



# REVISTA CADERNOS *de* CIÊNCIAS SOCIAIS *da* UFRPE

**Publicação do Departamento de  
Ciências Sociais da Universidade  
Federal Rural de Pernambuco**

**Ano VI, volume I, número 10. – Jan – Jul, 2017  
ISSN: 2446-6662 – Versão Eletrônica**



**UNIVERSIDADE  
FEDERAL RURAL  
DE PERNAMBUCO**

## **INDEXADORES**

A Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE está indexada as seguintes bases:

**Sumários de Revistas Brasileiras** (Sumários.org)

**Latindex** (<http://www.latindex.unam.mx/index.html>)

**Periódicos Capes** ([www.periodicos.capes.gov.br](http://www.periodicos.capes.gov.br))

## **ASSESSORIA TÉCNICA**

Projeto gráfico/Capa: Bruna Andrade

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE  
Biblioteca Central, Recife-PE, Brasil

---

C122 Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE / Departamento de Ciências Sociais da UFRPE. Ano VI, v. I, n. 10 (jan./jul. 2017). - Recife: EDUFRPE, 2017. 179 p. : il.

ISSN Eletrônico: 2446-6662

1. Ciências Sociais – Periódicos

CDD 300

---



**UNIVERSIDADE  
FEDERAL RURAL  
DE PERNAMBUCO**

**Reitora:**

Professora Dra. Maria José de Sena

**Vice-reitor:**

Professor Dr. Marcelo Brito Carneiro Leão

**Pró-Reitoria de Ensino de Graduação – PREG**

Professora Dra. Maria do Socorro de Lima Oliveira

**Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PRPPG**

Professora Maria Madalena Pessoa Guerra

**Pró-Reitoria de Atividades de Extensão – PRAE**

Professora Dr. Ana Virgínia Marinho

**Pró-Reitoria de Administração – PROAD**

Professor Dr Mozart Alexandre Melo de Oliveira

**Pró-Reitoria de Gestão Estudantil – Progest**

Professor Dr Severino Mendes de Azevedo Júnior

**Pró-Reitoria de Planejamento – Proplan**

Carolina Guimarães Raposo

**Departamento de Ciências Sociais (DECISO)**

**Diretora** Professora Dra. Rosa Maria de Aquino

**REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

**COMISSÃO EDITORIAL**

Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva – UFRPE

Dr<sup>a</sup> Andrea Lorena Butto Zarzar – UFRPE

Dr. Marcos André de Barros – UFRPE

Dr. Claudio Moraes de Souza – UFRPE

Dr<sup>a</sup> Roseana Borges de Medeiros – UFRPE

## **COMISSÃO DE PARECERISTAS PARA EDIÇÃO 2017.1**

Dr. José Nunes da Silva (UFRPE), Dr<sup>a</sup>. Maria da Conceição M. Cardoso van Oosterhout (UFCEG), Dr. José Glebson Vieira (UFRN), Dr. *Marcelo Alario Ennes* (UFS), Dr. Emílio de Britto Negreiros (UFPE), Dr<sup>a</sup>. Maria de Assunção Lima de Paulo (UFCEG), Dr. Eriosvaldo Lima Barbosa (UFPI), Adalberto Carvalho Ribeiro (UFAP), Alexandre Furtado de Albuquerque (UPE), Ana Lucia Gomes Cavalcanti Neto (FAESC), Angelo Brás Fernandes Callou (UFRPE), Breno Martins Campos (PUC – Campinas), Daniel Gustavo Mocelin (UFRGS), Dario Paulo Barrera Rivera (Universidade Metodista de São Paulo), Drance Elias da Silva (UNICAP), Edonilces da Rocha Barros (UEBA), Eduardo Jorge de Souza (UFRPE), Felipe de Paula Souza (UFSB), Fernanda Rechenbeg (UFAL), Gilca Oliveira Carrera (UFBA), Maria Grazia Cribari Cardoso (UFRPE), José Geraldo da Rocha (UNIGRANRIO), Kleber Costa da Silva (UFAL), Maria Aparecida da Cruz Bridi (UFPR), Mauricio Antunes Tavares (FUNDAJ), Maria das Graças e Silva (UFPE), Natanael Duarte Azevedo (UFRPE), Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa (USC –SP), Pedro Ricardo da Cunha Nobrega (UNIVASF), Renata Pimentel Teixeira (UFRPE), Ricardo Postal (UFPE), Maria do Rosário Andrade Leitão (UFRPE), Sandra Duarte de Souza (Universidade Metodista de São Paulo), Tânia Horsth Noronha Jardim (PUC – Rio)

## **EDITOR**

Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva – UFRPE

## **SUBEDITORA**

Dr<sup>a</sup> Andrea Lorena Butto Zarzar – UFRPE

## SUMÁRIO

- 06 ► **EDITORIAL**
- 09 ► **SOBRE MÚLTIPLOS SOFRIMENTOS: EXPERIÊNCIAS DE REMOÇÃO E REASSENTAMENTO NO PROGRAMA VILA VIVA-BH**  
*Luana Dias Motta*
- 39 ► **TERRITÓRIO DE PESCA DO BAIXO VALE DO ITAJAÍ E TIJUCAS: ORGANIZAÇÃO POLÍTICA AUTÔNOMA E CONSCIÊNCIA CRÍTICA**  
*Dauto J. da Silveira*
- 73 ► **O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PERSONAGEM E A CRIAÇÃO DE SUA IDENTIDADE NO JOGO DE RPG**  
*Giacomo Patrocínio Figueredo*  
*Luiz Guilherme Kogut*
- 99 ► **INTOLERANTE NÃO SOU EU, INTOLERANTE É O OUTRO: UM OLHAR ANTROPOLÓGICO**  
*Rosa Maria de Aquino*  
*Cássio Raniere Ribeiro Silva*
- 127 ► **DIALÉTICA DA RACIONALIDADE: NOTAS CRÍTICAS ACERCA DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO**  
*Danilo Farias da Silva*
- 145 ► **FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-MARXISTAS DA VIDA COTIDIANA**  
*Argus Vasconcelos de Almeida*
- 177 ► **ORIENTAÇÕES PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRPE**



## EDITORIAL

O presente número da nossa revista traz, nessa edição de temas abertos, diversos artigos que refletem problemáticas atinentes as preocupações e pesquisas das Ciências Sociais e áreas afins. O resultado nos alegra à medida em que, visualizamos os objetivos do periódico do departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco serem concretizados na experiência de um diálogo com diversos campos do conhecimento científico.

A esse respeito, acreditamos poder continuar contribuindo para a formação de espaços, cada vez mais amplos, de exposição de ideias, do exercício de divulgação de múltiplas experiências de pesquisa, de suas abordagens teóricas-metodológicas assim como dos achados e reflexões possíveis que essas investigações nos permitem construir.

Assim, a edição 2017.1 da revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE contempla a problematização das seguintes temáticas, explicitadas nos textos aqui selecionados: sofrimento relacionado a remoção e reassentamento de grupos sociais, pesca artesanal e consciência autônoma, a intolerância religiosa sob o olhar da antropologia, identidade em jogos de RPG, teoria do agir comunicativo e, por fim, ontologia marxista da vida cotidiana.

No texto Sobre múltiplos sofrimentos: experiências de remoção e reassentamento no Programa Vila Viva-BH, Luana Dias Motta, procura refletir sobre a dimensão estrutural do sofrimento que marca a vida de pessoas atingidas por reassentamentos e como isto está relacionado à construção de uma justificativa para a violência e sofrimento decorrentes desse processo.

Já o trabalho de Dauto J. da Silveira em Território de pesca do Baixo Vale do Itajaí e Tijucas: organização política autônoma e consciência crítica, defende que a consciência crítica alcançada pelos pescadores artesanais se manifesta na organização política autônoma, nas formas de intercâmbio, com organismos internacionais, universidades, intelectuais.

Rosa Maria de Aquino e Cássio Raniere Ribeiro Silva, no artigo Intolerante não sou eu, intolerante é o outro: um olhar antropológico, fundamentados na literatura antropológica, demonstram que o “intolerante” carrega consigo duas faces, racional/sentimental, a primeira caracterizada pela incapacidade intelectual em compreender a diferença e, a segunda, que é agir a dissemelhança com sentimentos de dor, ódio e, mesmo, extermínio.

Discutindo um aspecto atual do mundo dos games, o processo de constituição do sujeito personagem e a criação de sua identidade no jogo de RPG (autoria de Giacomo Patrocínio Figueredo e Luiz Guilherme Kogut) é um texto fundamentado na perspectiva dos estudos culturais em que se propõe explicar como se dá a relação entre o sujeito de um jogador de *Role Playing Game* (RPG) e suas escolhas para a criação do sujeito de seu personagem em jogo.

Em um texto mais teórico, Dialética da racionalidade: notas críticas acerca da teoria do agir comunicativo, Danilo Farias da Silva procura evidenciar os elementos da metateoria de Jürgen Habermas, buscando fazer um diálogo com outros autores, como Pierre Bourdieu, para demonstrando que a dimensão simbólica da comunicação se constitui cognitivamente como prática social.

Finalmente, em Fundamentos ontológico-marxistas da vida cotidiana, Argus Vasconcelos de Almeida, procura compreender os fundamentos ontológicos da vida cotidiana desenvolvidos por filósofos ontológico-marxistas em suas obras principais, defendendo o posicionamento de que só através de uma análise ontológico-materialista podemos nos aproximar de uma crítica à ontologia da vida cotidiana.



Mais uma vez agradecemos a todxs que, direta e indiretamente, contribuíram para a publicação de mais uma edição de nossa revista. Fazemos votos que os trabalhos selecionados possam fornecer elementos para a reflexão e um profícuo debate acadêmico. Boa leitura a todxs! ●



# **SOBRE MÚLTIPLOS SOFRIMENTOS: EXPERIÊNCIAS DE REMOÇÃO E REASSENTAMENTO NO PROGRAMA VILA VIVA-BH**

*Luana Dias Motta<sup>1</sup>*

## **RESUMO**

Em 2004, a Prefeitura de Belo Horizonte inicia o *Programa Vila Viva, Intervenção Estrutural em Assentamentos Precários*, um conjunto de ações integradas de urbanização, desenvolvimento social e regularização fundiária de vilas e favelas. O Programa propõe que as famílias removidas tenham três opções de reassentamento, sendo uma delas a mudança para apartamentos construídos na própria favela. A pesquisa desenvolvida no Aglomerado da Serra -BH teve como foco famílias reassentadas em apartamentos na própria favela de origem e como metodologia principal a história oral com entrevistas mistas, história de vida e temática. O objetivo deste texto é refletir sobre um dos temas centrais e recorrentes nos relatos: o sofrimento. Além de apresentar os relatos sobre o processo de remoção e reassentamento nos apartamentos – as injustiças, dificuldades, os problemas, as saudades, os gastos extras – busco refletir sobre a dimensão

---

1 Doutoranda em Sociologia da UFSCar; pesquisadora do Centro de Estudos da Metrópole (CEM) e do Núcleo de Pesquisas Urbanas NaMargem. No momento de desenvolvimento da pesquisa apresenta neste artigo, era bolsista CAPES e integrante do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA/UFMG). E-mail: luanadmotta@yahoo.com.br

estrutural do sofrimento que marca a vida dessas pessoas e como isto está relacionado à construção de uma justificativa para a violência e sofrimento decorrentes desse processo. A título de conclusão, discuto como o não reconhecimento do sofrimento sinaliza o não reconhecimento da humanidade do outro.

**Palavras-chave:** Vila Viva; favelas; remoção; sofrimento social

## **ON MULTIPLES SUFFERINGS: EXPERIENCES OF REMOVAL AND RESETTLEMENT IN THE VILA VIVA PROGRAMME-BH**

### **ABSTRACT**

In 2004, the municipal administration of Belo Horizonte launched the Vila Viva Program, a set of integrated actions aiming at the urbanization, social development and regularization of favelas. The Programme The program proposes for the removed families three options for resettlement, one of them being the move to apartments built in the favela itself. The research developed in the Aglomerado da Serra - BH focused on families resettled in apartments in the favela and the methodology was mixed interviews, history of lifes and thematic. The purpose of this paper is to reflect on one central and recurrent themes in the interview: suffering. In addition to presenting the reports about the process of removal and resettlement in the apartments - injustices, difficulties, problems, extra expenses - I try to reflect on the structural dimension of the suffering that marks their lives and how this is related to construction of a justification for the violence and suffering

of this process. As conclusion, I discuss how the non-recognition of suffering is a signals the non-recognition of the humanity of the other.

**Keywords:** Vila Viva; favelas; removal; social suffering

## **Introdução**

No ano 2004, a Prefeitura Municipal de Belo Horizonte inicia o *Programa Vila Viva, Intervenção Estrutural em Assentamentos Precários*, apresentando-o como uma solução inovadora e moderna para os problemas das vilas e favelas da cidade. O *Programa Vila Viva* consiste em um conjunto de ações integradas, direcionadas à urbanização, desenvolvimento social e regularização fundiária de vilas e favelas de Belo Horizonte, visando profundas transformações nos núcleos habitacionais onde é implementado.

Para os moradores das favelas, tais intervenções, muitas vezes, significam transformações profundas dos seus modos de ser, viver e se organizar socialmente. As obras relacionadas ao sistema viário, por exemplo, implicam o alargamento de vias já existentes (becos são transformados em ruas e avenidas) e na abertura de novas vias (criação de ruas e avenidas). Alterações semelhantes acontecem em decorrência das intervenções de saneamento básico, que, devido ao cercamento de córregos e à destruição de algumas “pontes” implicam o fechamento de alguns acessos. A criação de parques (locais destinados à preservação ambiental ou utilização coletiva) também isola áreas antes utilizadas para passagem, lazer ou alguma atividade econômica (hortas, plantas medicinais). As intervenções também implicam a retirada e a transferência de comércios e outros pontos de referência, como a quadra, o campinho de futebol, a igreja.

Mas, sem dúvida, um dos principais impactos causados pelo Vila Viva é a remoção de famílias, sendo que algumas sairão do Aglomerado e outras serão reassentadas em prédios no próprio local, mas geralmente distante

da rede de relação mais próxima de vizinhos e familiares, em um espaço completamente distinto. Diante dos baixos valores das indenizações e do desejo de muitos moradores de continuarem na favela de origem, devido à história que ali construíram, os apartamentos se tornam a única possibilidade de permanência no local.

