de Weber¹⁹.

ENTRE ESTILOS DE VIDA DE UMA CLASSE SOCIAL E CERTOS ESTILOS DE VIDA RELIGIOSOS

Esse caso não deve ser confundido com a modalidade anterior: não se trata, aqui, tão e somente, de interesses, e sim de algo mais amplo, a saber: “a afinidade eletiva entre o estilo de vida exigido pela religião e o estilo de vida socialmente condicionado pelos grupos de *status* (*Stände*) e pelas classes”. O exemplo ao qual Weber sempre retorna já está sugerido em *A ética protestante* e corroborado nas respostas e “anticríticas” ulteriores: o puritanismo acético e as classes médias. De modo mais geral, Weber acredita que, em meio a crises escatológicas esporádicas, as adesões aos movimentos religiosos atravessam diferentes classes sociais (são “verticais”), enquanto, com sua rotinização, essas adesões se tornam “horizontais”, ou seja, obedecem às linhas divisórias de classe – um fato que justifica, em certa medida, “a interpretação materialista histórica”²⁰. Essa classificação não é inútil, mas deve ser relativizada.

17 WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: JCB Mohr, 1922. p. 153.

18 SÉGUY, J. *Christianisme et société*. Paris: Cerf, 1980. p. 251.

19 O mesmo vale para a definição, mais imprecisa, proposta por Reinhard Bendix, em sua biografia de Weber: “Weber utilizou muito freqüentemente o termo ‘afinidade eletiva’ para exprimir um duplo aspecto das idéias, isto é, que elas são criadas ou escolhidas pelos indivíduos (‘eletivas’) e que eles correspondem aos seus interesses materiais (‘afinidade’)”. Cf. BENDIX, R. *Max Weber, an intellectual portrait*. New York: Doubleday, 1962. p. 54.

20 WEBER, M. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard, 1996. p. 279. Cf., ainda: WEBER, M. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Hamburg, 1968. p. 181.

A fronteira entre essas diferentes modalidades não são estanques; muitas vezes, elas se encontram sobrepostas umas às outras: o *ethos* econômico, os estilos de vida das classes sociais e seus interesses materiais estão longe de serem sempre aspectos distintos da realidade social. Por exemplo, quando Weber escreve, em *A ética protestante*, que o calvinismo “parece ter mais afinidade eletiva com o rígido senso jurídico e ativo do empresário capitalista-burguês”²¹, é difícil saber se se trata de interesses burgueses, do estilo de vida dessa classe ou do “espírito do capitalismo”.

Não quisemos verificar, aqui, a pertinência ou não, a verossimilhança ou não, a exatidão ou o equívoco dessas diferentes hipóteses. O objetivo deste ensaio é mais modesto e limitado: compreender a lógica da abordagem empreendida por Max Weber e o modo como ele utilizou e “operacionalizou” o conceito de afinidade eletiva. Nesse sentido, deixamos de fora alguns usos do termo *Wahlverwandtschaft* feitos por Weber, que pareceram de frágil interesse heurístico: por exemplo, quando ele menciona a afinidade eletiva entre “os ideais” dos colaboradores de certa revista de ciências sociais (muito vago), ou entre o espírito autoritário de um partido católico conservador (o *Zentrum*) e as formas do estado autoritário na Alemanha (muito evidente)²².

Em nenhum desses exemplos Weber definiu o conceito de “afinidade eletiva”. Ele parece considerar tal expressão como algo dado, suficientemente familiar ao cultivado público alemão, o qual conhece de cor os escritos de Goethe. No entanto, ele faz, em alguns momentos, algumas preciosas indicações sobre seu “funcionamento”: quando dois elementos – por exemplo, um sistema social e um “espírito” cultural – estão ligados por “um ‘grau de adequação’ particularmente elevado” e entram em relação de afinidade eletiva, eles se adaptam ou se assimilam reciprocamente (*aneinander anzugleichen trachten*), até que, “finalmente, o desenvolvimento de uma íntima e sólida unidade se instaura”²³. Ou, então, o grau de *Wahlverwandtschaft* entre uma ação comunitária e uma forma econômica depende do tipo de conexão ativa que se estabelece entre os dois elementos: “se, e com qual intensidade, eles favorecem reciprocamente sua existência, ou, ao contrário, eles a impedem ou a excluem; são reciprocamente ‘adequadas’ ou ‘inadequadas’. Falaremos em seguida de tais relações de adequação”²⁴.

21 WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2004. p. 173. Essa é a terceira e última vez que aparece o termo “afinidade eletiva” nessa obra de Weber.

22 Respectivamente, cf.: Weber, M. *Wissenschaftslehre*. p. 159; e WEBER, M. *Gesammelte Politische Schriften*. München: Drei Masken Verlag, 1921. p. 185.

23 WEBER, M. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Hamburg, 1968. p. 171.

24 WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: JCB Mohr, 1922. p. 183. A tradução francesa dessa passagem (Cf. WEBER, M. *Économie et société*, Paris: Plon, 1971.p. 354) é bastante aproximativa. Por exemplo, *Wahlverwandtschaft* é traduzido como “afinidade” simplesmente.

Como vimos em diferentes citações, não se trata, aos olhos de Weber, de uma relação causal. Se, em uma ou outra passagem de *A ética protestante*, Weber parece, por vezes, privilegiar o eficiente papel desempenhado pelas causas econômicas ou, em outras ocasiões, privilegiar as motivações religiosas, a principal orientação metodológica do livro não é afirmar nem a prioridade do fator econômico (“material”), tampouco a do religioso (“espiritual”), mas, antes e acima de tudo, sua congruência e atração recíproca.

O conceito de afinidade eletiva permite que Weber evite explicações estritamente “materialistas” ou “espiritualistas” que não lhe parecem capazes de dar conta da complexidade histórica das relações entre os comportamentos religiosos e os econômicos. Como foi bem apreendido por Jean Séguy, a utilização do conceito de afinidade eletiva é inseparável da perspectiva pluralista própria de Weber, de sua recusa de toda a monocausalidade e de todo o determinismo unilateral²⁵.

Haja vista que não há uma definição exata desse termo, como parece crer Jean-Pierre Grossein, o tradutor dos *Essais de sociologie religieuse* – que, aliás, é muito competente –, poder-se-ia, então, considerar a afinidade eletiva simplesmente como um sinônimo de “parentesco interior”? Na opinião do tradutor, “os comentadores se desgastaram em demasia – e inutilmente – sobre a noção de *Wahlverwandtschaft* em sua conotação mais literária. Em Weber, são equivalentes: ‘afinidade eletiva’, ‘adequação’, ‘parentesco interior’”²⁶.

Nesse caso, perguntamo-nos: por que Weber insistiu em utilizar essa noção mais “literária” em vez de se limitar aos outros termos supostamente “equivalentes”? Encontra-se um argumento análogo em Raymond Aron, que define a afinidade eletiva weberiana como uma forma de “adequação significativa”, de “afinidade espiritual” ou de “conformidade intelectual e existencial” entre uma determinada atitude religiosa e um determinado comportamento econômico²⁷.

Na realidade, Weber utiliza diversos conceitos em torno da noção de afinidade eletiva ou de seu propósito: adequação, parentesco interior, afinidade de sentidos e congruência. Eles ajudam na compreensão do fenômeno, mas não são, rigorosamente falando, sinônimos ou equivalentes: eles não podem substituir o conceito de *Wahlverwandtschaft*. São termos mais frágeis, pobres de significação e, acima de tudo, esvaziados da dimensão ativa. Podemos pegar como exemplo o termo “parentesco interior”: ele designa uma *Verwandtschaft*, uma afinidade íntima, uma adequação entre duas formas, mas não a relação ativa entre elas. A afinidade eletiva,

25 SÉGUY, J. *Conflit et utopie, ou réformer l'Église*. Paris: Cerf, 1999. p. 76-98.

26 DROSSEIN, J-P. Présentation. In: WEBER, M. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard, 1996. p. 59.

27 ARON, R. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967. p. 537; 539; 540; 542.

ao contrário, contém o elemento da seleção, da escolha ativa, da atração recíproca. Na linguagem de Goethe, à qual Weber se refere, implicitamente, quando utiliza essa expressão, as duas formas culturais “procuram uma à outra, atraem-se e se apoderam uma da outra”. Para Weber, que é antes de tudo um sociólogo da ação social, essa diferença entre a simples “afinidade” e a afinidade eletiva, entre uma analogia formal e uma relação ativa, não poderia passar despercebida²⁸.

Propomos, então, a seguinte definição, partindo do uso weberiano do termo: afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo.

Nessa medida, é necessário considerar que a noção de afinidade eletiva comporta variados níveis ou graus:

- A afinidade propriamente dita, o parentesco espiritual, a congruência e a adequação interna. É importante salientar que esse tipo de “afinidade” é uma analogia ainda estática, que cria a possibilidade, mas não a necessidade de convergência ativa, de atração eletiva. A transformação dessa potência em ato, a dinamização da analogia, depende de condições históricas e sociais concretas. Para ilustrar de forma mais evidente: Weber constata, entre o confucionismo e o racionalismo puritano, “certo parentesco (*Verwandtschaft*)”²⁹. Isso não é o bastante para criar entre os dois uma relação efetiva de convergência.
- A seleção, a atração recíproca, a escolha ativa e mútua de duas configurações socioculturais, conduzindo a certas formas de interação, de estimulação recíproca e de convergência. Nesse nível, as analogias e correspondências começam a se tornar dinâmicas, embora as duas estruturas permaneçam separadas.
- A articulação, combinação ou união entre as partes, podendo resultar em algum tipo de “simbiose cultural”, em que as duas figuras, ainda que permanecendo distintas, estão organicamente associadas; ou seja, para

28 Ao que parece, Jean-Pierre Grossein não está longe de partilhar dessa minha conclusão quando ele diz que, citando Weber acerca da afinidade eletiva, “a adequação de sentido, tal como demonstrado na análise, não garantiu a existência efetiva de tal relação ‘em cada caso particular, nem mesmo na maioria dos casos’”. Cf. GROSSEIN, J-P. Présentation. In: WEBER, M. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard, 1996. p. 60. A citação de Weber atinente à relação entre “espírito” e “forma” do capitalismo se encontra na página 135 dessa mesma obra.

29 WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: JCB Mohr, 1922. p. 450.

citar o próprio Weber, quando “um desenvolvimento de uma íntima e sólida unidade se instaura”.

É em algum lugar desses dois últimos níveis que se situa a *Wahlverwandtschaft* entre a ética protestante e o espírito do capitalismo de que fala Max Weber.

É claro, a afinidade eletiva depende do grau de “adequação” ou de “parentesco” entre as duas formas, mas ela depende também de outros fatores: a afinidade eletiva é favorecida ou desfavorecida por certas condições históricas. Em outros termos, é necessária uma determinada constelação – para utilizar um conceito que Karl Mannheim deslocou com sucesso da astrologia para a Sociologia do Conhecimento – de fatores históricos, sociais e culturais para que se desenrole um processo de *attractio electiva*, de seleção recíproca, reforço mútuo e, até mesmo, em alguns casos, de “simbiose” de duas figuras espirituais. Tal problemática está implicitamente presente na obra de Weber, mas é raramente desenvolvida.

É surpreendente que, em meio à abundante bibliografia sobre essa tese de Max Weber – a *Wahlverwandtschaft* entre calvinismo e capitalismo –, existam tão poucas análises sobre o conceito propriamente dito de afinidade eletiva. Consultando uma literatura multilíngue sobre o debate suscitado por esse livro de Weber, preparada em 1978 por Jahannes Winckelmann, não achamos um único título de artigo ou ensaio acerca desse objeto³⁰.

Um dos raros autores que se interessaram por tal tema foi o sociólogo anglo-germânico Werner Stark. Sua abordagem é bastante ambiciosa: trata-se de esboçar as principais linhas de uma teoria das afinidades eletivas, que seria, no domínio das relações entre as ideias e a realidade sócio-histórica, ou entre a “superestrutura” e a “infraestrutura”, uma alternativa – ou, ao menos, um corretivo – às concepções diretamente causais ou funcionalistas. O principal objetivo dessa teoria – presente, segundo Stark, não somente em Max Weber, mas também em outros autores como Max Scheler, Karl Mannheim, Alfred Weber e Alfred Von Martin – seria o entendimento da conexão entre as ideias e as classes sociais.

A afinidade eletiva consiste, conforme a equação de Stark, “em uma gradual convergência entre superestrutura e infraestrutura”, como “dois polos que se atraem reciprocamente e, quando se encontram mutuamente, entram em conexão

30 WEBER, M. *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Herausgegeben von Jahannes Winckelmann: Gütersloher Verlagshaus, 1978. p. 395-429. Bibliographie zur Kontroversial-literatur.

durável”. Trata-se de um processo de “adaptação recíproca”, no qual os dois polos são igualmente ativos³¹.

As observações desse autor são interessantes, mas, curiosamente, ele tem muito pouco a dizer sobre Weber, pois não cita mais que duas ou três passagens. Sua interpretação da teoria da afinidade eletiva se situa, antes de tudo, sobre o terreno da Sociologia do Conhecimento e está mais próxima de Max Scheler – segundo quem as sociedades ou os movimentos sociais não criam suas próprias filosofias, mas as escolhem entre um estoque de ideias já existentes e independentes (no sentido neoplatônico) – do que de Weber.

Parece-me que o conceito de afinidade eletiva pode se aplicar a muitos domínios. Ele permite compreender – no sentido forte de *Verstehen* – certo tipo de conjunção entre fenômenos aparentemente disparatados dentro de um mesmo campo cultural (religião, política e economia) ou entre esferas sociais distintas: religião e economia, misticismo e política, etc. O conceito dá conta de processos de interação que não são revelados nem pela causalidade direta, nem pela relação “expressiva” entre forma e conteúdo (por exemplo, uma forma religiosa sendo a “expressão” de um conteúdo político ou social), nem, tampouco, pela “função” de uma parte em meio à totalidade social.

Não se deve confundir afinidade eletiva, tal como definida aqui, com o simples *parentesco ideológico*, inerente às diversas variações de uma mesma corrente social e cultural: por exemplo, entre liberalismo econômico e liberalismo político, entre socialismo e igualitarismo, entre romantismo literário e romantismo social. A seleção e a escolha recíproca implicam uma distância prévia, um intervalo cultural que deve ser preenchido, uma descontinuidade ideológica.

Assim, sem ter a pretensão de substituir outros paradigmas analíticos, explicativos ou compreensivos, o conceito de afinidade eletiva pode constituir um novo ângulo de abordagem, até então pouco explorado, no campo da Sociologia da Cultura.

Resumo O termo “afinidade eletiva” (*Wahlverwandtschaft*) tem uma longa história, muito anterior aos escritos de Max Weber. Trata-se de um itinerário complexo que vai da alquimia à literatura romântica (Goethe) e desta às ciências sociais. Weber utiliza o conceito somente três vezes em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, mas ele aparece, também, em outros escritos, geralmente no campo da Sociologia das

31 STARK, W. *Die Wissenssoziologie. Ein Beitrag zum tieferen Verständnis des Geistslebens*. Stuttgart: Ferdinand Encke Verlag, 1960. p. 215-222.

Religiões. Weber não define o conceito; todavia, podemos propor a seguinte definição, com base no uso weberiano do termo: afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, determinados parentescos íntimos ou afinidades de sentido, em relação de atração e influência recíprocas, seleção e reforço mútuos e convergência ativa. Sem se colocar no lugar de outros paradigmas analíticos, explicativos ou compreensivos, a afinidade eletiva pode constituir uma nova perspectiva, até agora pouco explorada, no campo da Sociologia da Cultura.