Na tentativa de compreender o processo de remoção e reassentamento, foram realizadas entrevistas com moradores realocados em apartamentos construídos na própria favela, no âmbito do Vila Viva, no Aglomerado da Serra, uma das maiores favelas de Belo Horizonte, com 45.000 pessoas, localizada em uma das regiões nobres da cidade<sup>2</sup>. Tendo em vista a riqueza e a complexidade dos relatos, lanço luz, neste texto, sobre um tema recorrente nas entrevistas e central em cada uma delas: o sofrimento. O esforço, portanto, é refletir sobre as diferentes formas como o sofrimento aparece nos relatos: relacionado à forma como o processo da remoção é conduzido pela prefeitura, às perdas materiais e afetivas, às dificuldades enfrentadas no novo espaço de moradia e à comparação entre o sofrimento desse processo com o sofrimento de “antigamente.

A noção de sofrimento social é mobiliza, portanto, para refletir sobre os múltiplos sofrimentos relatados e as articulações existentes entre eles. A aposta é de que a recorrência desse tema nos relatos sobre trajetórias de moradia e processos de remoção não é uma mera coincidência, mas sim, expressão de camadas de processos sociais que impõem a e expõem certos grupos sociais a situações de privação, violência, dor e sofrimento. É dessa

---

2 Para a pesquisa do mestrado, foram realizadas 20 entrevistas com moradores, predominantemente mulheres, removidos de suas casas e reassentados nos apartamentos no próprio Aglomerado da Serra, por meio da técnica da bola de neve, uma vez que cada morador entrevistado indicava um ou mais vizinhos. O objetivo das entrevistas não foi realizar um levantamento quantitativo e exaustivo sobre os reassentamentos nos apartamentos, mas sim compreender as experiências da mudança. Por isso, elas tiveram como tema central a trajetória de moradia ao longo da vida desses sujeitos, com ênfase no processo de remoção e reassentamento decorrentes do Vila Viva.

perspectiva que dialogo, ainda, com as discussões de Judith Butler (2006; 2011) acerca da noção de *vida precária* e de Veena Das (1998; 1999; 2008) sobre sofrimentos e margens. A intenção é iluminar os mecanismos através dos quais é possível não apenas impingir e expor ao sofrimento certos grupos, mas justificar e legitimar violências e a dor.

Para isso, o artigo está organizado da seguinte forma. Primeiro apresento brevemente o processo de constituição de um modelo de política urbana que culminou no Programa Vila Viva. Em seguida, trago relatos sobre o processo de implementação do programa, vis-à-vis as experiências das famílias removidas, mostrando como o tema do sofrimento, do sentimento de injustiça e da saudade marcam essas experiências. Além de trazer esses relatos de sofrimento, destaco como os moradores elaboram e explicam o fato do sofrimento, da dificuldade ser uma constante em suas vidas, o que fica evidente nas comparações e relações que fazem entre o sofrimento relacionado à remoção e o sofrimento de “antigamente”. No esforço de refletir sobre a recorrência deste tema nos relatos, dialogo com as discussões sobre sofrimento social, colocando em evidência a dimensão social e estrutural dessa exposição constante e permanente ao sofrimento. Procuro analisar como essa dimensão social e estrutural do sofrimento está associada a uma lógica que legitima o caráter violento de todos o processo de remoção. A título de conclusão, discuto como o não reconhecimento do sofrimento enquanto tal sinaliza o não reconhecimento da humanidade do outro.

## **1. Como se chega ao Vila Viva**

A década de 1990 pode ser considerada o início da implantação de um novo modelo de intervenções em favelas na cidade de Belo Horizonte, aquele das *intervenções estruturais*, o qual viria a se consolidar nos anos 2000. Em 1993, a Prefeitura Municipal inicia uma experiência piloto na metodologia de intervenções estruturais em três assentamentos (vilas) da cidade: o

Programa Alvorada - Ações Integradas para Melhoria da Qualidade de Vida da População de Baixa Renda -, que propõe, como primeiro passo para as intervenções urbanas em áreas degradadas, a elaboração integrada e participativa de “um plano específico para definir e hierarquizar as ações a serem implementadas em cada favela” (BEDÊ, 2005, p. 181). No mesmo ano do fim do Programa Alvorada, 1996, é aprovado o Plano Diretor da cidade, que exigia a elaboração de um Plano Estratégico de Diretrizes de Intervenções em Vilas e Favelas e Conjuntos Habitacionais de Interesse Social, mais conhecido como Planão, que pode ser considerado o primeiro levantamento feito pela Prefeitura de Belo Horizonte (PBH) na perspectiva das intervenções de tipo estrutural (MOTTA, 2009).

Em 1997, a PBH instituiu o Plano Global Específico<sup>3</sup> (PGE) como instrumento de política pública para vilas e favelas, tornando-o uma exigência “para aprovação de intervenções financiadas com recursos do Orçamento Participativo” (PEREIRA; AFONSO; MAGALHÃES, s.d, p. 3). A partir de então, as comunidades faveladas só poderiam reivindicar recursos e obras se tivesse um PGE referente à sua vila ou favela.

Para viabilizar a execução das intervenções previstas nesses planos, a PBH apresenta, em 2004, o *Programa Vila Viva - Intervenção Estrutural em Assentamentos Precários*. O Programa consiste em um conjunto de ações integradas, direcionadas à urbanização, desenvolvimento social e regularização fundiária de vilas e favelas de Belo Horizonte, visando à promoção de profundas transformações nos núcleos habitacionais onde é implementado<sup>4</sup>.

---

3 O PGE é uma espécie de Plano Diretor de cada vila ou favela, que tem como objetivo principal a “consolidação dos assentamentos e a superação das fases de intervenção pontuais e desarticuladas” (PEREIRA; AFONSO; MAGALHÃES, s.d, p. 3).

4 “Através da implantação e melhoria de sistema viário, das redes de abastecimento de água, de esgotamento sanitário, de drenagem, de consolidação geotécnica, de melhorias habitacionais, remoções e reassentamentos, de regularização fundiária até o nível da titulação (inclusive com reparcelamento do solo) e da promoção do desenvolvimento sócio-econômico das comunidades” (PEREIRA; AFONSO; MAGALHÃES, s.d, p. 4).

Parece fora de propósito problematizar o que foi, no momento de seu auge entre 2008 e 2013, o maior programa de urbanização de favelas do país e que atende a demandas históricas de movimentos urbanos de Belo Horizonte pelo direito à permanência nas favelas e acesso a serviços urbanos. Mas é justamente essa característica do Vila Viva – o reconhecimento do direito dos moradores de permanecerem na favela e a implementação de ações nessa direção – que merece uma reflexão mais atenta. Quais os seus significados? Que efeitos produzem sobre a vida das pessoas que vivem no lugar? Como essa intervenção é experienciada?

Com efeito, as intervenções do Vila Viva pretendem efetivar “transformações profundas” em vilas e favelas de Belo Horizonte. Para tanto, o Programa está dividido em três fases: a primeira é a fase de planejamento, que consiste na elaboração do próprio PGE. A segunda fase refere-se à execução das intervenções, ou seja, é a fase de implementação do PGE, que é subdividida em quatro partes, a saber: 1) elaboração de projetos executivos, 2) execução das obras apontadas no PGE e consolidadas no projeto executivo, 3) execução das ações de acompanhamento social e desenvolvimento comunitário e 4) regularização fundiária. A terceira e última etapa do Vila Viva é a do monitoramento, que visa à apropriação das obras e dos novos espaços pelos moradores.

É na segunda fase, a da execução das obras, que a dinâmica da vida cotidiana dos moradores começa a ser alterada. Para cada setor onde serão realizadas intervenções, a empresa de engenharia contratada elabora, a partir das propostas do PGE, o projeto de execução – que consiste no detalhamento dos elementos necessários à execução das obras por setor –, indicando também as remoções necessárias. Esse projeto é entregue, pela equipe de engenharia, à equipe técnica social, que inicia o trabalho social de remoção das famílias (comunicação da remoção, apresentação das opções de indenização, acompanhamento da mudança etc.). Assim, quem e o que será removido, bem como o prazo para que isso ocorra é estabelecido a partir de projetos e critérios de engenharia, ou seja, depois de definida a intervenção a ser feita, verifica-se o que precisará ser removido (MOTTA, 2013).



## 2. O Vila Viva chega ao local: o rumores, as remoções, as dores

Com exceção de uma moradora, Dona Joana, todos os moradores com os quais estabeleci contato durante a pesquisa foram removidos de suas casas e reassentados nos apartamentos. A grande maioria deles me disse que só ficou sabendo das intervenções do Vila Viva no Aglomerado da Serra quando foram informados que seriam retirados de suas casas; algumas famílias que haviam sido removidas antes do início do Programa por estarem em áreas de alto risco geológico e que esperavam uma definição da Prefeitura quanto ao reassentamento afirmaram que souberam do Programa apenas quando foram informadas que receberiam um apartamento (construído no âmbito do Programa) como indenização.

Alguns moradores relataram também que, no início dos anos 2000, especialmente depois das fortes chuvas no ano de 2002, antes da chegada da notícia de que seriam removidos (que vinha acompanhada de informações mais gerais sobre o Programa), ouviram rumores de que algumas áreas seriam completamente removidas, mas que não houve qualquer comunicação oficial, que só ocorria quando a família já estava na eminência de ser removida, como conta uma moradora:

Há muito tempo, eles iam na casa da gente para entrevistar, para fazer perguntas e falar que eles iam precisar acabar com... tinha a intenção de acabar com becos, com aglomerado, por causa de tráfico de drogas que é demais, então facilita muito mais se a polícia chegar e tal, e falaram. Só que não imaginava que ia ser uma coisa tão... essa varredura! Não esperava que fosse uma coisa tão séria e foi. [...] E através daí falou: "Gente, daqui um tempo aqui não vai ter mais casa nenhuma". A gente não estava acreditando que iria vim e ia ser uma coisa tão rápida, e foi. Eles avisaram assim... chamavam a gente nas reuniões e tal "dia X nós vamos na família tal" e ia na casa da gente. O dia que eles foram

lá em casa, foi prazo assim: “daqui a um mês nós vamos chegar lá para ver a divisória da sua casa, para ver como que vai ser” (Marisa, cerca de 45 anos, moradora do Aglomerado da Serra há 40 anos, removida de sua casa para criação de uma Área de Proteção Ambiental).

A maior parte dos entrevistados afirmou não ter conhecimento do Programa, à época das primeiras intervenções, assim como desconheciam as obras previstas, quem seria removido, os prazos etc. Muitos disseram terem sido informados sobre as obras apenas quando a casa foi *selada* para a realização da avaliação e posterior remoção. Todo esse desconhecimento das intervenções previstas pelo Vila Viva evidencia como não há participação efetiva dos moradores. Mais do que não terem participado do processo de levantamento de dados e elaboração das propostas para o lugar onde vivem, os moradores não tinham conhecimento do processo de planejamento e de que ele deveria ter sido feito de forma participativa.

De maneira geral, após os primeiros rumores de que seriam removidos, os moradores recebiam a visita dos técnicos da URBEL, que os informavam que, devido às obras ou por estarem em área de risco, teriam de deixar suas casas. Alguns moradores disseram que, após essa reunião, aconteceu a *selagem* da casa, enquanto outros disseram que a selagem precedeu a visita dos técnicos. A *selagem* é a identificação das casas a serem removidas com um número pintado na fachada ou no muro. A partir desse momento, a casa do morador se torna, para a Companhia Urbanizadora de Belo Horizonte (URBEL)<sup>5</sup>, um número. A selagem da casa permite o *congelamento* da área (termo utilizado pelos técnicos), estratégia para facilitar a contagem dos

---

5 A Companhia Urbanizadora de Belo Horizonte (URBEL) é a autarquia municipal responsável pelas intervenções urbanas em vilas e favelas na cidade de Belo Horizonte.

domicílios a serem removidos e impedir intervenções posteriores à avaliação do imóvel<sup>6</sup>.

**Fotos 1 e 2:** Selagem das casas a serem demolidas



**Fonte:** <http://piseagrama.org/artigo/686/vila-viva-desentendimentos/> Acesso em: 23/12/2013

---

6 Uma vez selada a casa, não há possibilidade de reverter a situação de remoção, pois, caso o morador insista em permanecer, a Prefeitura declara a desapropriação da área por meio da expedição de um decreto, declarando a área em questão como de utilidade pública, o que permite que a polícia o retire os moradores, caso ainda haja resistência.

Manuela, uma moradora removida de sua casa, descreve esse processo de medição e selagem:

Eles deram uma semana para a gente sair de lá, uma semana. [...] Mediu, aí veio a demarcação da casa, números, colocam números. [...] Eles medem, depois eles colocam números em cada casa, cada casa ia sair por números. A minha irmã saiu primeiro, a casa dos fundos, saiu primeiro. Logo em seguida que minha irmã saiu, nós saímos na casa da frente. Minha outra irmã ficou nessa casa nos fundos, demorou uns 20 dias a um mês para ela sair de lá, ficou lá sozinha. E eles deram prazo de uma semana para procurar o aluguel. Quando eles foram demarcar, já falaram que a gente poderia procurar o aluguel o mais rápido possível, porque tinha que esvaziar a casa (Manuela, cerca de 35 anos, moradora do Aglomerado desde que nasceu, removida de sua casa sob alegação da URBEL de que estaria em área de risco).

Nos critérios para medições e avaliações das casas a serem removidas são consideradas apenas as benfeitorias, ou seja, a localização do terreno, o tempo de moradia e a forma de utilização do espaço são desconsiderados. O argumento para que, na avaliação das casas, sejam consideradas apenas as benfeitorias e não o tamanho do terreno e a sua localização é que os moradores não têm documentos que comprovem a posse da propriedade, por se tratar de áreas ocupadas ilegalmente, e que, por isso, os moradores não têm direito a uma avaliação do terreno.

No que tange aos critérios de avaliação das benfeitorias, a planilha *Cadastro Técnico das Benfeitorias*, utilizada pela URBEL, evidencia a concepção que norteia esse processo. Em primeiro lugar, cabe destacar que, além do endereço e do nome do proprietário, nos campos iniciais deve ser preenchido o número do selo, que identifica a casa na URBEL durante o processo

das medições até o reassentamento. A ficha técnica é composta pelos seguintes itens, a serem assinalados e/ou preenchidos pelos técnicos: infraestrutura (rede de esgoto, rede de água, rede de energia, pavimentação); regime de uso (residencial, comercial/serviços, institucional, misto); estado de conservação (bom, regular, ruim); localização do imóvel (bom, regular, ruim); tempo avaliado do imóvel (em anos); padrões (COPASA e CEMIG)<sup>7</sup>. Em seguida, há um quadro com a *descrição de padrão-constutivo*, onde serão detalhados os tipos de materiais e a quantidade de pisos, paredes, portas, janelas, forro etc. Após esse quadro, há outras informações a serem colhidas, como *instalações hidro-sanitárias, instalações elétricas e telefônicas, esquadrias de madeira, serralheria, urbanização/diversos e "muros"*<sup>8</sup>.

Os critérios e as concepções que norteiam as avaliações dos imóveis colocam problemas de duas ordens para as famílias a serem removidas. O primeiro se refere aos baixos valores das indenizações e às restrições das escolhas relativas ao reassentamento. A segunda questão concerne ao sofrimento imposto por um processo que reduz a casa, o lar, a história da família a *benfeitorias*.

No que tange aos problemas de reassentamento, segundo as informações oficiais, as opções dadas às famílias removidas são três: 1) Reassentamento autônomo, que consiste na indenização pelas benfeitorias realizadas na casa, ou seja, da qualidade e quantidade dos materiais utilizados na construção, mas ignora a localização do terreno e o tamanho da casa (o que deixa o valor da indenização muito baixo); 2) compra de uma casa pela prefeitura, à escolha da família, até R\$ 30.000,00 (valor vigente no ano de 2012), o que implicaria a saída da favela para alguma área da região metropolitana afastada do centro, pois com esse valor não era possível comprar um imóvel regularizado em Belo Horizonte; 3) um apartamento na

---

7 COPASA é a Companhia de Saneamento de Minas Gerai e CEMIG é a Companhia Energética de Minas Gerais.

8 A ficha de Cadastro técnico de benfeitorias foi obtida em Melo (2009).

favela de origem, construído no âmbito do Programa Vila Viva. Assim, apesar de existirem três opções para indenização, os critérios utilizados acabam por restringir a possibilidade de escolha dos moradores. O reassentamento autônomo (indenização em dinheiro), ao considerar só as benfeitorias, reduz as indenizações a valores muito baixos.

Entretanto, o processo de remoção implica, ainda, sofrimentos e perdas irreparáveis. Para a maioria das pessoas, a casa demolida não se reduzia ao material ou às benfeitorias; a casa carregava a história da família e da vizinhança, sendo uma espécie de materialização dessa história, pois era fruto de anos de sacrifício de toda a família, que investiu o pouco dinheiro que tinha e se privou de muitas coisas para construí-la, melhorá-la e expandi-la. Além disso, era o resultado do trabalho de autoconstrução nos finais de semana, junto com os vizinhos, e o lugar onde os filhos cresceram.

Uma moradora, que deixou sua casa devido à previsão da criação de uma área verde, associava a construção de sua casa ao suor de cada rua que varreu, ela era gari. A casa, então, não era apenas os tijolos, a qualidade das janelas e das portas e, por isso, era tão difícil deixá-la.

Tinha tanto pé de banana plantado, dava cada cacho desse tamanho, pé de laranja serra d'água, limão capeta dava cada um desse tamanho assim, sabe? O que me deu paixão foi isso, sabe... aliás, a casa também, porque a casa era muito bem construída, muito bem feita, toda de cerâmica, bonitinha, pintadinha... pra poder morar num **museu** deste [se referindo à casa onde mora atualmente], porque isso pra mim é um museu, em vista da minha casa, é um museu (Dona Joana, cerca de 70 anos, moradora do Aglomerado da Serra há mais de 30 anos, removida de sua casa para criação de uma Área de Proteção Ambiental).

A associação que Dona Joana faz da nova casa com um museu revela que ela considera a atual moradia algo velho e sem vida, em oposição à



antiga casa, que foi construída por ela, tinha o tamanho escolhido por ela, com a cerâmica que ela escolheu, com a cor que ela escolheu. Mas, como ficou evidente ao longo da entrevista, chamar a casa atual de museu expressava, sobretudo, como ela a achava sem vida, porque, como não tinha quintal, não era possível criar seus bichos, cultivar suas plantas, mas só guardar e juntar coisas dentro de casa, como ela destacou.

Além da especificidade da relação com o espaço da casa e do quintal, vale chamar a atenção para a importância da criação de animais (sobretudo porcos e galinhas), da horta e das árvores frutíferas para a subsistência dessas famílias, pois significavam gastos menores com a alimentação. A ida para o apartamento, além da saudade de cuidar da criação e das plantas, teve como consequência o aumento dos gastos com alimentação ou um prejuízo na dieta cotidiana.

Em alguns casos, a casa era o lugar da lembrança da família. Uma moradora, ao lembrar da sua trajetória de moradia, associava a casa de onde foi removida como o lugar onde viveu um período de relativa tranquilidade, após se separar do marido:

Eu morei com o pai dos meus meninos, eu morei quatorze anos, aqui em cima na Rua Chafariz. Aí a gente lá começou com um barraco de tábuas; morei perto da minha sogra, minha sogra era caçadeira de briga demais, mas eu toda vida fui tranquila e calma, sempre aguentei. Aí a gente mudou aqui pra [rua] Flor de Maio, fiquei aqui uns meses com o pai dos meus meninos, a gente separou, ele infernizou muito minha vida, porque queria voltar, mas foi a justiça que tirou ele de dentro de casa, por conta de briga dele, batia nos meninos [filhos] também; aí tirou e a gente separou. Aí, da Flor de Maio eu fui lá pra baixo, perto da Rádio Favela, no Beco do Coelho. Aí eu morei uns nove anos nesse Beco do Coelho; mas eu já era sozinha, só com os meus meninos. Graças a Deus foi tudo tranquilo lá; a



gente sofreu muito [dificuldades financeiras] porque os meus meninos eram pequenos, mas não tinha confusão mais, briga dentro de casa, então foi mais tranquilo. Mas, mais bagunçado mesmo foi quando eu morava com ele, por conta de briga, batia, ele não gostava de trabalhar, ele não gosta até hoje, aí era muita confusão. Mas depois que eu separei dele, minha vida, graças a Deus, sempre foi tranquila, depois da separação (Fátima, cerca de 50 anos, moradora do Aglomerado da Serra há mais de 30 anos, removida de sua casa sob alegação da URBEL de que ela estaria em área de risco).

E prossegue o relato:

Aí, quando eu assustei, a Kombi da Prefeitura tava chegando pra levar a gente. Eu falei “eu não vou” [...] Eu falei “eu não vou pra abrigo não”. Aí ele [funcionário da Prefeitura] falou “se você não for, nós vamos pegar os meninos, na época já tinha os dois netos [...], “se você não for, a gente vai ser obrigada a pegar as crianças e levar pro Conselho Tutelar”, aí eu fiquei doida, falei “eu não tenho saída mais, não!”, perder os dois meninos, era só os dois, eu falei “Não! Eu não vou deixar levar...”; garrei nos meninos, minhas meninas não estavam em casa na hora, a mãe dos meninos... eu falei “eles não vão!”. Nisso, as minhas meninas chegaram, aí vi aquela bagunça de povo lá da Prefeitura, elas também ficaram nervosa na hora... Aí eu falei “eles tão aí pra levar a gente pro abrigo, ou se nós não formos, vai levar pro Conselho Tutelar os meninos. [...] Aí meu barracão ficava lá, todo dia eu vinha no meu barracão. Eu trabalhava aqui na Serra e eu vinha no meu barraco todo dia pra ver como é que tava. Eles rancaram porta, janela, fiação de luz, levaram tudo. [...] E as minhas coisas tudo lá dentro, aí eu fiquei doida. A gente saiu de lá dia 20

de... 20 de janeiro [de 2001] (Fátima, cerca de 50 anos, moradora do Aglomerado da Serra há mais de 30 anos, removida de sua casa sob alegação da URBEL de que ela estaria em área de risco).

Por isso, a violência na condução do processo de retirada contribui para intensificar a dor da perda da casa, que não se restringe às perdas materiais, mas inclui, muitas vezes, a impossibilidade de dar continuidade à própria história, continuar normalmente a vida:

Eu saia lá do hotel [onde morou por nove meses depois que foi removida] e ia pra lá todos os domingos. Eu levava uma coisa de beber, assim um suco, e sentava debaixo de um pé de árvore, parece que eu tava doida na época... sentava no meio de um tanto de entulho, pegava muda de planta e plantava em outros lugares, tirava de um lugar e plantava no outro... Mas eu gosto de lá até hoje. [...] Tanto é que eu ia lá na Prefeitura ver foto da minha casa, toda torta, mas eu ia; chegava lá, enquanto eles não mostravam a foto que eles tiraram (porque eles, para demolir, tira foto) eu não ia embora; falava “não, eu tenho que ver a foto da minha casa, eu quero ver minha casa...” Ai... até pouco tempo eu ia na Prefeitura ver foto da minha casa torta (Fátima, cerca de 50 anos, moradora do Aglomerado da Serra há mais de 30 anos, removida de sua casa sob alegação da URBEL de que ela estaria em área de risco).

A afirmação de Fátima- “parece que tava doida” - revela que sair de sua casa significou a perda de referências. Valêncio (2010) destaca, a respeito de mulheres que perderam suas casas devido a desastres, como a ida aos escombros é uma forma de estabelecer um diálogo com o passado. Nesse esforço de não se desconectar da história da família, o ato de pegar mudas e replantar em outros lugares parece sinalizar uma tentativa de não deixar

que as lembranças da casa e da família se percam e, assim, seja assegurada alguma referência para conseguir seguir adiante com sua vida, suportar a dor da perda.

Como afirma Santos (2007), “poderíamos falar do deslocamento compulsório em termos de uma relação de causalidade, que acaba por revelar as determinações desestruturadoras - irreversibilidade, compulsoriedade e imprevisibilidade - inerentes ao processo” (p. 262). São essas determinações desestruturadoras, que carregam como marca a violência e a objetificação de histórias, que estão na base do sofrimento e da saudade dessas pessoas.

Assim como é impossível, no processo de avaliação dos imóveis, quantificar e valorar a casa, também é impossível repor a relação e a história com os vizinhos. Uma moradora que perdeu os pais aos nove anos, em decorrência de um deslizamento de terra que soterrou sua casa, fala sobre a importância dos vizinhos e a dificuldade de deixá-los:

A vizinhança era muito boa, foi muito difícil pra gente sair de lá por causa disso, entendeu? A gente foi uma das primeiras [famílias] a sair de lá. Aí, ficou meus vizinhos todos, pessoas que a gente cresceu junto, as meninas... todo mundo lá, crescemos todo mundo junto. [...] Assim, são pessoas que tiveram no momento que a gente mais precisava, mais estava ali precisando de ajuda, como foi na época que meus pais morreram, meus irmãos também; são aquelas pessoas que estavam ali por perto. Então, foi muito difícil [mudar] por causa disso. (Manuela, cerca de 35 anos, moradora do Aglomerado desde que nasceu, removida de sua casa sob alegação da URBEL de que ela estaria em área de risco).

A forma como são determinadas e conduzidas as remoções e indenizações mostra como o sofrimento é subsumido e transformado “em lista de coisas e bens materiais perdidos” (SANTOS, 2007, p. 260). Determinadas coisas não podem ser quantificadas e/ou monetarizadas, como a relação

de anos com vizinhos, que, ao serem inviabilizadas, levam à perda de referências culturais e simbólicas ligadas àquele espaço específico (ZHOURI & OLIVEIRA, 2005), além das perdas afetivas. Cabe mencionar que um dos argumentos centrais dos gestores públicos, técnicos e documentos da Prefeitura para a construção de conjuntos habitacionais dentro da própria favela é a possibilidade de as famílias removidas manterem suas relações e sua referência com a favela. Entretanto, os relatos sobre a perda da relação com os vizinhos, a saudade da casa demolida revela que o lugar de moradia para essas pessoas, entendido como *locus* de vivências e da história (ZHOURI; OLIVEIRA & MOTTA, 2012), não é a favela inteira, mas refere-se à casa e ao seu entorno mais imediato de vizinhos, com os quais estabeleceram relações de confiança e solidariedade, viram os filhos crescerem junto. Algumas famílias que moravam na parte do Aglomerado próxima ao Bairro Serra foram reassentadas na Rua São João, bem distante da área de origem. Isso evidencia o contraste entre a lógica na qual o poder público opera e a dos moradores. Enquanto o poder público tem como referência a favela como unidade administrativa, ou seja, um espaço abstrato - aquele dos mapas, planos e projetos -, os moradores têm como referência principal o espaço vivido - aquele criado e recriado cotidianamente, relacionado ao concreto (LEFEBREVE, 1999), aos significados e sentimentos atribuídos às relações que ali acontecem.

É nesse contexto que os moradores devem escolher entre as três opções de indenização. A maior parte deles tem o desejo de permanecer no local devido às facilidades e vantagens que a localização do Aglomerado oferece (principalmente por ser próximo ao centro da cidade), à relação e à história com o lugar e com as pessoas, ao conhecimento dos locais de serviço público (escolas, posto de saúde, Centro de Referência de Assistência Social etc.). Portanto, a combinação entre desejo de ficar na favela, indenizações baixas (apenas das benfeitorias), especulação imobiliária na favela devido às intervenções e exigência do Programa de Reassentamento Monitorado de que o imóvel a ser adquirido esteja em situação legal (o que exclui aqueles

localizados na favela) resulta em um cenário no qual os apartamentos se tornam a única chance de permanência no local, o que leva muitos moradores a “escolherem” morar nos conjuntos construídos na própria favela.

### **3. A ida para os apartamentos: os problemas continuam**

Depois de um período de incerteza, uma vez que não há previsão para a mudança, as famílias recebem as chaves dos apartamentos<sup>9</sup>. Eles são entregues com piso e azulejo na cozinha e no banheiro e com as paredes pintadas de branco. Segundo relatos dos moradores do, de modo geral, a qualidade dos materiais utilizados, bem como a execução dos projetos, não era boa. Alguns tiveram problemas com as janelas, que eram apenas encaixadas e não presas às paredes; problemas com desnível do piso entre os cômodos também foram comuns. Outro problema bastante relatado refere-se ao sistema hidráulico, com a recorrência de entupimentos nos banheiros, na cozinha e na caixa de esgoto dos prédios. Ainda sobre os aspectos físicos, entrevistados que moravam nos prédios relataram problemas de estrutura, como trincas e rachaduras.