Résumé *Le terme «affinité élective» (Wahlverwandtschaft) a une longue histoire, largement antérieure aux écrits de Max Weber. Il s'agit d'un itinéraire complexe qui va de l'alchimie à la littérature romantique (Goethe), et de celle-ci aux sciences sociales. Weber n'utilise le concept que trois fois dans L'Éthique protestante, mais il apparaît aussi dans d'autres écrits, dans la plupart des cas dans le domaine de la sociologie des religions. Weber ne le définit pas, mais on pourrait proposer la définition suivante, à partir de l'usage weberien du terme: l'affinité élective est le processus par lequel deux formes culturelles – religieuses, intellectuelles, politiques ou économiques – entrent, à partir de certaines analogies significatives, parentés intimes ou affinités de sens, dans un rapport d'attraction et influence réciproques, choix mutuel, convergence active et renforcement mutuel. Sans se substituer aux autres paradigmes analytiques, explicatifs ou compréhensifs, l'affinité élective peut constituer un angle d'approche nouveau, jusqu'ici peu exploré, dans le champ de la sociologie de la culture.*

Abstract *The notion of elective affinity (Wahlverwandtschaft) has a long history which is much older than Weber's writings. It went through a complex path that leads from alchemy to romantic literature (Goethe), and from there to the social sciences. Weber uses it only three times in The protestant ethic and the spirit of capitalism, but it appears also in several of his other writings, mainly concerning sociology of religion. Weber does not define it, but one could propose the following definition, based on the weberian use of the notion: elective affinity is a process through which two cultural forms – religious, intellectual, political or economical – who have certain analogies, intimate kinships or meaning affinities, enter in a relationship of reciprocal attraction and influence, mutual selection, active convergence and mutual reinforcement. Without substituting other analytical, explanatory or comprehensive paradigms, elective affinity may offer an approach, until now hardly explored, in the field of sociology of culture.*

Entrevista

ENTREVISTA COM EDWARD TELLES*

Realizada por Danilo França** e Matheus Gato***

Revista Plural *Então, para começar, muito obrigado. Você foi muito solícito, muito gentil em aceitar realizar a entrevista.*

A primeira pergunta que costuma sempre abrir as entrevistas é para você falar um pouco sobre sua trajetória acadêmica, seus interesses de pesquisa e por que o Brasil como objeto de pesquisa. Dê onde veio a intenção de pesquisar o Brasil?

Edward Telles Eu estudei Sociologia na Universidade do Texas. Lá, tinha um interesse de pesquisa na América Latina muito grande. E eu estava interessado em pobreza urbana, no término dos anos 1980. As cidades estavam crescendo e se tornando cidades muito grandes. Eu estava interessado em trabalhar com dados secundários, como o censo. Dados sobre o Brasil são muito melhores do que de qualquer outro país da América Latina. Havia várias pessoas trabalhando no Texas sobre esses estudos brasileiros. Então, eu me interessei por esse grupo e tive uma oportunidade.

Eu me interessei muito. Fiquei trabalhando no Brasil. Achei muito interessante, um país grande.

Depois eu fui estudar outros países. Conheci um pouco do México. Brasil e México, principalmente, e o resto da América Latina, um pouco.

Fui fazer um pós-doutorado na UNICAMP e estudei esse segmento de pesquisa sobre pobreza urbana. Com as PNADS e censos. Sempre trabalhei com dados. O enfoque não era raça, mas havia raça e havia outras coisas, como gênero, migração, as origens nordestinas e essas coisas assim, quanto tempo estava na cidade, se estava no setor informal. Eu estava muito interessado no setor informal, em como as pessoas viviam.

* Edward Telles é Ph.D. em Sociologia pela University of Texas at Austin, M.A. (Mestrado) em Planejamento Urbano pela UCLA e B.A. (Graduação) em Antropologia pela Stanford University. Foi professor visitante da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e da Universidade de Campinas (UNICAMP) nos anos 1990. Atualmente é professor do Departamento de Sociologia da Princeton University.

** Danilo França é mestre em Sociologia pela USP.

*** Matheus Gato de Jesus é mestre e doutorando em Sociologia pela USP.

Revista Plural *Em que época foi isso?*

Edward Telles Era final dos anos 1980.

A questão racial nos dados sempre aparecia como um fator muito importante, e eu falava disso com meus colegas, que diziam: “Não, não”. A maioria dizia: “Não tem esse problema aqui. Isso é questão de classe”. E eu saía, caminhava pelas favelas, pela periferia de São Paulo, e sempre pensava: “Mas por que os negros são pobres e não são migrantes?”. E eu perguntava isso. “Não, não. Não tem isso aqui. É questão de classe, tem mobilidade independente da cor.”

Bom, Élide Rugai Bastos e Octavio Ianni estavam na UNICAMP. Eles não trabalhavam com esse tipo de dados, mas eu me fortaleci muito na convivência com eles dois. Élide também organizava os poucos alunos negros que estavam na UNICAMP. Eu falava com eles. E também, ao mesmo tempo, eu conheci, no Rio, Nelson do Valle e Silva e Carlos Hasenbalg. Então, aí, eu vi; agora eles estão convencidos. Mesmo que outras pessoas não estejam convencidas.

Comecei a trabalhar com essas coisas e comecei a ficar muito interessado nas diferenças entre Estados Unidos e Brasil. Eu voltei depois do pós-doutorado, tinha um trabalho na Universidade da Califórnia, em Los Angeles. Havia feito esse campo de pesquisa, e a pobreza caiu, porque a questão racial era muito interessante. Não havia todas essas pessoas interessadas como agora. Não havia reunião sobre raça na USP, naquele tempo. E, se tivesse, ninguém iria. Talvez Antônio Sérgio Guimarães, que estava começando naquele tempo.

Com exceção de Nelson do Valle e Silva, Carlos Hasenbalg e Octavio Ianni, acho que não tinha mais ninguém interessado nesse tema. E o público, nenhum aluno estava interessado nesse tema. Mas eu segui estudando isso e eu acho que, pelo menos nos Estados Unidos, havia muito interesse sobre esse tema. O Brasil teve dez vezes mais o número de escravos que foram para os Estados Unidos. E havia umas coisas feitas, mas era nos anos 1950, 1960 e 1970. Contudo, nos últimos vinte anos, não havia nada, quase nada. Não havia nada bom, sistemático. Então, eu estava mais interessado no Brasil pela questão racial e, ao mesmo tempo, estava trabalhando sobre imigrantes mexicanos nos Estados Unidos. Já estava, paralelamente, fazendo um trabalho sobre esse tema. Também publiquei algumas coisas sobre isso. Mas sempre o maior foco foi o Brasil.

Então, depois de alguns anos, minha esposa e eu tivemos uma filha, e fui para São Paulo. Estava muito interessado em desenvolver programas sobre questões raciais.

Revista Plural *Isso na época da Universidade da Califórnia?*

Edward Telles É, foi em 1996.

Chamaram para fazer uma consultoria. “O que nós podemos fazer para trabalhar sobre essa questão no Brasil de uma forma séria?” Eu fiz uma consultoria. Entrevistei especialmente pessoas de ONGs, mas também pesquisadores aqui em São Paulo. E era basicamente sobre ação afirmativa também.

Estavam procurando uma pessoa para ocupar o cargo de assessor de Direitos Humanos e me chamaram. Eu estava interessado na pesquisa. Fizemos umas entrevistas.

Minha esposa disse: “Julia (nossa filha) acabou de nascer (um ano antes). Seria uma boa oportunidade para ela estar no Brasil”.

Depois foi bom, porque tive uma oportunidade, tive acesso a pessoas do movimento negro, das ONGs, da sociedade maranhense e também acadêmicos. E, pela primeira vez, eles estavam querendo ouvir o que eu tinha a dizer.

Tive uma perspectiva muito diversa de distintos setores da sociedade.

E, um tempo depois disso, voltei para UCLA para escrever meu relatório de pesquisa sobre os mexicanos.

Revista Plural *Você falou dos mexicanos. Antes de entrar direto na questão do racismo brasileiro, você poderia traçar um panorama sobre sua pesquisa sobre os mexicanos nos Estados Unidos?*

Edward Telles Essa pesquisa se baseou em um *survey* que fizemos em Los Angeles, um relatório sobre mexicanos de segunda, terceira e quarta gerações. Estamos falando de quatro gerações. E queríamos ver vários aspectos. Trabalhamos mobilidade social, educação, mas também aspectos culturais, o quanto se mantém da língua, a política, se sentem discriminação nos Estados Unidos, na terceira e na quarta geração. E, basicamente, por perspectivas muito opostas. Uma delas era a racialização, que seria o caso dos afro-americanos, e a outra seria a assimilação, com filhos, netos, bisnetos de europeus, os italianos que viveram em condições de campesinato e alemães, irlandeses e judeus. Eles, já na terceira geração, assimilaram completamente. Já não havia italiano, já não havia alemão, eram completamente de classe média; a posição ocupacional, por exemplo, era igual a da sociedade branca em geral dos Estados Unidos.

Com respeito aos mexicanos, isso não acontecia. Primeiro, mantinham o espanhol por muito mais tempo, já que é um país próximo. Segundo, a política era muito mais ligada ao partido democrático. E sentiam, ainda, discriminação, sentiam que eram estereotipados. Acredito que o achado mais surpreendente da pesquisa era que os níveis de educação estavam muito baixos, tanto quanto os dos

afro-americanos, basicamente, mesmo depois de três ou quatro gerações. Até mesmo em uma quinta geração. Claro que tem muita diferença, tem muita heterogeneidade, mas a média era como a dos afro-americanos, dois anos a menos que a média dos brancos.

Então, eram duas áreas diferentes, mas havia umas teorias parecidas.

Revista Plural *No Racismo à brasileira, você propõe uma dupla perspectiva para analisar as relações raciais do Brasil, que é a das desigualdades verticais entre negros e brancos e das relações horizontais, as relações de sociabilidade e afetividade. Você ainda sustenta essa dupla perspectiva? E como a gente pode fazer uma análise que consiga conectar desigualdades horizontais e desigualdades verticais?*

Edward Telles No começo, não eram duas perspectivas. Acho que eram duas maneiras de ver as coisas, e essa era uma maneira de conciliar as duas coisas. Havia sido escritos os trabalhos de Carl Degler, de Donald Pierson, de Thales de Azevedo e de muitos pesquisadores da UNESCO, bem como de Gilberto Freyre, obviamente, que foi onde começou essa ideia de que houve uma integração no Brasil que não houve nos Estados Unidos. Essa literatura ficou muito forte. E ainda se pensava assim nos Estados Unidos, porque havia o livro mais marcante de Carl Degler, que nunca fez pesquisa, que era um aluno de Marvin Harris, o qual também escreveu sobre isso. Então, havia essa ideia de que no Brasil existia essa integração que não havia nos Estados Unidos; era uma democracia racial. E, ao mesmo tempo, depois de Florestan, especialmente, e ficou claro com Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva que havia uma desigualdade. Eles estavam completamente errados. E aquela era uma maneira de conciliar isso. O primeiro grupo estava vendo a convivência entre as pessoas. Havia, no Brasil, uma convivência muito maior do que lá nos Estados Unidos. A coisa no Brasil está mudando, mas os Estados Unidos está mudando muito mais. Ainda tem mais convivência no Brasil entre negros e brancos do que nos Estados Unidos. E convivência se chama sociabilidade; convivência em termos de índice de segregação, de intercasamento e amizades. Mas há desigualdades também, ao mesmo tempo. Então, os dois estavam corretos. Só que olhavam duas dimensões diferentes da vida. Acho que aquela era uma maneira de conciliar essas duas perspectivas sobre o Brasil, que poderiam existir ao mesmo tempo. Com essa explicação, você poderia explicar muitas diferenças entre Estados Unidos e Brasil. As desigualdades no Brasil eram tão grandes, senão maiores, e era uma coisa que muitas pessoas não viam. Mas, ao mesmo tempo, havia uma convivência. E como conciliar

isso? Como pode coexistir essa coisa? Eu acho que parece um conceito bastante simples, mas as pessoas não tinham visto, naquele tempo, que essas coisas coexistiam.

Revista Plural *E quais as principais modificações no Racismo à brasileira que o senhor pode observar, desde a publicação do livro até os dias de hoje?*

Edward Telles Um ano e meio depois do *Racismo à brasileira*, eu publiquei o livro em inglês, o qual é mais refinado. Mas, desde aquele tempo... Bom, eu terminei com o primeiro meio ano, primeiro ano de Lula. Desde aquele tempo, houve algumas mudanças. Uma, eu acho que a principal, é que a ação afirmativa cresceu tanto e se complicou tanto, e não tem mais como pará-la. E isso não tinha como saber. Tinha muita reação, uma reação muito forte à ação afirmativa. Ainda tem, mas ficaram muito enfraquecidas. Nunca imaginavam que iria crescer, crescer, tomar a maioria das universidades. É claro que as formas de ação afirmativas ficaram mais complexas. E as universidades, eu acho, têm um intento, pelo menos um segmento das universidades, de inclusão do negro. Acho que isso não tinha, não existia antes. A ação afirmativa se institucionalizou. A lei sobre dar aulas sobre África e afro-brasileiros, a decisão da Corte Suprema sobre isso. As ações afirmativas são perfeitamente constitucionais. Eu já havia falado isso. A oposição eram pessoas que pareciam que não estavam bem informadas.

Revista Plural *É muito comum na Sociologia das relações raciais do Brasil a comparação entre Brasil e Estados Unidos. No seminário, você descreveu uma pesquisa que trata da opinião pública sobre mestiçagens em diversos países da América Latina. Você poderia explorar maiores detalhes e peculiaridades das relações raciais nesses países da América Latina, em comparação com o Brasil? Como as relações raciais desses países latino-americanos poderiam ser interpretadas a partir daquele modelo de relações verticais e relações horizontais? Ou ele é um modelo que só consegue ser descritivo na análise da realidade brasileira?*

Edward Telles Bom, todos os países têm suas especificidades, mas os Estados Unidos sempre são vistos como a exceção ou o Brasil e a América Latina. Mas não deveriam ser tratados como a mesma coisa, porque são diferentes. Os Estados Unidos são exceção. Agora fala-se dos Estados Unidos como exceção. Eu sempre falei. Mas está se falando da América Latina como exceção. Mas há dezanove países na América Latina, qual é a exceção, então?

As histórias são diferentes, têm algumas coisas em comum, mas as histórias são bastante diferentes. Por exemplo, a ideia do embranquecimento, no Brasil, man-

teve-se até o começo do século XX. Havia uma ideologia de embranquecimento, a política do país. Mas, no Brasil, a população é negra, mulata, parda, como queira chamar. E era muito maior que qualquer outro país.

Mas era grande também em alguns outros países. A Argentina, por exemplo. A Argentina era um país que, no século XIX, um terço da população de Buenos Aires, em 1850, era negra. E aí havia uma coisa muito forte de embranquecimento. E conseguiram que muitos imigrantes viessem, e essa população negra, mesclada dentro dessa população branca, embranqueceu. Eles nunca mudaram para uma política de mestiçagem, de democracia racial.

O México mudou muito, mas a população que dominava era a indígena. Não havia afro-mexicano. E aí havia um plano, depois da Revolução Mexicana. Em países como Cuba, Porto Rico, Panamá, que estavam sob forte influência dos Estados Unidos, havia segregação. Existia segregação nesses países, ao contrário dos outros países da América Latina, em que não havia segregação, que eram muito diferentes dos Estados Unidos. Os Estados Unidos tiveram uma separação entre negros e brancos muito clara, que acho que não existiu em nenhum outro país da América Latina. Quem tinha uma gota de sangue negro era negro. Isso não existiu no Brasil ou em nenhum outro país da América Latina. E, uma segregação que durou muitos anos, setenta anos, e que não durou tanto assim em outras sociedades. Em Porto Rico e Panamá havia, mas em certos setores, certos lugares.

Revista Plural *E, em países latino-americanos em que há um contingente razoável tanto de afrodescendentes, de descendentes indígenas e também de brancos – acredito que a Colômbia seja um caso desses –, como funcionam as hierarquias sociais?*

Edward Telles Na Colômbia, Equador, Peru, encontram-se indígenas muito mais do que negros. Nesses países andinos, eu acho que, em geral, tem separações por região, maiores que no Brasil. Porque aqui a população indígena é pequena. Tem um pouco mais de indígena no norte, centro-oeste, mas em áreas bastante remotas. E a população negra está por todo o país.

A população indígena está em certas áreas da Colômbia. A população negra lá está em muitas cidades grandes e também muito concentrada no centro. É um pouco diferente quanto às hierarquias.

Nos Estados Unidos, indígena é uma categoria cultural também. E, muitas vezes, quando indígenas vão para as cidades, não são mais indígenas. O negro vai para a cidade, é difícil parar de ser negro. São considerados mestiços esses indígenas que vão para a cidade, mas, na verdade, são pardos. Há indígenas que vão para a

cidade, mas a população é pequena. Mas agora está começando a ter uma identidade indígena forte dentro da cidade. Está mudando. Mas, então, temos as hierarquias. A população indígena, se você requer ser indígena, as pessoas que se identificam indígenas, que falam idioma indígena devem ser as pessoas mais pobres do país. Mas, se vão para as cidades e têm filhos, que são considerados mestiços, eles já não entram nisso.