Outro tema bastante comum nos relatos remete à relação com os vizinhos e as dificuldades para divisão das contas comuns, limpeza e utilização das áreas comuns, barulho excessivo, além de disputas e brigas. Uma moradora contou que em seu prédio havia risco de corte da iluminação dos corredores e da entrada do prédio devido ao fato de muitos moradores não pagarem condomínio. Nesse mesmo prédio, havia dificuldades para

---

9 Alguns moradores relataram ter participado de reuniões promovidas pela prefeitura para “ensinar” a morar nos apartamentos. Antes desta pesquisa, no âmbito da minha pesquisa para monografia, acompanhei um grupo de técnicos que preparava famílias a serem removidas para o apartamentos em outra favela de Belo Horizonte, o Morro das Pedras, também no âmbito do Vila Viva. Ver Motta (2009)

manter a escada e a área externa limpas, porque nem todos ajudavam e alguns ainda jogavam lixo pelas janelas. Em outro prédio, os moradores enfrentavam problemas com um dos vizinhos devido ao fato de ele lavar o carro todos os finais de semana, durante horas, utilizando a água do prédio. Adicionalmente, ele também autorizava amigos que não moravam no prédio a fazerem o mesmo, fato que tornava mais cara a conta de água.

Além dos problemas relativos à estrutura física dos prédios e apartamentos, dos novos gastos impostos por essa nova forma de moradia e das dificuldades na relação com os vizinhos, a mudança para o apartamento - espaço distinto da casa ou do barraco - implicou muitas restrições e transformações na forma de vida cotidiana. O caso de três irmãs que foram removidas e reassentadas com seus 5 filhos (totalizando 8 pessoas) em um apartamento de cerca de 50 m<sup>2</sup> exemplifica como a mudança pode ser experienciada:

Olha, nós já não queríamos, nós não queríamos vir pra cá, não, foi difícil, ninguém quis. Minha filha teve síndrome do pânico e ninguém quis ficar aqui, não. A gente custou a acostumar aqui, porque a gente não conhecia ninguém. [...] Na casa que a gente morou lá em cima era mil vezes melhor, porque era bem mais espaçosa, terreiro e aquela coisa toda. Aqui, porque... chegamos, não conhecia ninguém, a gente já não queria ficar aqui, a gente estava muito acostumado com a casa lá em cima, os meninos [os filhos] também. Mas para acostumar foi difícil, pior ainda depois que a minha irmã foi embora... ela ficou uns seis meses aqui [no apartamento] e foi embora. Porque não tava dando, porque ela queria o espaço para as filhas dela, aquela coisa toda... Aí foi morar de aluguel [...] Eles não queriam muito, não; eles [os filhos crianças] choraram muito quando nós saímos da casa. Essa menina ali [uma criança de 5 anos] vivia pedindo pra gente voltar pra casinha dela. Até hoje a gente passa lá, a gente vê o

lugar onde foi a casa e ela fala “ali era onde eu morava, eu queria voltar pra minha casinha”. Quer dizer, eles sentem muita falta. (Manuela, 35 anos aproximados, moradora do Aglomerado desde que nasceu, removida de sua casa sob alegação da URBEL de que ela estaria em área de risco).

Para essa família, além da saudade dos vizinhos e da falta de ter um quintal, a mudança para o apartamento significou uma desestruturação das relações familiares, pois não foi possível acomodar todos membros no novo espaço de moradia.

#### **4. O sofrimento de “antigamente”: a resiliência frente a uma vida de sofrimentos**

É interessante notar que, além de marcar os relatos sobre o processo de remoção e reassentamento, o sofrimento era evocado para descrever as condições de “antigamente”, que se referia ao período anterior à década de 1990, antes do acesso aos serviços básicos, tempo em que não havia nenhuma infraestrutura, especialmente água encanada, o que os obrigava a acordar de madrugada para enfrentar filas nas bicas e carregar lata de água na cabeça<sup>10</sup>.

Dona Ruth: Mas aqui eu estou da maneira que você tá vendo. Lá na Rua da Água [local da antiga casa] eu sofri, mas sofri demais; nos aluguéis, eu sofriiii, mas sofri demais e eu tô sofrendo aqui. [...] Porque lá, quando chovia, era muito ruim, nosso Deus! Passava enxurrada

---

10 Os moradores não associavam a melhora das condições de vida ao início das intervenções do Vila Viva, mas a um processo mais amplo da melhoria da qualidade de vida dos pobres em geral, que teve início por volta de 2002/2003, por ocasião do primeiro governo Lula.



na porta da gente, tinha bicho, rato, entrava na casa da gente, aquela casa sem segurança, você tinha medo de cair qualquer hora com a chuva. Então, contratempo de chuva, essas coisas, a gente não tinha, não tinha, não (Dona Ruth, 72 anos, moradora do Aglomerado da Serra há mais de 50 anos, removida de sua casa para alargamento de rua).

Certamente, se, por um lado, os relatos sobre o sofrimento de “antigamente” - tempo em que não havia rede de esgoto nem luz, era preciso carregar água na cabeça, não subia ônibus, havia enchentes - eram uma forma de contrastar as antigas condições com as condições atuais, por outro, funcionavam como uma forma de dizer que, por mais que tivessem sofrido com o processo de mudança, esse sofrimento da remoção era menor que aquele de “antigamente”.

Por certo, não pretendo negar as melhorias objetivas nas condições de vida dos moradores de favelas e sugerir que as dificuldades de “antigamente” não impunham condições duras e difíceis para a sua sobrevivência; isso seria romantizar a pobreza e ignorar, afinal, os relatos dos próprios moradores. Além disso, não proponho entender o sofrimento relacionado à perda da casa e às mudanças na forma de morar como maior que as dificuldades pelas quais passaram “antigamente”. Não se trata aqui de hierarquizar sofrimentos. O que chama atenção nos relatos é a forma como os moradores articulam o sofrimento e as dificuldades de “antigamente” com o sofrimento atual de ter de deixar a casa e os vizinhos.

É como se, por estarem vivendo em condições melhores que as de “antigamente”, tivessem que transformar todas as rupturas e dificuldades atuais (inclusive o processo da remoção) em apenas mais um episódio de dificuldade e sofrimento, uma vez que já haviam passado por tantos outros. Desse modo, justificam o sofrimento que lhes foi imposto ao saírem de suas casas com a própria história de sofrimento ao longo de suas vidas (especialmente

“antigamente”), o que funciona como uma espécie de mecanismo de resiliência frente à imposição de situações de sofrimento e dificuldade e da exposição constante a elas. Como eles mesmos dizem, “eu já passei por coisa muito pior”, “eu não posso reclamar”; é como se já estivessem acostumados a sofrer ou como se o fato de já terem passado por sofrimento muito pior os habilitassem a sofrer mais, a serem sempre capazes de suportar mais sofrimento.

A história sobre a vizinhança, contada também por Dona Ruth, deixa claro como a superação da saudade parece se apresentar como um imperativo e a reclamação não ter lugar, não ser plausível:

Eu tinha vivência boa com eles [os vizinhos], graças a Deus. Tinha uma vivência muito boa com eles, eles me ajudavam, eles viam que eu era sozinha. Quando precisava de alguma coisa, que eu pedia, eles faziam pra mim; uma coisa pra consertar assim dentro de casa, fazia pra mim. Eles foram muito bom pra mim, os vizinhos foi **muito** bom lá na Rua da Água. [...] [Mas] a gente acostuma, a gente acostuma, né? A gente acostuma, você sabe que não vai ter jeito, tem que acostumar, né? Aí a gente acostuma. (Dona Ruth, 72 anos, moradora do Aglomerado da Serra há mais de 50 anos, removida de sua casa para alargamento de rua).

Quando se é excluído do acesso a direitos e a condições mínimas de vida (como aconteceu ao longo da vida dos moradores de favelas), sofre-se pelo risco e pela ameaça da morte biológica (por não ter o que comer, pelo fato de a água ser contaminada, pelo risco da casa desmoronar com a chuva). Quando se é incluído, continua-se a sofrer porque se perde a casa, a relação com os vizinhos, o modo de vida, mas também porque é preciso se adaptar a uma forma “correta” de morar no apartamento. Uma intervenção social que tem como objetivo melhorar as condições de vida e “aliviar o sofrimento dos sujeitos definidos como ‘vulneráveis’” (BRAZZABENI &

PUSSETTI, 2011, p. 2), como é o caso do Vila Viva, gera outros sofrimentos. É como se o sofrimento e a violência funcionassem como uma espécie de preço a ser pago para pertencerem à ordem social, atribuindo à dor uma alegada utilidade social (Idem).

Assim, “o sofrimento não entra no cotidiano das pessoas só por mero acaso, por contingências específicas da vida ou por existirem mecanismos objetivos de ‘disfunção social’” (BRAZZABENI & PUSSETTI, 2011, p. 5). O mal-estar e o sofrimento, nessa perspectiva, têm uma natureza social e política, uma vez que são impostos por causas externas, podendo, então, ser pensados como sofrimento social (SANTOS, 2007).

O sofrimento social, nesta perspectiva, resulta de uma violência cometida pela própria estrutura social e não por um indivíduo ou grupo que dela faz parte: o conceito refere-se aos efeitos nocivos das relações desiguais de poder que caracterizam a organização social. Alude, ao mesmo tempo, a uma série de problemas individuais cuja origem e consequência têm as suas raízes nas fraturas devastadoras que as forças sociais podem exercitar sobre a experiência humana. O mal-estar social deriva, portanto, daquilo que o poder político, econômico e institucional faz às pessoas e, reciprocamente, de como tais formas de poder podem influenciar as respostas aos problemas sociais (BRAZZABENI & PUSSETTI, 2011, p. 4).

Entender a fala dos moradores sobre os sofrimentos e dificuldades ao longo da vida como sofrimento social nos permite perceber como esse processo de perpetuação do sofrimento é incorporado como constituinte de suas vidas, o que contribui para a possibilidade de aceitar ou se conformar com a violência e o sofrimento que marcam essas políticas.

De fato, a lógica do poder público contém uma violência que não se inicia no ato de remoção em si, mas antes, quando o discurso sobre os moradores

como sendo “removíveis” “adquire força, legitimidade e *status* de verdade, invisibilizando o arbítrio alheio sobre o seu próprio destino” (VALÊNCIO, 2010, p. 7). Nesse sentido, os técnicos, no acompanhamento dos moradores removidos, utilizam um discurso científico/técnico em contraposição às práticas culturais dos moradores, geralmente classificadas como irracionais, ignorantes (SIENA, 2010). É como se o poder político desaparecesse e fosse substituído pelo poder meramente administrativo e econômico, que age a partir de complexas técnicas para tornar a vida mais longa e feliz. “Não há decisões políticas ou debates possíveis quando os objetivos do biopoder são unânimes e os seus meios científicos” (OKSALA, 2010, p. 43), quais sejam: fazer viver, aumentar e melhorar a vida.

Desse modo, a lógica na qual o Programa se apoia “superficializa e esvaZIA as práticas sociais, destituindo-as de seu sentido” (VARGAS, 2006, p. 29); associam aos moradores imagens de carência de informação e, sobretudo, de formação, tentando, dessa forma, anular as suas formas de agir e de pensar (MOTTA, 2009). Para os técnicos, os moradores, ao serem removidos, perdem algumas coisas às quais eram apegados - o quintal, as relações de vizinhança e o ponto comercial - para ganhar outras mais importantes - a limpeza, a salubridade, a legalidade, um espaço supostamente mais organizado e ordenado em termos do aglomerado e da própria moradia.

Tecnologias de poder são mobilizadas com o objetivo de manejar e pacificar as populações das “margens”, seja através da força e da violência seja através da uma conversão (DAS & POOLLE, 2008). No caso em questão, mais do que legítima, a violência (ou a possibilidade dela) é considerada necessária; o Estado, em nome da garantia de direitos e da melhora da qualidade de vida (que, no caso em questão, trata-se de promoção e garantia da ordem urbana e prevenção contra os supostos riscos e ameaças da pobreza), fica autorizado a ser violento e arbitrário.

Estabelece-se, assim, uma dinâmica urbana que exige forças políticas institucionalizadas, caracterizadas pela violência e pelo controle social sobre o espaço da cidade, para realizar um “extermínio social homeopático

dos que ocupam o solo urbano em desajuste às exigências do mercado” (VALÊNCIO, 2010). É nesse sentido que a violência que marca o processo de remoção no âmbito do Vila Viva e o sofrimento dela decorrente se constituem como ações legítimas e necessárias.

### **Considerações finais: a dor como fronteira do humano**

Como busquei apontar, se por um lado, a exposição sistemática ao sofrimento é justificada, por esse poder que deve “fazer viver”, como uma espécie de mal necessário para garantir e promover a ordem e defender a sociedade, por outro lado, o fato de esse sofrimento “passar por um processo que pretende apagá-lo, anulá-lo, enfim, torná-lo inaudível” (CARRETEIRO, 2003, p. 60), coloca a questão da indiferença frente à dor do outro.

Nessa direção, Veena Das (1998; 1999) retoma as discussões de Wittgenstein e Stanley Cavell sobre as formas de vida, para pensar a dor e o reconhecimento da dor do outro. Cavell sugere que a ideia de formas de vida, proposta por Wittgenstein, pode ser lida de duas maneiras, em dois sentidos: um horizontal e outro vertical. O primeiro está relacionado à noção de diversidade humana (refere-se ao fato das instituições sociais, como o casamento, por exemplo, variarem de uma sociedade para outra) e o segundo sentido, o vertical, marca o limite do que é considerado humano em uma sociedade e fornece os critérios aplicados aos outros. Das (1998; 1999) retoma tal discussão para pensar a violência e o sofrimento no processo de Partição da Índia e do Paquistão, apontando para o fato de que praticar a violência e causar a dor ao outro define os limites da própria vida, daquilo que é considerado humano e não humano; tem a ver com a classificação vertical das formas de vida. Nesse sentido, não reconhecer a dor de alguém que afirma que sente dor não é um fracasso intelectual ou uma impossibilidade da linguagem, mas um fracasso espiritual, na medida em que revela o não reconhecimento da humanidade deste outro (DAS, 1998).

Como afirma Butler (2011), a incapacidade de reconhecer a dor do “outro” diz de uma incapacidade de reconhecer e conferir humanidade a esse “outro”. “A insensibilidade humana à dor e ao sofrimento torna-se o mecanismo por meio do qual a desumanização se consoma” (Idem, p. 30). É importante destacar que esse não reconhecimento da dor do outro não ocorre da mesma forma em todos os grupos sociais. Ao contrário, há “formas diferenciais de reparo [da dor] que fazem com que algumas populações estejam mais expostas que outras a uma violência arbitrária” (BUTLER, 2006, p.15 *tradução nossa*). E a distribuição diferencial da dor revela qual classe de sujeitos tem sua dor reconhecida e, conseqüentemente, quem é humano e quem não é (BUTLER, 2006).