Revista Plural *Mais pobres que os negros?*

Edward Telles Mais pobres que os negros. Mas tem que ver isso melhor. Não conheço ninguém que já fez análises. É porque os negros estão nas áreas urbanas, e os indígenas, nas áreas rurais. Agora, na Colômbia tem população negra muito grande, nas áreas rurais, e são muito pobres também. Aliás, na Colômbia, a população negra tem direitos étnicos que deram para os indígenas, os quais agora estão passando para os negros, em termos de acesso à escola, saúde, essas coisas.

Revista Plural *Quanto às ações afirmativas que têm sido implantadas no Brasil. Uma pergunta voltando àquela questão das relações horizontais e verticais. Elas têm sido implantadas no Brasil e têm um efeito direto nessa dimensão das desigualdades verticais, na medida em que elas incluem os negros, uma maior proporção de negros no ensino superior. Que efeitos o senhor imagina que as ações afirmativas podem vir a ter nas dimensões horizontais das relações raciais?*

Edward Telles O mais importante das ações afirmativas. Bom, primeiro as ações afirmativas não vão corrigir as desigualdades. Tem um efeito de criar uma classe média negra que não havia antes, que quase não havia antes, e esse seria o efeito maior. De fato, não afeta o resto da população. Acho que esses programas de universidade (ProUni), Bolsa-Família, salário-mínimo, essas coisas afetam muito mais do que a ação afirmativa. Ação afirmativa é bom para um setor, bom para a minoria da população negra, eu acho. Eu acho que a preocupação de algumas pessoas opostas à ação afirmativa, que eles usavam – não sei se era realmente a preocupação –, era que ia polarizar a sociedade. Mas o bom, esse é outro segmento que veio depois do livro, quem era oposição às ações afirmativas dizia que isso iria polarizar nossa sociedade, que nunca havia tido essa polarização. Já passaram quantos anos de ação afirmativa? Já passaram oito, nove anos de ação afirmativa, e, pelo que parece, não tem nada disso. Polarizou a sociedade? Não. Talvez tenha um grupo de negros na universidade que está lutando por direitos e que quer expandir a ação afirmativa, mas não se deve opor a um grupo que está pedindo direitos. Mas polarizar a sociedade? Ao contrário, eu acho que, de re-

penete, agora tem contato com a classe média negra. A classe média de São Paulo tinha muito pouco contato com negros, e agora tem, e eu acho que isso é uma coisa muito positiva. A maioria dos alunos ainda é branca. E vocês têm relações com eles, e é muito fluida. Nos Estados Unidos, que tinha essa história forte de segregação, você tem maior integração por causa da ação afirmativa. Mas, mesmo assim, os negros foram criados em bairros negros, e os brancos, em bairros brancos. Se sentem mais confortáveis com os outros. Há mais integração do que havia antes da ação afirmativa, antes de o negro entrar na universidade? Tem mais, mas ainda é mais tensa que no Brasil. Você vai à universidade americana e você vê segregação, autosegregação dos brancos.

Revista Plural *Alguns analistas enfatizam as inconsistências nas classificações raciais e acreditam que essas inconsistências prejudicam tanto os estudos sobre desigualdades como a aplicação das ações afirmativas. No artigo sobre classificação racial no Brasil, você aponta que a classificação pelo entrevistador é mais relevante para descrever as desigualdades do que a autoclassificação. Não obstante, o censo de 2010 foi o primeiro a perguntar raça, cor para todo o universo de entrevistados. O senhor acha que isso consolidará a classificação proposta para o IBGE frente às múltiplas classificações existentes nas representações sociais? Isso terá impactos positivos para as pesquisas e para o desenho de políticas públicas?*

Edward Telles Bom, eu acho que, desde 1960, 1950, antes disso, o entrevistador decidia quem era branco, negro. Quase sempre tinha as mesmas categorias, não? Branco, pardo, preto, amarelo, indígena. O indígena entrou depois. Mas, desde 1960, é autoidentidade. O que mudou agora é que, ao perguntar a um universo, em vez de perguntar a 10% da população, a amostra pergunta para todos. Eu acho que é certo isso. Esse é o *standart*; o padrão internacional é perguntar à pessoa como se identifica, e ninguém tem direito de decidir a identidade do outro; esse é o princípio que usam para os censos. Tudo bem. Mas, mesmo assim, eu acho que, quando você vai ao mercado de trabalho, você vai para uma entrevista, o entrevistador, não importa, você pode se dizer branco, mas é o entrevistador que vai achar que você é negro, talvez. É quase certo, não? É ele quem vai decidir se você tem o trabalho ou não. Mas, por outro lado, sua identidade é mais importante para um movimento social. Se você fizer parte do movimento negro, se você se acha branco, talvez você não vá fazer parte do movimento negro... Então, acho que isso é importante, saber quando se está trabalhando com os dados. Mas o economista, por exemplo, não vai, a maioria dos economistas não vai ver

se é autoidentidade. Ele vai ver o que a pessoa é, o que é. Eu não acho o que é. Cada país, cada sociedade se identifica de diferentes maneiras; os indivíduos se identificam de diferentes maneiras. Tudo bem. Mas, então, não tem uma regra que diz que essa pessoa é negra, essa pessoa é branca... Mas não importa como você identifica a pessoa. Por exemplo, no *Datafolha*, 15% das pessoas que se viam como negras, pardas ou pretas eram vistas como brancas pelo entrevistador, e vice-versa. Mas não importa. Mas a grande maioria das pessoas que se consideram negras serão vistas como negras, e as que se identificaram como brancas serão vistas como brancas. Tem uma margem aí de 10% a 15%, no meio, que poderia ser um ou outro, segundo a sociedade brasileira. Tem essa ambiguidade. Mas não importa como você classifica, sempre vai ter desigualdade. E você tem uma desigualdade de 2.2 para um, 2.4 para um. É uma desigualdade grande. Então, essa era sua pergunta? Desigualdade racial existe em qualquer maneira que você identifique a pessoa.

Revista Plural *Mas você, complementando, acha que, daqui para frente, no censo, as categorias branco, pardo, negro, amarelo, indígena, que estão sendo perguntadas para todo o universo da população, vão ganhar mais força e, de repente, vão pautar?*

Edward Telles Ah, mas eu acho que todo o mundo já respondeu essas perguntas, não? Todo o adulto no Brasil já teve um questionário; se não era do censo, era do hospital ou outra coisa, não? Você não está perguntando se, por causa de perguntar isso muitas vezes, isso vai polarizar a sociedade?

Revista Plural *Na verdade, era essa a próxima pergunta... A última PNAD no Brasil registrou, pela primeira vez, que a proporção de pretos e pardos está maior que a proporção de brancos, e essa é a expectativa que se tem do resultado do censo a partir de agora.*

Edward Telles Minha expectativa é de que vai dar mais pretos e pardos que antes. Mas as PNADs, a cada ano, vão incrementando o número de pretos e pardos. Não sei como saber exatamente, mas minha ideia, que eu sinto que está acontecendo, é que há essa zona de ambiguidade entre branco e pardo, não? Há certas pessoas que se acostumavam a se identificarem mais como branco, não? Há essa margem de fronteiras entre branco e pardo, e sempre a sociedade brasileira se acostumou a se identificar como branco. Mas eu acho que há menos e menos estigma em ser negro, pelo menos em ser pardo. O estigma dessa categoria caiu. Eu acho que, com isso, muitas dessas pessoas estão mudando a classificação racial. Tinha

mais valor ser branco antes. Uma coisa que é muito clara para a ação afirmativa, essas pessoas na margem estão se classificando como pardas. Em um estudo na Universidade de Brasília, não sei se vocês conhecem, de uma economista da Universidade de Brasília e de outro economista americano, estudaram-se pessoas, na Universidade de Brasília, dois anos, três, quatro anos, e pegaram-se as pessoas que aplicaram na Universidade de Brasília, e, no próximo ano, foram rechaçadas. Rechaçadas está em espanhol?

Revista Plural *Não, não... Tem em português.*

Edward Telles E, a cada ano, essas pessoas são rechaçadas e elas aplicam no próximo ano, não? Mas então vem a ação afirmativa, então muitas pessoas que se tinham classificado como brancas, de repente, classificam-se como pardas. No terceiro ano, classificaram-se como pardas, com melhor chance. Mas você pode vê-los investigando as mesmas pessoas se reclassificando. E, das pessoas que se reclassificaram, 90% escureceram. Só 10% clarearam. Fazer entre pardo e branco. Para as pessoas que eram pretas isso não mudou tanto. Não há nenhuma vantagem em ser preto, pardo. Tanto faz ser um como outro.

Revista Plural *Agora, uma complementação, esse incremento da autoidentificação como negro é uma tendência especificamente brasileira, ou você pode observar essa tendência em outros países da América Latina, só que, nesse caso, autoidentificação em identidades minoritárias?*

Edward Telles Eu não tenho feito estudo, não conheço nenhum que tenha feito. Pelo que tenho visto dos dados, isso é especialmente no Brasil. Eu tenho visto dados de outros países. Não fiz uma análise detalhada, mas essa estatística é no Brasil. E acho que tem muito que ver com essa mudança em 2001, a ação afirmativa, a valorização do negro e a consciência da negritude.

Revista Plural *Em Racismo à brasileira, o senhor aponta para uma perspectiva de maior institucionalização do movimento negro. Hoje em dia, podemos observar a incorporação do movimento negro mesmo para dentro de governos. Você poderia comentar sobre esse processo e apontar quais seriam as novas perspectivas desse novo quadro político?*

Edward Telles A institucionalização eu acho que pode ser vista como uma faca de dois gumes, não? É bom ter negros dentro do governo, não? Em posições que tenham alguma influência. Mas, por outro lado, você não tem oposição ao governo. Mas pode ser que tenha novos quadros. Eu não sei. Eu acho que alguns membros

do movimento negro ativos estão dentro do governo e eu acho que muitos deles mantêm uma posição bastante progressista. E que bom!

Revista Plural *No Brasil, poucos reconhecem linhas de segregação por raça e poucos pensam a segregação como um aspecto relevante das relações raciais em nosso país. Nesse sentido, seus trabalhos foram pioneiros em tratar mais sistematicamente desse tema e procurar descrever as características dessa dimensão das relações raciais no Brasil. Então, eu gostaria que o senhor discorresse um pouco sobre as características da segregação no Brasil e quais as consequências que o senhor pode observar.*

Edward Telles Eu tinha reações a isso. “No Brasil não tem segregação.” Tudo bem. Não tem segregação racial desde a abolição, não. Oficialmente, não tem. Legalmente, não tem segregação. Mas eu trabalho segregação de outra perspectiva. De quanto, na prática, mesmo que não exista legalmente, quanto, na realidade, na prática, as pessoas são separadas, a população negra e a branca? Que tanto? E não tem que ser separado completamente. Nos Estados Unidos, não são separados completamente. Mas há graus de separação. Há graus de separação, e os graus de separação não são tão grandes como nos Estados Unidos, mas também não são pequenos. Uma favela aqui em Salvador não é completamente negra. Nos Estados Unidos, o gueto em Chicago, muitos guetos, pelo menos quando eu fiz pesquisa nos anos 1980, eram quase completamente negros. Eram espaços negros. A população era negra. Difícil achar alguém que não era negro. E isso ainda tem em muitos lugares, mas está mudando, sobretudo com a entrada de imigrantes latinos, alguns deles também negros. E tem uma classe média negra que está entrando nos espaços brancos também. Então, isso está mudando nos Estados Unidos. No Brasil, eu acho que a predominância de negros vive em espaços separados da predominância dos brancos. Não que uma minoria de brancos e uma minoria de negros viviam em espaços compartilhados. Então, essa é a segregação. Eu acho que os índices de segregação, por exemplo, como se anotava, em 1980, quando eu fiz esse estudo, em muitas cidades dos Estados Unidos, 80% da população se caracterizava como negra, e, no Brasil, era mais como preto, 50%. Então, era muito menos segregação residencial que nos Estados Unidos.

Revista Plural *Para descrever a segregação residencial nas metrópoles brasileiras, o senhor lançou mão do índice de dissimilaridade, que é uma técnica utilizada desde os anos 1950 nos Estados Unidos, mas que nunca havia sido aplicada no Brasil. Quando temos contato com os artigos sociológicos norte-americanos, a*

gente pode observar que existe uma grande quantidade de diferentes métodos e técnicas sendo aplicadas. Como você observa a aplicação das técnicas quantitativas e qualitativas na Sociologia brasileira e o que você sugere, em termos de avanços metodológicos, que poderiam ser aplicados aqui no Brasil?

Edward Telles Bom, eu acho que a tecnologia mudou muito, e os índices que se usam para medir essas coisas mudaram, cresceram muito. Então, mas a tradicional era esse índice de dissimilaridade que usavam, mas mudou muito. Agora, especialmente. E, no Brasil, deve ter a possibilidade, o problema é conseguir os dados, pois acesso à tecnologia seguramente tem. Você pode fazer. Tem muitos índices. Você pode ver a segregação espacial com indicadores que te mostram como é espalhada pela cidade. Há muito mais índices. Eu acho fabuloso, porque uma coisa que o observador pode ver, por exemplo, era muito clara, a segregação. Não sei se vocês já conhecem as cidades americanas, segregação Filadélfia, clássico caso; Filadélfia comparada a Chicago. Chicago tem um gueto negro. Todo o sul de Chicago, uma grande parte do sul de Chicago é negra, é afro-americana. A cidade mais segregada dos Estados Unidos. Você vai por quadras e quadras, milhas e milhas, e só negros. Só negros. E, enquanto, se você vai à Filadélfia, você pode ter o mesmo índice de dissimilaridade, se está medindo, mas, se você vai a uma quadra, pode ser negra, e, logo após, mais duas quadras, completamente brancas, depois duas quadras negras. É como um xadrez. Como detectar isso, não? Um mapa ou coisa assim. Você não vai detectar com o índice de dissimilaridade. E as cidades? Segregação no nível macro e no nível micro. Não sei o que você achou, mas eu imagino que ser negro no Rio e ser negro em São Paulo é muito diferente. São Paulo tem espaços mais extensos, e, no Rio de Janeiro, é mais micro, não? A segregação no Rio é mais macro que em São Paulo.

Revista Plural *Na verdade, eu queria que o senhor discorresse um pouco também sobre a aplicação de técnicas quantitativas e qualitativas na Sociologia como um todo, nos Estados Unidos, que a gente não observa tanto aqui. O que o senhor acha que temos a ganhar aplicando novas técnicas?*

Edward Telles Eu estou dando aula de métodos agora. Enquanto o outro professor quer dar métodos qualitativos, eu dou métodos quantitativos. Ele é mais etnógrafo, e eu sou mais estatístico. E são muito complementares esses métodos. Tem coisas que você ganha com métodos qualitativos que você não pode ver com método quantitativo e vice-versa. A motivação das pessoas, por exemplo, você não pode ver por métodos quantitativos. Mas, por outro lado, segregação você não vai ver por métodos qualitativos. Então, servem a diferentes fins. Mas, mes-

mo também, pode ter um fenômeno que é visto de duas maneiras diferentes e que se complementam. Por exemplo, você pode criar muitas hipóteses com métodos etnográficos, qualitativos. Quais as motivações das pessoas; as pessoas te falaram uma história que aconteceu: “Ah, que interessante, alguma coisa para testar o método qualitativo”; você pode saber se aquilo que existe em pequenos grupos talvez exista para uma cidade, para um país.