Políticas como o Vila Viva, assim como outras destinadas às populações pobres, parecem operar na mesma lógica que reifica a maior exposição desses grupos à dor e ao sofrimento, além de negar esses sentimentos como tais, ao defini-los como mal necessário ou atribuí-los à ignorância ou à falta de formação, como o fazem os técnicos no processo de remoção quando afirmam que os moradores, ao serem removidos, perdem algumas coisas para ganhar outras mais importantes. O pressuposto é que a produção de novos espaços com referência em outros padrões irá transformar e melhorar o modo de vida da população local (REBOUÇAS, 2000). Dessa forma, a garantia de direitos funciona como possibilidade de invisibilizar o sofrimento, silenciando-o.

Sem a capacidade para reconhecer a dor, perdemos a possibilidade de estabelecer laços com o Outro e nos opor à violência, pois, como sugere Butler (2006), só é possível apelar para um “nós” na medida em que reconhecemos a vulnerabilidade como algo ao qual todos estamos expostos em alguma medida, como o que nos constitui e nos liga enquanto humanos e nos permite elaborar de forma complexa o sentido de uma comunidade política.

*Recebido em: 23 de mar. 2017*

*Aceito em: 29 de mai. 2017.*

## Referências

- BEDÊ, Mônica. **Trajetória da formulação e implantação da política habitacional de Belo Horizonte na gestão da Frente BH Popular 1993/1996**. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.
- BRAZZABENI, Micol; PUSSETTI, Chiara. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. **Etnográfica**, Lisboa, v. 15, n. 3, 2011. pp. 467-478.
- BUTLER, Judith. **Vida precária: el poder del duelo y la violencia**. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- \_\_\_\_\_. Vida precária. **Contemporânea**, São Carlos, n.1, 2011. pp. 13-33.
- CARRETEIRO, Tania. Sofrimentos sociais em debate. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 14, 2003. pp. 57-72.
- DAS, Veena. Wittgenstein and anthropology. **Annual Review of Anthropology**, v. 27, 1998. pp. 171-195.
- \_\_\_\_\_. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 40, 1999. pp. 31-42.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. El Estado y sus márgenes: etnografías comparadas. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n.27, 2008. pp.19-52
- FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade: curso no College de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Segurança, Território e População: curso no College de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LEFEBVRE, Henri. **A Revolução Urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- MAGALHÃES, Sônia. **Lamento e dor: uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragens**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará/ Université de Paris, 2007.
- MELO, Isabel. **Espaço da política e as políticas do espaço: tensões entre o programa de urbanização de favelas "Vila Viva" e as práticas cotidianas no Aglomerado**



da Serra em Belo Horizonte. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

MOTTA, Luana. **A Normatização da Limpeza e da Beleza no Aglomerado do Morro das Pedras-BH**: estratégias legais, políticas e discursivas para implementação do Programa Vila Viva. 2009. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sufrimento, responsabilização e desejo**: uma análise dos processos decorrentes das mudanças de moradia no âmbito do Programa Vila Viva-BH. 2013. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

OKSALA, Johanna. Violence and the Biopolitics of Modernity. **Foucault Studies**, n.10, 2010. pp.23-43.

PEREIRA, Claudius Vinícius; AFONSO, Andréa; MAGALHÃES, Maria Cristina. **Programa Vila Viva**: Intervenção estrutural em assentamentos precários. Disponível em: <http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/contents.do?evento=conteudo&idConteudo=22546&chPlc=22546&termos=vila%20marcola> . Acesso em: 23/03/2017.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE. **Programa e Projeto Vila viva**. Disponível em: [http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pldPlc=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=programaseprojetos&tax=12063&Lang=pt\\_BR&pg=6080&taxp=0&](http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pldPlc=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=programaseprojetos&tax=12063&Lang=pt_BR&pg=6080&taxp=0&). Acesso em: 25/10/2016.

REBOUÇAS, L. M. **O Planejamento e o Vivido**: o reassentamento de famílias ribeirinhas no Pontal do Paranapanema. São Paulo: AnnaBlume/FAPESP, 2000.

SIENA, Mariana. Remoção de famílias das áreas consideradas de risco: a técnica de fazer viver e deixar morrer. **Anais do 34º Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, 2010. Disponível em: [http://www.ufscar.br/neped/pdfs/anais/ANPOCS2010\\_Mariana\\_Siena.pdf](http://www.ufscar.br/neped/pdfs/anais/ANPOCS2010_Mariana_Siena.pdf). Acesso em: 10/08/2015.

URBEL. **Aglomerado da Serra**: relatório de Controle Ambiental (RCA). Belo Horizonte, 2004.



VALENCIO, Norma. Quem tem medo da remoção? a violência institucional contra moradores de 'áreas de risco'. **Anais do 34º Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, 2010.

VARGAS, Maria Auxiliadora. **Construção social da moradia de risco**: trajetórias de despossessão e resistência - a experiência de Juiz de Fora/MG. 2006. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel. Paisagens industriais e desterritorialização de populações locais: conflitos socioambientais em projetos hidrelétricos. In: ZHOURI, Andréa; SIANO, Doralice; LASCHEFSKI, Klemens. (Org.). **A insustentável leveza da política ambiental**: desenvolvimento e conflitos socioambientais. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. pp.49-64

ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel; MOTTA, Luana. Deslocamentos múltiplos e a compulsoriedade do desenvolvimento: urbanização e barragens em face aos lugares. **I Seminário Internacional Deslocamentos, Desigualdades, Direitos Humanos**, São Paulo, 2012. ●

# **TERRITÓRIO DE PESCA DO BAIXO VALE DO ITAJAÍ E TIJUCAS: ORGANIZAÇÃO POLÍTICA AUTÔNOMA E CONSCIÊNCIA CRÍTICA**

*Dauto J. da Silveira<sup>1</sup>*

## **RESUMO**

Este trabalho versará sobre a natureza do processo de implantação do Plano de Desenvolvimento Sustentável Mais Pesca e Aquicultura no Território do Baixo Vale de Itajaí e Tijucas de Santa Catarina e as implicações deste para a consciência crítica dos pescadores artesanais. As lutas dos pescadores artesanais em todo o litoral brasileiro se fortaleceram a partir da criação do Ministério da Pesca e Aquicultura em 2003, especialmente, após o aludido Plano, mas não necessariamente por conta das ações institucionais criadas por ele, ainda que mediadas por elas, e sim pela contradição existente entre elas e a superação do pauperismo social. O grau de consciência crítica alcançado se manifesta nas formas de organização política autônoma, especialmente, nas formas de intercâmbio, como a rede de organização de pescadores de outros lugares e vínculo fecundo com organismos

---

1 Doutor em Sociologia e Professor do Instituto Federal Catarinense – Campus Araquari.  
Email: [dautojs@gmail.com](mailto:dautojs@gmail.com)

internacionais, universidades, intelectuais, etc, ou seja, é a expressão da conexão universal, do ser social.

**Palavras-chave:** pescadores artesanais, consciência, organização política, autonomia

## **FISHERY TERRITORY OF THE LOW ITAJAÍ AND TIJUCAS VALLEY: AUTONOMOUS POLITICAL ORGANIZATION AND CRITICAL CONSCIENCE**

### **ABSTRACT**

This work will deal with the nature of the implementation process of the Plan for the Sustainable Development of More Fisheries and Aquaculture in the Territory of the Low Valley of Itajaí and Tijucas de Santa Catarina and the implications of this for the critical awareness of artisanal fishermen. The struggles of artisanal fishermen all over the Brazilian coast were strengthened by the creation of the Ministry of Fisheries and Aquaculture in 2003, especially after the aforementioned Plan, but not necessarily because of the institutional actions created by it, even if mediated by them, But by the contradiction between them and the overcoming of social pauperism. The degree of critical awareness reached is manifested in forms of autonomous political organization, especially in forms of exchange, such as the network of organization of fishermen from elsewhere, and a fruitful link with international organizations, universities, intellectuals, etc. Expression of the universal connection, of the social being.

**Keywords:** artisanal fishermen, conscience, political organization, autonomy.

## Introdução

Discutiremos, neste artigo, essencialmente, a natureza do processo de implantação do Plano de Desenvolvimento Sustentável Mais Pesca e Aquicultura (PDSMPA) no Território do Baixo Vale de Itajaí e Tijucas (TBVIT) de Santa Catarina e as implicações deste plano para a formação do processo de consciência crítica dos pescadores artesanais. É mister evidenciar que a evolução dos processos de tomada de decisão dos pescadores artesanais está a demonstrar que a autonomia das suas organizações é produto do fortalecimento das instituições e serviços do Estado brasileiro. Ainda que a solidez destas organizações autônomas esteja mediada pelos fios invisíveis do capital é possível dizer que elas se arranjam negando a ordem social capitalista.

No caso em análise, as formas de lutas emancipatórias nasceram, não só das impossibilidades históricas enfrentadas, mas, contraditoriamente, do processo de fortalecimento institucional, como a Superintendência de Desenvolvimento da Pesca (SUDEPE) e o Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA), por exemplo. O curioso é que o cenário institucional, criado para a sorte dos envolvidos, simultaneamente, engendrou formas indescritíveis de regurgitamento. É possível, dentro da ordem capitalista, instituições sociais serem duas coisas ao mesmo tempo? No presente trabalho tentaremos tocar nesta questão. Para além dela, outros questionamentos serão feitos, quais sejam: i) qual a relação entre as lutas sociais, enquanto forma de consciência, e as condições materiais dos pescadores artesanais?; ii) na antinomia da sociedade capitalista é possível relacionar o fortalecimento dos fios sociais à concentração e centralização da riqueza? e iii) é possível identificar, no interior das lutas sociais, o componente concreto, enquanto um salto teleológico à emancipação?

O tema das lutas emancipatórias do pescador artesanal tem um significado todo especial no tempo presente. Se não bastasse a desvalorização material a que estão submetidos, há ainda um aviltamento colossal

penetrante. Em boa verdade, encontramos essas duas expressões circunscritas ao *modus vivendi* dos povos vulneráveis em qualquer canto do mundo, mas, no Brasil, a compreensão que temos é que para este grupo social de desconhecidos singulares, cuja preterição sempre foi tão evidente, o fortalecimento dessas lutas ganha outra coloração social.

Para aprofundarmos a nossa análise é lícito apresentar a natureza do processo de implantação do PDSMPA no TBVIT. A partir da exposição deste processo mostraremos como se deram as lutas populares e as organizações políticas destes pescadores artesanais.

## **1. Identificação do território da pesca e aquicultura**

O PDTPA diz respeito a uma das seis diretrizes do PDSMPA, implementado no governo Lula em 2007. No cerne desta diretriz estava a tentativa de criar um instrumento através do qual fosse possível obter informações privilegiadas das regiões a facilitar o “processo de tomada de decisões de forma participativa, de monitoramento e de orientações gerais do setor”, conforme alude o Seap (2009, s/p). Como se tratou de algo realmente “novo”, dentro de um ministério embrionário, as tentativas de ampliar a participação social e de descentralizar os processos de decisão sofreram com a falta de articulação entre as esferas de governo e com as incompetências dos envolvidos.

Segundo consta nos documentos oficiais do Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA), a missão do Plano de Desenvolvimento Territorial da Pesca e Aquicultura (PDTPA) seria de promover o desenvolvimento sustentável, integrando as atividades pesqueiras e aquícolas praticadas no TBVIT, possibilitando a implementação, elaboração e construção de programa e projetos com benefícios sociais e econômicos para o setor, visando o bem-estar de todos (MPA, 2010b). De tal sorte, foram criados no Brasil 174 territórios da pesca.

Segundo o MPA (2010, s/p) os critérios para identificação dos 174 territórios foram:

- a) Recortes territoriais de outras políticas e programas federais e estaduais; b) Áreas prioritárias da agenda social do Governo Federal (Territórios da Cidadania e Povos e Comunidades Tradicionais); c) Registro Geral da Pesca (RGP); d) Infraestruturas de apoio à cadeia produtiva instalada com recursos do MPA; e) Territórios com previsão de implantação de Terminal Pesqueiro Público (TPP); f) Territórios com previsão de implantação de Parque Aquícola (continental ou marinho); g) Territórios com previsão de implantação de Centro Integrado da Pesca Artesanal (Cipar).

A formação dos 174 territórios ao longo do Brasil obedeceu a critérios bem definidos de importância da pesca. Neles, segundo dados da Seap (2008), estão presentes 89,8% dos pescadores cadastrados no Registro Geral da Pesca (RGP), 80% das áreas de alta incidência de aquicultura continental, 100% das áreas com potencial para atividade de maricultura e 85% dos reservatórios com potencial de aquicultura. Os territórios integraram 1.886 municípios e envolveram 586.090 pescadores artesanais.

## **2. Caracterização do território do Baixo Vale de Itajaí e Tijucas**

É oportuno esclarecer que nem todos os territórios foram contemplados ao mesmo tempo pelas ações do MPA. Dos 174, apenas 62 foram atendidos, sendo que em Santa Catarina, dos sete configurados (Território Baixo Vale de Itajaí e Tijucas, Território Grande Florianópolis, Território Litoral Sul, Território Meio Oeste Contestado, Território Litoral Norte, Território Oeste e Extremo Sul) apenas os quatro primeiros foram atendidos imediatamente.

O objeto de preocupação da nossa pesquisa será o Território do Baixo Vale do Itajaí e Tijucas, composto por 14 municípios: Balneário Camboriú, Bombinhas, Camboriú, Canelinha, Itajaí, Itapema, Major Gercino, Navegantes, Nova Trento, Penha, Piçarras, Porto Belo, São João Batista e Tijucas (Figura 1).

**Figura 1:** Vale do Itajaí e Tijucas



**Fonte:** AMRFI, 2014

O território ocupa uma área total de 2.340 km<sup>2</sup>, o que significa 2,46% da área do Estado de Santa Catarina. Apresenta uma população de 615.552 habitantes, o equivalente a 10,15% da população estadual (IBGE, 2010). As



duas maiores cidades do TBVIT são Itajaí e Balneário Camboriú, com populações de 183.373 e 108.089 habitantes, respectivamente. As duas cidades que mais possuem residentes em áreas urbanas são Bombinhas e Balneário Camboriú, com 100% da população.