Revista Plural *Quais são as principais questões de pesquisa, mesmo que você ache que [não] podem ser exploradas no campo das relações raciais e que ainda não estão sendo focadas aqui e nos EUA?*

Edward Telles Eu acho que, por exemplo, precisa de mais pesquisa sobre discriminação. Há um estudo interessante. Por exemplo, uma colega minha, ele estuda essa coisa de discriminação; você não tem métodos diretos, você não pode usar um *survey*. É muito subjetivo, não? Porque o que é discriminação para ti não é discriminação para outra pessoa, então. Mas ela fez um estudo interessante. Ela queria ver se realmente existia discriminação de uma forma direta. Então, uma coisa que tentei com Antonio Sérgio, quando estava na Fundação Ford, era uma “*area study*”. Ela fez isso com o trabalho. Então, mandou quatro tipos de pessoas. Mandou negros e brancos, com ficha criminal e sem ficha criminal. Branco com ficha criminal, branco sem ficha criminal; negro com ficha criminal, negro sem ficha criminal. Ela, na verdade, não estava interessada na raça, em um primeiro momento. Ela queria saber o que essa ficha criminal faz para a pessoa no mercado de trabalho. E ela mandou essas diferentes pessoas e treinou-as. Bom, eram grupos de brancos e negros. Basicamente, quase igual, da mesma cor. Tinham o mesmo currículo, aprenderam e responderam às perguntas da mesma maneira. Falar de uma maneira similar. Tudo o que se podia fazer. Vestidos igualmente. Mesma idade, mais ou menos. E mandaram-lhes procurar trabalho. Então, a primeira fase, depois que eles procuraram trabalho, responderam umas perguntas. Tudo isso é porque o empregador está interessado. Ele vai chamar de volta, não? Então, essa é a primeira parte. Dos brancos que não tinham ficha criminal, uma porcentagem, assim, 60% receberam as chamadas para aparecer para outra entrevista. Dos negros... Eu não sei os dados exatos, mas vou te dizer relativamente. Dos negros sem ficha criminal, eram, assim, 28% receberam as chamadas. Dos brancos com ficha criminal, 32% receberam chamadas. Ou seja, os brancos com ficha criminal receberam mais chamadas que os negros sem. Isso nos Estados Unidos.

Revista Plural *Os negros com ficha criminal não foram chamados nenhum?*

Edward Telles Muito poucos, 8%, 6%, coisa assim. Então, depois ela chamou um serviço de pesquisa da Universidade de Michigan, um centro de pesquisa. Chamaram os mesmos empregadores. Chamaram todos os mesmos e perguntaram: “E você nessa situação?”. Trataram de reproduzir a situação (mas as pessoas não estavam de frente com a pessoa, estava o entrevistador): “Você ocuparia uma pessoa com tal e tal perfil, negro, com ficha criminal e tal, tal?”. E aí muitas disseram que poderiam empregar pessoas com ficha criminal e que não havia diferenças, ou quase não havia diferenças entre se ocupasse negros ou ocupasse brancos. Então, esses dois métodos deram resultados completamente distintos. Quando o candidato se apresentava com a pessoa, havia muita discriminação. Mas, se você perguntava por telefone, não, não tinha diferença racial. Então, esse é um exemplo de como métodos podem variar e como você pode fazer outras maneiras de pesquisar. Eu acho que no Brasil as pessoas dizem que não discriminam, mas, nos Estados Unidos, elas também dizem que não discriminam e dizem que tem discriminação na sociedade brasileira. Mas, se você manda uma pessoa procurar trabalho, acho que você vai encontrar diferenças, muitas diferenças. Então, esse é o tipo de coisa que você pode fazer. Basicamente, métodos podem fazer toda a diferença.

Revista Plural *Então, professor, muito obrigado. Foi ótimo. Muito legal. Só uma pequena curiosidade. Quando o senhor falou de sua pesquisa sobre os mexicanos, o senhor disse que estava contrapondo dois modelos, um modelo de racialização e outro de assimilação. Racialização assim como acontece com os afro-americanos e assimilação como acontece com europeus?*

Edward Telles Eu acho que mesmo com afro-americanos. No caso dos mexicanos, tem uma assimilação em termos de idioma. Falar espanhol, por exemplo. Cada geração, menos. Mas, mesmo na quarta geração, um terço continua falando espanhol. Então, é uma assimilação, mas é muito mais devagar que no caso dos europeus. No caso da escolaridade, eu acho que tem uma assimilação na primeira geração, há muitos imigrantes que são camponeses quando chegam aos Estados Unidos. Mas parou nessa geração. Continua uma diferença, um *gap* entre mexicanos e brancos não hispânicos. Mas para algumas pessoas há mais assimilação.

Revista Plural *Era justamente isso que eu ia falar. Procuo acompanhar os estudos mais recentes que têm sido publicados sobre segregação nos Estados Unidos, e os estudos de segregação, quando vão tratar de segregação dos hispano-americanos, aproximam-nos mais de um modelo de assimilação que do modelo de racialização.*

Edward Telles É verdade. A segregação residencial nunca tinha como objeto os afro-americanos. Havia segregação nas escolas do passado, mas ainda a segregação de latinos nas escolas é muito alta. Mas residencial não era tanto como os afro-americanos. Agora, o índice de segregação dos afro-americanos está caindo. Desde 1970, está caindo em cada censo. Mas cai devagar, bem devagar. Ainda temos muita discriminação. E, se você vai a uma cidade como Chicago, a segregação é chocante para quem vem de outro lugar. Mas, se você vai a São Francisco, é pouco. Nova York sempre foi mais integrada.

Revista Plural *Qual pesquisa o senhor está desenvolvendo agora?*

Edward Telles Tenho essa pesquisa comparativa na América Latina. Tenho vários aspectos dessa pesquisa. Estou vendo vários países. Apresentei nesse ensaio. Apenas comecei a trabalhar, mas estou tentando ver as diferenças entre países. E tem uma sobre quem se identifica como negro na América Latina. Aí você tem diferenças muito grandes. Panamá, por exemplo. Por exemplo, comparando Panamá e a República Dominicana. No Panamá, as pessoas da mesma cor, pessoas que são, vamos dizer, claras, são muito mais prováveis de serem chamadas de negro que nos outros países. Na República Dominicana, tem 15% ou 20% que são negros ou mulatos. Mas 75% são chamadas de índio. Interessante, porque esses dominicanos têm uma grande proporção que mora em Nova York. E aí são vistos, muitos deles são vistos como negros. Mas eles não, eles mesmos se chamam de dominicanos ou são índios. Eles não querem ser confundidos com os afro-americanos ou com os haitianos.

Revista Plural *Os estudos de segregação mostram isso, bastante diferença entre afro-latinos e outros latino-americanos.*

Edward Telles Tenho um colega que fez esse estudo. Mas tem problemas metodológicos, porque quem se identifica como negro no censo? Quem é negro no censo? Não sei. Ele está se assumindo como negro no censo. Mas quem se identifica como outro? E 50% dos hispanos têm duas perguntas: “Você é hispano, sim ou não?”. “Se sim, qual desses grupos ou nacionalidades?” E, depois, perguntam: “Qual a sua raça?”. Aí você não tem a opção do hispânico. É branco, negro, asiático, indígena. Mas tem muitos hispanos, quase 50%, que não são nem negros, nem brancos, nem indígenas, nem asiáticos. Nem isso. São outro. E essa pesquisa assume que os outros são os mestiços, os mulatos. Não se identifica como negro.



Resenha

NAS FRONTEIRAS EMBARALHADAS DA CIDADE:

experiências de pesquisa entre a violência e os

elos perdidos da política

Resenha de Francisco Thiago Rocha Vasconcelos*

Um programa experimental de pesquisa coletiva em movimento; assim poderia ser definida a proposta do livro de Vera da Silva Telles, fruto da atividade dos etnógrafos urbanos que, sob sua orientação, se lançaram à captura dos múltiplos vetores de transformação de São Paulo em “cidade global”, nas últimas décadas.

Os protagonistas dessa história, contudo, não são os altos executivos situados nos circuitos reluzentes do consumo, mas pessoas comuns que, sob o impacto da erosão dos direitos trabalhistas ocorrida nos anos 1990, trafegam nas franjas de um mercado informal expandido no contato entre os grandes equipamentos de consumo e as periferias da cidade. São esses atores, em suas estratégias de trânsito em meios sociais heterogêneos, que fazem circular a riqueza nos fluxos de bens e pessoas que convergem dos circuitos ilegais das economias transnacionais aos mercados populares de consumo, pois alteram rotinas e orçamentos domésticos, mobilidades ocupacionais e dinâmicas geracionais.

Associada ao acirramento da mundialização, portanto, uma crescente e ampliada zona cinzenta de indiferenciação entre o legal e o ilegal, o direito e a força, a norma e a exceção embaralharia as antigas referências da “cidade fordista”, mundo urbano-industrial organizado em torno do trabalho assalariado, da relação casa-trabalho e da ordenação hierárquica e segregada de territórios.

O desafio proposto pela obra é o da reinvenção de um espaço conceitual diante da implosão de um léxico que conferia sentido à atuação política no passado recente, no qual se articulavam progresso, mudança social e desenvolvimento (anos 1960/1970); e construção democrática e universalização dos direitos (anos 1980). Em suma, posta no horizonte estava uma modernidade inclusiva como projeto.

* Doutorando em Sociologia pela Universidade de São Paulo.

Para a autora, atualmente, esse conjunto de apostas não acrescentaria uma perspectiva crítica perante as novas “metamorfoses da questão social” à brasileira: uma realidade que ultrapassaria a lógica da gestão das urgências presentes nos programas de assistência à pobreza e na “obsessão securitária”, que mobilizariam diversos setores da sociedade, inclusive a academia. Conforme Telles (2011, p. 159): “Em nome da urgência e da emergência, o espaço da política é subtraído, tanto quanto é erodido o campo da crítica e o exercício da inteligência crítica”, que não conseguiria escapar “do círculo de giz traçado entre a denúncia estéril e o pragmatismo, quando não a razão cínica, que apenas afirma o que está posto” (p. 65).

Se a relação entre trabalho, cidade e política, em um cenário de aposta na modernidade inclusiva, foi desfeita, a autora propõe a elaboração de outro espaço conceitual: economia de bazar, novas formas de trabalho e financeirização do consumo popular; mobilidades, redes, conexões e artefatos; ilegalismos, margens, mercadorias políticas e violência; referências que trafegam pelo debate das ciências sociais contemporâneas e revisitam conceitos e temas do debate acerca da “questão urbana” no Brasil.

Seria necessário perceber a cidade não mais a partir de pares de oposição como centro *versus* periferia, local *versus* global, laços comunitários *versus* laços societários, espaços de pobreza e de ausência de Estado *versus* espaços de circulação de riqueza e de presença de Estado. As (pré-)noções de *exclusão* e *segregação urbana* são desativadas ou reinventadas tendo em vista um espaço urbano modificado por fluxos de pessoas e bens em redes de relação mais ou menos extensas que atravessam e encadeiam as reciprocidades ditas locais no seio das transformações do “bazar contemporâneo” e que permitem trânsitos e intersecções nas fronteiras embaralhadas do formal-informal, legal-ilegal e ilícito, para utilizar formulação cara à autora.

Haveria, portanto, uma mudança de escala e um deslocamento das questões, a exigir não mais a ótica da incompletude ou falha do Estado, nem da oposição entre norma e desvio e muito menos da assistência social aos pobres, em suas “comunidades carentes”, mas das relações de poder, das contracondutas e das disputas sobre o sentido de ordem e seu avesso, em uma “antropologia das margens do Estado”, no contexto de um capitalismo desregulamentado.

Para dar conta desse deslocamento de perspectiva, a autora propõe o exercício de uma “etnografia experimental”, capaz de formular novas questões a partir de outro parâmetro descritivo e analítico. Regida pelo “paradigma da mobilidade”, a pesquisa procurou surpreender as cartografias alteradas da cidade a partir de

“postos de observação” estratégicos: as trajetórias urbanas de indivíduos e suas famílias, ancoradas em situações definidas.

Trata-se de uma história urbana contada a partir de “micro-histórias” de sujeitos pacatos ou não tão pacatos, que conjugam uma “arte de contornamento” nas fronteiras porosas do formal e informal, do legal e ilegal e também do ilícito. Em meio a essas muitas histórias, a autora flagra uma virada importante nos tempos sociais: dos anos 1990 ao início dos anos 2000, a diferença entre as gerações coincidiria com as mudanças no mundo do trabalho e nas dinâmicas urbanas. Seriam duas gerações, dois ciclos urbanos. Para as primeiras, a virada dos tempos significou a degradação das condições que estruturavam o mundo segundo a expectativa da mudança campo-cidade; da moradia autoconstruída em bairros onde “antes só havia mato”; do emprego estável e de um futuro promissor para os filhos. Estes, por sua vez, já entraram em um mundo revirado pelo “progresso” e suas consequências: o emprego precário, o desemprego e a lógica do endividamento são dados da realidade, no mesmo passo em que uma sociedade de consumo expande seus tentáculos para as periferias do mundo urbano, atravessando e embaralhando fronteiras territoriais e normativas.

No traçado dessas trajetórias, são descortinadas as questões da mobilidade social bloqueada, das novas maneiras de experiência das desigualdades, da adesão e também da resistência ao presente, questões que ensejam a procura dos elos perdidos da política.

Nessa procura, a autora acaba por se lançar nos trajetos e narrativas do “mundo do crime”. Histórias bandidas, que se contam pelo número de mortos em tempos de guerra, em acertos de conta; que se cruzam com a história do “mundo da ordem”, nem sempre bem delimitado em suas fronteiras com o “mundo do crime”. Ao contrário, o retrato traçado se refere a uma história de negociações das margens mediadas pelo uso da força, suspensão da substância da lei no exercício mesmo de sua vigência.

Se a circulação na cidade ganha novos contornos em fronteiras embaralhadas, as passagens entre umas e outras, contudo, não ocorrem sem embaraços e sem bloqueios. Elas exigem um constante jogo entre identidades superpostas e de negociações com as forças da ordem, “ligações perigosas” com os mercados de proteção (MISSE, 2007), processo em que se processa a produção das “margens”, que se fazem, refazem e se deslocam de acordo com a mudança de operação dos representantes da ordem. Nessas fronteiras porosas, seriam elaboradas as formas de gestão e negociação da ordem (e seu inverso) junto aos agentes do Estado, seja em sua face repressiva, seja assistencial, e aos agentes do crime.

Caímos, então, no campo de questões e relações enfeixadas pela (pré-)noção de violência urbana, que não surge imediatamente como tema, mas ganha centralidade, uma vez que extravasa os contornos dos objetos pré-configurados. Nesse campo, para a realidade de São Paulo, marcada por estudos de cunho histórico e institucional, o livro supre uma lacuna e compõe, junto à *Cidade de muros*, de Teresa Caldeira (2000), mais uma referência importante no estudo da violência segundo uma perspectiva societária.

Temas complexos como o crescimento da criminalidade urbana violenta nos anos 1980-90 e a formação de grupos de extermínio, a evolução do mercado de drogas na cidade e sua relação com o mercado de proteção ilegal e com a política de encarceramento são colocados em perspectiva. Trata-se de construir esses temas não sob o marco das permanências e continuidades de uma história de *longue durée*, de um código de violência dos sertões, de entulhos autoritários nas estruturas do Estado; dos recortes da pobreza, das carências urbanas e ausência do Estado ou do registro do que falta, falha ou não se completa na sociedade brasileira diante do horizonte da modernidade. A autora propõe uma análise crítica da criminalização da pobreza em um cenário destituído da eficácia da gramática dos direitos, centrada nas rupturas e viradas de sentido produzidas pelas novas dinâmicas decorrentes da mundialização nas relações de poder constitutivas dos espaços da cidade.

Seguindo esse nexos, por meio das histórias bandidas dos justiceiros (anos 1980), dos matadores (anos 1990) e dos traficantes (anos 2000), desloca-se o enfoque posto no debate sobre a redução dos homicídios em São Paulo. Agora, ao se adentrar nessa discussão, não podem ser desconsiderados outros aspectos da “pacificação” ocorrida nas regiões consideradas mais violentas, como as formas políticas de resolução de conflitos postos em circulação dentro e fora das cadeias pelo Primeiro Comando da Capital (PCC); ou da geografia das “resistências seguidas de morte” nos registros policiais.

O livro lança o desafio de tornar mais discerníveis os contornos desse fenômeno, para além dos extremos polares do discurso da eficiência estatal e da mistificação em torno do crime organizado. Seria possível indagar sobre a total perda de eficácia ou validade da gramática ligada à construção do Estado de Direito. Mas o debate continua, e, desafio posto, fica-se à espera das novas experiências desse coletivo de pesquisa em movimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/EDUSP, 2000.
- MISSE, Michel. Mercados ilegais, redes de proteção e organização local do crime. *Revista Estudos Avançados da USP*, v. 21, n. 61, pp. 139-158, 2007.
- TELLES, Vera da Silva. *A cidade entre as fronteiras do legal e ilegal*. Belo Horizonte: Argvmentvm Editora, 2011.