Já as duas menores cidades são Major Gercino e Nova Trento, com populações de 3.279 e 12.190 habitantes, respectivamente. As que possuem os menores percentuais de residentes em áreas rurais são Itapema e Camboriú com 2,49% e 5,02% da população, respectivamente (Tabela 1).

**Tabela 1** - População residente por situação de domicílio

Municípios	População total	Urbana		Rural		Área (Km <sup>2</sup> )	Hab/Km <sup>2</sup>
		Nº	%	Nº	%		
		absoluto		absoluto			
Santa Catarina	6.248.436	5.247.913	83,99	1.000.523	16,01	95.733	65,27
Bal. Camboriú	108.089	108.089	100	-	-	46,8	2.309,74
Balneário Piçarras	17.078	15.500	90,76	1.578	9,24	99,4	171,82
Bombinhas	14.293	14.293	100	-	-	33,8	423,28
Camboriú	62.361	59.231	94,98	3.130	5,02	214,51	290,73
Canelinha	10.603	6.726	63,43	3.877	36,57	51,4	70,03
Itajaí	183.373	173.452	94,58	9.921	5,42	289,3	633,75
Itapema	45.797	44.659	97,51	1.138	2,49	59,4	771,50
Major Gercino	3.279	1.249	38,09	2.030	61,91	285,7	11,48
Navegantes	60.556	57.402	94,79	3.154	5,21	111,5	543,29
Nova Trento	12.190	9.129	74,88	6.061	25,12	402,1	30,31
Penha	25.141	23.064	91,73	2.077	8,27	62,0	405,72
Porto Belo	16.083	15.167	94,30	916	5,70	95,8	167,82
São João Batista	26.260	23.551	89,68	2.709	10,32	220,7	118,97
Tijucas	30.499	26.002	85,39	4.958	14,61	277,2	111,69

**Fonte:** IBGE, 2010 (adaptado pelo autor)

É oportuno salientar que o município de Itajaí apresenta o maior porto marítimo de Santa Catarina, produzindo uma grande influência em todo o

setor pesqueiro circunscrito. Entre Itajaí e Penha há o porto de Navegantes, também responsável pelo desenvolvimento na região territorial. Mesmo recebendo influências diretas, dos dois pólos portuários acima, é perceptível a imagem de mundo artesanal da cidade de Penha. Isso pode ser reparado nos nomes das casas comerciais, o desenho humano ao longo das praias, na beira das quais é expressivo o derrame de canoas de “boca aberta” e, especialmente, na quantidade de pescadores artesanais nas quatro principais praias da cidade: Armação, Gravatá, São Miguel e Alegre.

Há no território 2.866 pescadores artesanais<sup>2</sup>, dos quais 857 (29,9%) pertencem ao município de Penha, 578 (20,1%) ao de Bombinhas, e 529 (18,4%) ao de Porto Belo. O número de pescadores artesanais nos municípios de Itajaí, 50 (1,74%), e de Navegantes, 114 (3,97%), é ínfimo em relação aos de Penha, conforme tabela abaixo.

**Tabela 2** - Distribuição dos pescadores artesanais do TBVIT, por município

<b>Municípios</b>	<b>Nº de pescadores artesanais</b>
Balneário Camboriú	221
Bombinhas	578
Camboriú	15
Canelinha	5
Itajaí	50
Itapema	128
Major Gercino	0
Navegantes	144
Nova Trento	0
Penha	857
Piçarras	55
Porto Belo	529
São João Batista	1
Tijucas	333
<b>TOTAL</b>	<b>2 916</b>

**Fonte:** MPA, adaptado pelo autor

2 Este número corresponde a 10% do total de pescadores artesanais do Estado de Santa Catarina.

Os municípios, onde a população residente na área rural é maior que 25% (Canelinha, São João Batista, Major Gercino e Nova Trento) o número de pescadores artesanais cadastrados no RGP é muito baixo. Na cidade de Major Gercino e Nova Trento, por exemplo, sequer há registro de cadastrados. Outro cenário passível de observação refere-se a Balneário Piçarras, uma cidade litorânea inscrita na rota de pesca artesanal e cultural catarinense, com 55 pescadores artesanais cadastrados. Isso nos revela que estamos a perquirir um território de muita disparidade, não só da pesca artesanal, como também econômica, social, cultural.

Se é verdade que a organização do Estado catarinense feita pela Seap (2009) por meio de territórios da pesca, levou em conta a expressão regional (o que em tese daria robustez à política territorial) não é menos verdade que as assimetrias encontradas na maioria das cidades produziram um cenário conflituoso. De tal sorte que Itajaí e Navegantes, assentadas sobre um considerável avanço de negócios portuários, urbanos, turísticos e navais, depositaram forças maiores e mais decisivas na ordem das coisas. Nas quatro cidades onde a influência rural é maior, a política territorial estava voltada unicamente ao parco setor da piscicultura. Ou ainda, nas cidades com força preponderante da pesca artesanal, como é o caso de Penha, Bombinhas e Porto Belo, a expressão das políticas públicas girou em torno de melhorias isoladas, o que descaracterizou o eixo normativo central da política territorial.

A política territorial, ao levar em conta a identidade da pesca de forma geral e a importância da pesca artesanal e da aquicultura, como forma de renda e emprego, não mensurou os desdobramentos que uma ação institucional como essa pudesse provocar em quem vive de tais atividades.

Os dados alusivos aos pescadores profissionais industriais demonstram a importância que tem a atividade para os maiores municípios do território. Se somarmos os municípios com maior potencial de pesca artesanal do território, tais como Penha (851), Bombinhas (261) e Porto Belo (226), mesmo não havendo estruturas portuárias de beneficiamento e comercialização

pesqueiras, o número de pescadores industriais é significativo. Os dois municípios com maiores pescadores profissionais são Itajaí e Navegantes com 1510 e 1338 pescadores, respectivamente. Esses números são diretamente proporcionais à infraestrutura estabelecida nessas cidades, ou seja, não raro, esses municípios são responsáveis pelo grande volume de pescados capturados em Santa Catarina.

### **3. Planejamento e implementação do território Baixo Vale de Itajaí e Tijucas: qual o vínculo com o mundo da pesca artesanal?**

Como dissemos os Territórios tornaram-se instrumentos mediante os quais houve a conexão entre as três esferas nacionais e a partir dessas pretendeu-se criar um aparato que propiciasse a criação de alternativas às contradições sociais da pesca e a leitura mais pormenorizada do corpo pesqueiro.

No TBVIT, esta forma de atuação resultou em um Relatório sobre a situação da pesca. O Relatório foi produto das atividades desenvolvidas *in loco* com todos os envolvidos do setor pesqueiro. Para dar início às atividades do Território da Pesca foi necessário a realização de “Oficinas de Capacitação da Equipe Técnica” composta por articuladores e assessores de gestão ambiental. As oficinas foram realizadas em Brasília, no mês de abril de 2009, onde foram discutidos os conceitos básicos e a metodologia que seria utilizada no decorrer do processo de construção da Política Territorial.

Uma vez realizado a oficina coube à “Articulação Territorial” visitar as instituições públicas com gerência no território, as entidades representativas do setor, as organizações civis com atuação voltada ao setor aquícola e pesqueiro e as instituições vinculadas a área ambiental e social. Além dessas atividades embrionárias, houve também visitas às empresas com inserção na cadeia produtiva do pescado cujo objetivo era apresentar o Plano e solicitar a participação nas Oficinas Estaduais. Todo este esforço possibilitou a criação do Colegiado da Pesca e Aquicultura (espaço onde foram debatidos

os problemas mais profundos do setor e as deliberações das possíveis soluções da referida política).

Em seguida foram realizadas quatro oficinas territoriais, com as seguintes temas: a) alinhamento conceitual e metodológico, b) aprofundamento das discussões sobre os diagnósticos e o plano de desenvolvimento sustentável, c) gestão social da pesca e aquicultura e d) planejamento territorial da pesca e aquicultura. O objetivo destas oficinas foi produzir um diagnóstico qualitativo sobre a situação da pesca no Vale Baixo do Itajaí e Tijucas e, para tal fim, foi necessário a participação dos órgãos estatais e demais entidades convidadas.

A gestão da PDTPA configurava-se da seguinte forma: a) no âmbito federal, coube à Seap, ao Comitê Executivo das Ações Territoriais (CEAT) e ao Conape presidirem a área executiva; b) no âmbito estadual coube ao Comitê de Articulação Estadual do Programa Territórios da Cidadania coordenar as discussões das políticas para o setor e c) no âmbito municipal coube às instituições envolvidas, criarem o Colegiado Territorial da Pesca (órgão que aproximaria todos ao espírito da política territorial).

#### **4. Colegiado territorial da pesca: a tentativa de democratizar as políticas públicas do setor pesqueiro**

Dado a ligeira experiência das ações políticas do Colegiado no território estudado não será possível fazer um balanço profundo sobre a sua natureza. O que sabemos é que o Colegiado foi um órgão criado durante a implementação do território, mas que a instabilidade institucional das três esferas de poder sorveu a força política e institucional do mesmo. Isso nos revela a inarmonia existente entre os direcionamentos políticos institucionais e o estado de coisas culturais que rondam o mundo da pesca artesanal. O fato do colegiado ter sido uma criação do ministério, portanto uma política exógena, pode ter sido a razão do desmantelamento do território.

Esse tipo de problema já estava colocado na experiência dos territórios rurais na década de 1990, razão pela qual Favareto (2010, p. 32, et. seq.) demonstra que “a larga maioria dos casos mostrou que a dinâmica e a agenda dos colegiados territoriais era pautada pela elaboração e negociação dos projetos do Proinf, substituto do Pronaf-Infraestrutura”.

De toda sorte o colegiado do território, ora estudado, tinha caráter permanente de articulação, proposição, elaboração, discussão e avaliação das ações e projetos junto ao MPA. Caracterizou-se por ser um órgão que carregava os setores mais importantes da pesca, como podemos acompanhar no quadro abaixo.

**Quadro 1** - Colegiado da Pesca do Território do Vale do Itajaí e Tijucas

<b>Tipo de instituição</b>	<b>Nome das colônias</b>
Instituição dos Pescadores Artesanais	Colônia Z-25 do Município de Tijucas
	Colônia Z-22 do Município de Bombinhas
	Colônia Z-08 do Município de Porto Belo
	Colônia Z-29 do Município de Itapema
	Colônia Z-07 do Município de Balneário Camboriú
	Colônia Z-06 do Município de Navegantes
	Colônia Z-05 do Município de Penha
	Colônia Z-26 do Município de Piçarras
Instituições Sindicais	Sindicato dos Trabalhadores da Pesca (Sindipesca) – Tijucas
	Sindicato das Indústrias da Pesca de Itajaí (Sindipi)
	Sindicato dos Trabalhadores na Pesca de SC (Sitrapesca)
	Cooperativa dos Pescadores de Itajaí e Navegantes
Instituições dos Aquicultores	Associação dos Maricultores de Penha (AMAP)
	Associação dos Maricultores de Bombinhas (Amab)
	Cooperativa dos Maricultores de Penha (Coopermape)
	Associação dos Pescadores de Tijucas (Apart)

<b>Tipo de instituição</b>	<b>Nome das colônias</b>
Instituições Públicas	Gerência Regional de Itajaí (Epagri) Superintendência da Pesca e Aquicultura Regional de Santa Catarina Secretaria de Pesca e Aquicultura de Itajaí Secretaria de Pesca e Aquicultura de Bombinhas Secretaria de Pesca e Aquicultura de Navegantes Secretaria de Pesca e Agricultura de Penha Secretaria de Pesca e Agricultura de Porto Belo Diretoria da Pesca de Itapema Superintendência do Patrimônio da União (SPU/SC) Marinha do Brasil
Fóruns/Comitês	Desenvolvimento Territorial Sustentável de Florianópolis (DTS/Epagri) Banco do Brasil
Instituições ligadas às Universidades	Grupo de Estudos Pesqueiros (GEP) Universidade do Vale de Itajaí (UNIVALI)

**Fonte:** MPA, 2010b

Fica claro, que o Colegiado da Pesca, enquanto instrumento por meio do qual as políticas territoriais manifestavam-se, se apresentou difuso: juntou todas as instituições envolvidas com a pesca na região do Baixo Vale de Itajaí e Tijucas. Se é verdade que os Territórios da Pesca foram criados especialmente para serem organizações que permitissem o desenvolvimento político, cultural e produtivo dos pescadores artesanais de uma região pesqueira, não é menos verdade, que da maneira como se constituiu os interesses antagônicos seriam um possível entrave.

## **5. A extinção dos territórios da pesca: problemas de ordem institucional ou contradições do real?**

Se considerarmos que as políticas públicas implementadas no território apresentaram um caráter mais conjuntural do que estrutural, ou seja, se



elas não organizaram os pescadores em torno de questões fundamentais, é possível compreender a inconsistência delas para o cotidiano dos pescadores artesanais. Essas ações governamentais não conseguiram superar: i) os problemas existentes entre os pescadores e as colônias, sequer fomentaram a necessidade de fortalecimento desses espaços ou ainda a criação de novos espaços em torno dos quais os pescadores artesanais pudessem engendrar formas de entendimento acerca das suas condições existenciais e ii) a subjugação entre as colônias e associações de pescadores e as superintendências nos Estados e no MPA. As condições de manutenção das colônias, por exemplo, são extremamente precárias, com baixa participação dos pescadores artesanais nos rumos políticos e com um corpo administrativo olímpicamente limitado para uma demanda profunda. As mesmas condições são vistas nas associações de pescadores e ainda nas limitadas secretarias estaduais e municipais. Para além destas cores adversas há o conteúdo “conceitual”, uma espécie de espírito ingênuo que ordena o âmbito intelectual/político dessas instituições. Isso se traduz na forma pela qual elas enfrentam os problemas do pauperismo social dos pescadores artesanais.

Esse cenário é visível em todos os municípios do território em que há colônia de pescadores ou outra instituição representativa. No de Penha, por exemplo, nem a Colônia Z-5, nem a Associação participaram da construção do território da pesca. Independentemente da baixa capacidade organizativa dessas instituições o que queremos destacar é que a política territorial pesqueira no TBVIT não se desenhou enquanto ações supremas em torno das quais o pescador artesanal pudesse se envolver consistentemente. O caráter conjuntural dessa política, somado ao que vimos acima, foi o vento que moveu as águas dessa participação.

Devemos dizer que em Penha a participação dos pescadores artesanais junto à colônia e à associação reduz-se à satisfação dos seus interesses organizativos imediatos, como: regularização das carteiras de pescador, licença para as embarcações, cadastro no Registro Geral da Pesca (RGP) e na

previdência social e orientações sobre o seguro defeso, conforme acompanharemos nos gráficos abaixo.

Além disso, há outras duas razões para explicarmos a extinção dos territórios da pesca no TBVIT. A primeira se refere à instabilidade institucional do MPA, ou seja, a política territorial foi criada durante a gestão do ministro Altemir Gregolin, em 2006 e não houve continuidade nos ministérios seguintes. Assim que a candidata Dilma Rousseff assumiu a presidência em 2011, a culminar com a mudança de ministros, a política territorial deixou de fazer parte do corpo de políticas públicas e outras ações foram desenvolvidas. Segundo a Superintendência de Pesca e Aquicultura de Santa Catarina a política territorial sequer fez parte dos ministérios que sucederam o de Altemir Gregolin. Além da descontinuidade, observamos um outro aspecto estrutural, qual seja, o caráter empresarial e profissional das políticas públicas. Se entendermos que para serem consistentes as políticas públicas deveriam começar do empírico ao institucional, tornando os sujeitos envolvidos determinantes no processo de transformação social, as que foram instaladas pelo MPA foram meras formas conjunturais. Esse é o caráter alheio das políticas públicas do MPA, ou seja, o fato delas não partirem dos sujeitos subalternos envolvidos diretamente, provocou um esvaziamento absoluto.

Não estamos a negar, com isso, que elas não foram planejadas e realizadas, como podemos ver na tabela abaixo. O que queremos dizer é que a forma limitada, exterior, sem a participação efetiva dos envolvidos, com que elas se arquitetaram foi o motor da sua desestruturação.

A outra razão pode ser compreendida a partir do Relatório (2010) realizado pelo MPA e com apoio do Instituto de Estudos e Assessoria ao Desenvolvimento (CEADES) em que diz que o colegiado ao unir setores com interesses tão contraditórios não alcançou o desenvolvimento esperado. Era assim que os interesses dos setores industriais e aquícolas eram confrontados com os interesses dos pescadores artesanais. Além disso, as reuniões de organização e tomada de decisões do colegiado eram centralizadas e

realizadas em um único município. Este fato fazia com que outras instituições de municípios vizinhos não pudessem comparecer, pois se tratam de organizações comunitárias a viver em estado de fragilidade orçamentária, administrativa e participativa.

Por último, mas não menos importante, devemos arrolar neste rol de razões o transplante operado entre as concepções de território. O implantado no MPA foi resultado da decisão de transplantar o modelo, ainda em construção dos *Territórios da Cidadania* do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). O que impulsionou esta medida foi, fundamentalmente, a possível similaridade com que se encontravam os sujeitos envolvidos. Os trabalhos desenvolvidos, especialmente na década de 1980, já gravitavam em torno desta problemática a destacar a origem dos pescadores artesanais. No litoral catarinense, não raro, é desaconselhável pensar na figura do pescador sem pressupor o pescador-lavrador, conforme vimos no capítulo primeiro deste trabalho. Se formos mais a fundo na história poderemos destacar que a pesca era uma atividade secundária do pequeno agricultor, limitada a períodos de safra. Foi em razão da crise das atividades agrícolas litorâneas de meados do século XX, sobretudo, que os camponeses migraram, integralmente, às atividades do mar. Portanto, as reminiscências teóricas somado as condições de vida destes pescadores artesanais e as potencialidades produtivas da aquicultura e da indústria coadunaram para a instalação da política territorial.

No mesmo sentido, o governo do PT é caracterizado por uma articulação institucional capaz de ocultar os conflitos de classes. É muito fácil observar a amarração estrutural da política econômica aos interesses do capital especulativo, razão pela qual nenhuma política territorial, profundamente articulada às demandas populares, pudesse se processar eficazmente. Essa realidade é alusiva aos dois mandatos do presidente Lula e, até o momento, ao mandato da presidenta Dilma Rousseff.

Se o que dissemos acima é consistente, não podemos deixar de considerar o caráter de adestramento para o conformismo destas políticas.

Como falamos há instantes, elas não foram criadas no sentido de emancipar os povos subalternos. Elas atuaram mais no âmbito conjuntural do que no estrutural. Para o tipo de política que o PT realiza, definir o lugar dos povos subalternos é uma estratégia determinante e sem a qual seria muito difícil a burguesia financeira (mormente), comercial e industrial e os latifundiários manterem os padrões de acumulação de riqueza. É uma ingenuidade acreditar que diante de um governo com tais características seja possível emancipar milhões de miseráveis dos rincões do “vale de lágrimas”.

## **6. Organização política autônoma e consciência crítica**

Neste momento discorreremos sobre uma questão fundamental para o entendimento do nosso trabalho. Defenderemos que a luta dos pescadores artesanais, no passado, sempre esteve cingida à relativa organização política e que, nos dias atuais, está em curso um profundo processo de transmutação deste quadro, posto que as instituições estatais estão sendo tomadas, enquanto arranjos ineptos, e no seu lugar organizações autônomas estão sendo criadas.

Contudo, a pergunta perturbadora que devemos tecer é a seguinte: o aparelhamento promovido pelas instituições estatais ao mundo dos pescadores artesanais, dialeticamente, não deveria ser o esteio sobre o qual se assentariam os firmes alicerces das suas organizações políticas? Por que temos de jungir, em última instância, a organização política autônoma dos pescadores artesanais ao grau de investimento do Estado brasileiro?

Obviamente que estas perguntas não alienam a inteligência de que estamos a tratar de um *grupo social* com baixíssima escolarização e renda, submetido a situações de subsistência amplamente precárias. A presença do Estado, em vista disso, teria um papel fundamental no sentido de superar todos estes problemas. Contudo, devemos explorar mais profundamente as

razões da baixa organização política dos pescadores artesanais para entender melhor.

Os processos de lutas sociais dos pescadores artesanais podem ser identificados em três fases: i) a primeira fase será dividida em dois momentos, de 1822 a 1919, fase de movimentos isolados fora do âmbito do Estado, ainda que mediado por ele, e de 1919 a 1985, fase de lutas com interesses específicos dentro do âmbito do Estado; chamaremos esta fase de lutas espontâneas; ii) de 1985 a 2010, fase de organização política no interior do Estado; iii) de 2010 aos dias atuais, fase de organização política com autonomia em relação ao Estado.

O primeiro momento da primeira fase está caracterizado pelos conflitos, cujo motor eram as políticas repressivas bastante específicas ao longo do nosso litoral. Tal fase não foi marcada por um grau de organização política que pudesse ter efeitos positivos para os pescadores. Eram demandas sociais que os moviam em busca de satisfações imediatas, às vezes atreladas a outros grupos, como foi o caso das lutas a favor dos escravos, a Cabanagem (1835 a 1940), a Revolta da Chibata (1910), a as Revoltas de 1903 e 1904 em decorrência da Lei de Recrutamento da República para a Armada de 1897. Já o segundo momento tem como característica o movimento contestatório estrutural, ainda que de baixo alcance e a criação das colônias de pescadores artesanais, como instituições que albergaria estes movimentos contestatórios. Disso resultou duas coisas: i) tornou os pescadores artesanais sujeitos de direitos políticos e sociais e ii) controlou as formas de descontentamento no interior da ordem social capitalista.

A segunda fase foi assaz importante, porque houve um conjunto de conquistas sociais e políticas. Já na última fase percebemos que diante de tais conquistas o pescador artesanal passou a ter consciência sobre a sua existência, ou seja, as conquistas advindas do próprio Estado tornaram-se objetos de questionamentos.

Se, especialmente, depois da criação da Sudepe, as passeatas, as reivindicações, as greves e os protestos, tornaram-se mais presentes, o mesmo

não podemos dizer das condições políticas depois da instalação das colônias de pescadores, em 1919. As colônias foram criadas para assegurar os interesses da Marinha de Guerra e de setores empresariais envolvidos com a pesca em geral e transformar os pescadores artesanais em força de trabalho livre aos empreendimentos nascentes do capital urbano-industrial, como lembra Mello (1989). Do ponto de vista estrutural do Estado, o recrutamento dos pescadores artesanais para abastecer o estoque da reserva naval já havia se iniciado em 1840 com a “Inscrição Marítima”, entretanto, a resposta dada à oficialidade, naquela ocasião, foi de muita resistência, como mostramos nas Revoltas de 1903 e 1904.

É verdade que na transição do século XIX ao XX os pescadores artesanais não possuíam nenhuma organização política concreta a ponto de reconfigurar a ordem das coisas a seu favor, contudo já era crescente a insatisfação de grupos sociais com baixo poder político. As colônias, por conseguinte, foram instrumentos de cooptação desses grupos sociais contestatórios para o seu interior, alterando o horizonte de lutas dos pescadores artesanais. A instalação das colônias inaugurou um sistema de representação política nos níveis municipais, estaduais e nacionais, posto que elas, junto com as federações e confederações, fabricaram uma “falsa ideia” de que tal estrutura estava a serviço dos interesses reais dos pescadores. Como menciona Silva (1993, p. 88):

Através da criação de cooperativas, da instalação de frigoríficos, da organização do mercado ou da grosseira conversão dos pescadores-lavradores em pescadores exclusivos, pretendia-se destruir uma noção de trabalho anterior de modo a propiciar a emergência de outra, mais afeita a grupos que se assemelhavam a uma consciente e emergente burguesia.

A instalação das colônias ao longo do litoral brasileiro foi exitosa: o número de pescadores cadastrados foi expressivo e desta forma o horizonte

reivindicativo, que assistimos entre o final do século XIX e início do XX, foi desaparecendo. Callou<sup>3</sup> (1986) não hesita e menciona que diante do histórico de reivindicações os pescadores foram perdendo força dado o tamanho da estrutura ideológica imposta pelo Estado. Dessa forma, afirma que: “a evolução quantitativa, parcos alcances nas reivindicações, absorção de influências ideológicas, desamparo político, baixo afloramento de lideranças, pouca interação com outros movimentos sociais e ações centralizadas contra o Estado”. (CALLOU, 1986, p. 210). Doravante a relação familiar entre os pescadores artesanais, dentro das suas instâncias representativas e o corpo estatal passam a ser visceral. Os pescadores passam a ser controlados pelas teias invisíveis do Estado autoritário brasileiro.

É nesta estrutura, inteiramente jungida aos interesses do Estado, que aparece o primeiro Código de Caça e Pesca de 1934, onde no seu Artigo 15 é dito que as “Colônias reger-se-ão por estatutos elaborados pela Confederação Geral dos Pescadores do Brasil e aprovados pelo Ministro da Agricultura”, conforme Paiva (2004, p. 61).

Desse modo, podemos afirmar que esta forma institucionalizada de representação política foi o que imperou em todo o território brasileiro. As Colônias, especialmente, até 1985, não deixaram de ser subordinadas ao Estado, por meio das federações e confederações, e fortemente atreladas aos interesses das burguesias locais. Ao mesmo tempo, as colônias se tornaram espaços de solidariedade, enquanto práxis social, e permitiram a interconexão dos pescadores, para além do seu círculo restrito familiar<sup>4</sup>. Se até o

---

3 Angelo B. Callou foi um dos primeiros intelectuais a discutir a formação dos movimentos sociais dos pescadores artesanais no nordeste do país. As suas contribuições versam no sentido de mostrar a relação de dependências, no sentido institucional e depois de de autonomia, no sentido de lutas emancipatórias, desses desconhecidos singulares povos brasileiros.

4 É oportuno lembrar que os pescadores artesanais tinham para com as festividades religiosas, as cooperações vicinais e as tradições de toda ordem, um espaço de solidariedade permanente. O que que queremos por em relevo é que com as Colônias os pescadores passaram a ter necessidade de envolvimento político mais profundo acerca das condições



fim da Primeira República estes pescadores artesanais encontravam-se isolados, com suas lutas dispersas ao longo do litoral e águas interiores brasileiras a partir da institucionalização da pesca artesanal as colônias passaram a ser o local no interior do qual eles iniciariam o processo de perda das suas ilusões, mediante a socialização das suas angústias do cotidiano, das contradições do mundo do trabalho artesanal, do avanço urbano e dos limites e das potencialidades da pesca artesanal. Não foram espaços emanados do útero do cotidiano dos pescadores artesanais. No entanto, não deixaram de ser, contraditoriamente, espaços solidários em torno dos quais os pescadores puderam organizar desenhos emancipatórios, ainda que ao avesso. Em boa verdade, todo o aparato administrativo e político engendrado pelas condições socioeconômicas após o período colonial brasileiro não foi uma criação consciente da *massa*. “Foi uma espécie de carapaça disforme, vinda de fora, importada. Vasta, complexa e pesadíssima”, e não estava em consonância com a “rarefação e o tamanho da população” brasileira da época, como alude Viana (2010, p. 361).

Percebemos, portanto, a criação de formas de lutas, de espaços de solidariedade, dos homens a se fazer ser social, hominizando-se, pelo próprio processo de reprodução da lógica capitalista. O capital, enquanto forma social, na medida em que avança, produz mecanismos que negam a sua existência.

Para ossificar o que estamos a dizer é oportuno atermo-nos ao significado de solidariedade neste trabalho. Entendemos que as formas de experimentação, de lutas sociais, cujo horizonte é a superação das contradições do tempo presente, tornam-se ações solidárias fundamentais para uma

---

sociais, onde as formas de ação em conjunto tornaram-se imprescindíveis para a obtenção de ganhos comuns. Se é verdade que as *solidariedades familiares e comunitárias*, enquanto microcosmos sociais, já permitiam algum tipo de conquistas, não é mesmo verdade que elas se apresentavam insuficientes para o tamanho do desígnio que se abria com a formação de quadros institucionais mais complexos. Na medida em que os imperativos capitalistas vão se derramando, vão criando formas de solidariedade amplas e conectadas com o todo, ainda que às avessas.

nova forma de se produzir a existência. Ainda que estas formas solidárias estejam configuradas na e pela ordem social vigente do capital elas são produtos de uma determinada práxis histórica. Grade (2008, p. 08, et. seq.) nos ajuda na temática ao dizer que “a solidariedade vem constituída como uma práxis que emerge a partir das experimentações dos homens produtores diretos tecendo-se em homens humanizados, hoje, nesses experimentos sociais.”.

Se assim o é, estes experimentos históricos, como solidariedade, vividos pelos pescadores artesanais no início do século XX, se apresentam como formas de lutas que já expressam a incapacidade de produzir a existência sob o manto do capital, ainda que contraditoriamente. A solidariedade é um espaço transitório para a construção de uma nova forma de produção da vida. Os experimentos sociais, ainda que com traços burgueses, nos revelam, de modo contraditório, o embrião da emancipação.

Segundo Milani & Grade (2011, p. 62):

estes experimentos constroem-se como nova práxis social que tem na solidariedade seu novo nexos social e sua especificidade do local, as quais buscam recuperar a centralidade do homem, suas habilidades produtivas e criativas, unidos por laços de cooperação, ao invés da acumulação de capital em si e para si.

As alterações profundas nas condições materiais da sociedade brasileira trouxeram outro dinamismo para a vida dos pescadores artesanais brasileiros. O crescimento industrial, que já começara em 1930, ganhou impulso com o governo de Juscelino Kubitschek transformando o semblante do litoral brasileiro. Na região sudeste houve, especialmente, uma forte especulação imobiliária e um forte avanço na área do turismo. Esses dois eventos fizeram com que as terras do “pescador-lavrador” fossem expropriadas, Diegues (1983). Em Santa Catarina, este processo também foi importante para a pesca artesanal: muitos pescadores artesanais foram absorvidos

pelas possibilidades trazidas por estes dois setores, descaracterizando todo o seu modo de vida tradicional.

Em todas as regiões brasileiras a realidade social não é diferente, isto é, há uma profunda transformação das condições materiais de produzir a existência dos pescadores artesanais. Elas se transformaram diante do avanço do modo de produção capitalista. Esta realidade social engendrou uma embrionária forma de organização política tendo como base as mobilizações contra a poluição dos rios, o sistema de representação das colônias de pescadores, a expropriação das terras dos pescadores artesanais, como os jangadeiros, caiçaras e açorianos e a ausência de um programa de previdência social e política de créditos. As formas de lutas variavam de abaixo-assinado, passeatas e denúncias à imprensa dos atos públicos.

Estas manifestações passaram a ganhar peso e voz quando: i) foi criado o Conselho Pastoral dos Pescadores<sup>5</sup> (CPP), em Pernambuco; ii) algumas colônias de pescadores passaram a ser tomadas e dirigidas por eles próprios; e iii) as lutas contra a poluição dos rios e mar obtiveram êxito regional. Para este último caso tivemos duas grandes passeatas com resultados imediatos, a saber: as passeatas, em 1983, contra o maior desastre ecológico do Estado de Pernambuco, onde 10 mil pessoas foram às ruas entre pescadores, cientistas e políticos e as que reivindicavam uma cesta básica a ser dada pelo governo estadual”, alude Silva (1993, p. 135).

De fato os trabalhos da Pastoral dos Pescadores, como menciona Ramalho (2012, p.03) “impulsionou e redefiniu a vida política dos pescadores e pescadoras, pois estes passaram a pressionar e a exigir modificações na forma de atuação das Colônias e um maior comprometimento de seus dirigentes”.

---

5 O site do CPP diz que ele é um “órgão vinculado à Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade Solidária, Justiça e Paz da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e composto por agentes pastorais, leigos, religiosos e padres comprometidos com o Serviço junto aos pescadores e pescadoras artesanais na construção de uma sociedade justa e solidária. Pastoral da Terra”.

Todas estas formas de lutas foram contundentes e já demonstravam o pauperismo no qual se encontravam os pescadores artesanais, em todos os níveis, e que uma forma de organização política, ainda que restrita ao mundo burguês, começara a existir. É a partir da década de 1970 que as Colônias de Pescadores passaram a ser objeto de disputa, como foi o caso de Santarém e Aranaí (PA), Goiana (PE), Pitimbu (PB), Caiçara (RN), Caravelas (BA) e Penedo (AL). No mesmo caldo de lutas, as Federações Estaduais, como foi o caso de Pernambuco em 1984, e Alagoas em 1987, foram tomadas pelos pescadores artesanais. Em 1989, foram conquistadas as Federações de Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Outro fato digno de nota foi a organização das pescadoras e marisqueiras junto aos trabalhos da Comissão Pastoral dos Pescadores, assim que chegou a Freira Montenegro. A força desta união resultou, em 1989, na eleição de uma mulher para presidir uma colônia de pesca, pela primeira vez no país. Cinco anos mais tarde, a mesma pescadora, Joana Mouzinho, presidiu a Federação de Pescadores de Pernambuco.

A tomada de algumas colônias revela: i) a insatisfação dos pescadores artesanais com a baixa representação política promovida por estes órgãos criados no seio de um Estado repressivo e autoritário e ii) a consciência, por parte desse grupo, de que o controle das colônias seria uma forma de emancipação política. Afirmamos que as colônias foram agrupamentos criados pelo próprio Estado capitalista e o fato de algumas delas estarem nas mãos de pescadores artesanais não significa a superação do controle estrutural do Estado. Contudo, o controle revela as limitações do próprio Estado capitalista e a transformação da consciência ingênua pela consciência crítica.

Se no século XIX os movimentos sociais foram reprimidos pelas leis iminentes do Estado da época, no século XX a repressão não deixa de existir, mas o instituto da cooptação estatal os redefine estruturalmente. Essa mudança não é só verdadeira para o objeto ora analisado, é ainda mais verdadeira para o histórico movimento dos trabalhadores assalariados, que depois de um longo período de lutas sociais a favor de uma sociedade

superior à capitalista vêm as suas condições de lutas albergadas e legitimadas pelos mecanismos de controle do Estado moderno. O século XX foi o século da adequação das lutas sociais ao horizonte das conquistas sociais estabelecidas e organizadas pelos direitos advindos da sociedade burguesa. É correto que as lutas travadas pelos trabalhadores assalariados em suas Associações nacionais e internacionais no segundo período do século XIX apresentaram um vigor revolucionário, mas não é menos correto dizer que a organização das lutas circunscritas aos sindicatos, e, em alguns casos, às colônias, é demonstração do alinhamento dos trabalhadores às conquistas burguesas arranjadas pelo Estado moderno.

A mudança na estrutura interna do modo de produção capitalista e que gera uma substancial alteração nos desenhos comunitários dos pescadores artesanais, como vimos em boa parte do litoral brasileiro, impõe novas formas de lutas sociais. As colônias não são mais suficientes para garantir os ganhos necessários dos pescadores artesanais. Portanto, quão mais complexa vai se tornando as relações sociais, tão mais sólida e necessária se faz a criação de uma organização política que esteja à altura das coisas. É desse momento em diante que assistimos a um conjunto de ações no sentido de ossificar os movimentos sociais dos pescadores artesanais.

## **7. As contradições do real: o processo embrionário de uma consciência crítica é a perda das ilusões?**

Falaremos que o processo de institucionalização da pesca artesanal no Brasil foi implantado levando em conta os desígnios da lógica do capital. No entanto, na medida em que as contradições do real aguçam essa lógica, os pescadores artesanais perdem as suas ilusões ou suas *ingenuidades* sobre o Estado capitalista e uma forma de consciência crítica ganha vitalidade. Quais as implicações desta forma de consciência para a nossa defesa? Vejamos isso de perto.

Se estamos a defender ao longo deste trabalho que no curso do processo de hominização os homens vão perdendo as crenças e as ingenuidades é mais pela concretização da consciência crítica sobre os fatores e condições que determinam as contradições do real do que por outro fator qualquer. A consciência crítica é uma forma de consciência disposta a apreender e denunciar as influências dos elementos que estão sobrepostos a ela, ou seja, “está sempre interessada em descobrir os determinantes do seu conteúdo, porque sabe que eles existem e tem por tarefa lógica distingui-los e avaliá-los” (VIEIRA PINTO, 1979, p. 85). As formas de consciência social revelam, portanto, o grau de percepção que se tem sobre o real. Não significa que os *povos seráficos*, enquanto existência bruta, submetidos a um conjunto de percepção do real ainda ingênuo, não tenham consciência: “o conjunto de condições objetivas que constitui o estado de uma comunidade nacional é sempre acompanhado por uma consciência social, onde se reflete”. (Idem, 1979, p. 11). A consciência social pode ser ingênua se a sua forma de consciência for o desconhecimento dos fatores que determinam a sua formação. Ou ainda, a consciência ingênua pode ser “por essência, aquela que não tem consciência dos fatores e condições que a determinam”. (Idem, 1979, p. 83)

Agora, se afirmarmos que a consciência crítica “surge quando um grupo social põe entre si e as coisas que o circundam um projeto de existência” (GUERREIRO RAMOS, 1996, p. 46) é mister sublinhar que ela só se torna possível na medida em que as ilusões e as ingenuidades vão se perdendo, quando vai se concretizando, graças a estímulos concretos, a *personalidade histórica* de um povo. Não será isso que estamos a perceber no exato momento em que os povos em lutas vão tomando consciência crítica da universalidade do tempo presente, portanto, da *comunidade humana universal*? Quando afirmarmos que a consciência crítica é a percepção sobre os fatores e condições que determinam as contradições do real, não estamos a dizer que a apreensão do caráter universal das lutas sociais é peça decisiva para a sorte dos povos? Devemos reiterar que a ideia do imperativo do

desenvolvimento capitalista suscita a consciência crítica, razão pela qual os povos, ao longo do mundo, vão tomando consciência de si e formando o ser social.

Se assim o é, podemos afirmar que os caminhos possíveis em que trilham as experiências dos povos estão em todos os cantos. Para o nosso objeto analítico, ora em relevo, não é inconsistente asseverar que a Constituinte da Pesca, cuja atuação resultou em conquistas na Constituição de 1988, foi um marco da incipiente trajetória de luta dos “povos do mar” e com ela a consciência de que qualquer forma de luta deveria ser mais ampla, isto é, deveria contar com todos os pescadores artesanais brasileiros.

Dessa forma, pois, a consciência histórica de um povo, grupo, é diretamente proporcional ao grau de domínio que ele tem do seu passado e presente, da existência de si - o que implica conhecer a natureza circundante e as formas de intercâmbio - e, por fim, da concreta relação com a universalidade da existência humana: só assim poderá realizar a experiência existencial do seu ser de acordo com o tempo.

Guerreiro Ramos (1957, s/p, et. seq.) em suas notas sobre o ser histórico assevera que:

A existência histórica de um povo supõe assim uma elevação, um acesso a um modo superior de ser. Enquanto lhe falta aquela consciência, a história lhe sucede sem que ele esteja nela. Nele se verifica uma pura sucessão de estados cuja concatenação não se tem consciência. Envolvido no puro suceder sem reflexão, um povo em tais condições não realiza a experiência no tempo. É por sua elevação ao plano da consciência que ele se instala verdadeiramente no tempo histórico.

Portanto, a existência histórica a ser alcançada por um povo passa pelos processos de consciência que vão se configurando nas lutas sociais. Esses processos de consciência só se realizam, enquanto existência coletiva,



quando o seu conteúdo tiver como força a universalidade, ou seja, ainda que cada luta social carregue, irrefragavelmente, a decisiva dimensão singular da existência, ela é distintiva por estar concatenada às ações de todos nas mesmas situações históricas. É tomando consciência da existência coletiva que os sujeitos vão realizando a consciência histórica que tanto lhe é necessária para a emancipação humana. É quando um povo passa a ter o que Guerreiro Ramos (1957) chamou de *ponto de vista*, enquanto forma de consciência de uma determinada condição histórica. Quando um indivíduo ou uma sociedade tem consciência dos fatores reais que a conduzem ele passa a ter um ponto de vista consciente, ou nas palavras de Guerreiro Ramos (1957): “apenas quando fatores reais promovem a emancipação de uma sociedade é que ela passa a ter ponto de vista”.

Parece oportuno observar que quanto mais concentrados tornam-se os meios de produção e menos trabalhadores tornam-se necessários para a produção da riqueza mais efetiva é a existência coletiva. O avanço das forças produtivas é senão a demonstração empírica de que o trabalhador está a se separar do homem e se materializando em meios de produção, como sustenta Marx (2005). O movimento de separação é, ao mesmo tempo, o movimento de conscientização das suas condições históricas, pois, regurgitado, só resta ao homem dominar o processo produtivo para a sua humanidade. Ou ainda, nas palavras de Marx (2005, p. 53) “o produto do próprio homem, expressão exteriorizada da força produtiva do trabalho social, constitui-se em meio pelo qual o homem se liberta de suas condições naturais à sua existência.”

Os pescadores artesanais tornaram-se homens supérfluos pelo fato segundo o qual ao longo do processo de hominização tiveram as suas condições materiais de trabalho separadas de si. A sociedade capitalista tornou-os desnecessários para a produção. O único caminho que resta a eles, portanto, é a luta emancipatória.

A luta travada na Constituinte da Pesca gravitava em torno da transformação do sistema de representação da categoria, ou seja, o objetivo

era dar às Colônias, às Confederações e às Federações, o mesmo caráter jurídico dos sindicatos de trabalhadores urbanos. A elas foi outorgado o direito de elaborarem seus próprios estatutos, adequando-os à realidade de seus Municípios. Também foi dado aos pescadores “a livre associação, a não interferência do poder público, autonomia, unidade sindical, entre outros, marcando legalmente o fim da tutela sobre as Colônias de Pescadores”, alude Cardoso (s/n, p. 02). A Constituinte da Pesca, portanto, foi um registro histórico do avanço das lutas dos pescadores artesanais na década de 1980. É a partir dela que podemos falar do Movimento Nacional dos Pescadores (Monape).

Enquanto resultado das lutas travadas na década de 1980 o Monape forma-se no útero das conquistas da Constituinte da Pesca de 1988 e tendo a intenção de se constituir enquanto um movimento social aglutinador dos anseios mais recônditos dos pescadores artesanais ao longo do litoral brasileiro. A dimensão de ser um movimento nacional não era uma mera questão de retórica: tratava-se de uma necessidade premente, dito de outro modo, a possibilidade de alteração do quadro político dos pescadores era proporcional ao “peso” que o movimento alcançaria nacionalmente. Isso era explicado pela ausência de um organismo de interlocução e representação dos interesses comuns na esfera do poder central.

Se até a década de 1980 as lutas travadas pelos pescadores artesanais circunscreviam à proteção ambiental, dado que a garantia de boas condições litorâneas era proporcional à subsistência da pesca artesanal, a partir do Monape urge a necessidade de uma organização política de atuação institucional para “democratizar as colônias, fazer valer conquistas realizadas pela Constituição e lutar pela melhoria das condições de vida e de trabalho dos pescadores artesanais”, como lembra Diegues (1995, p. 136). Isso se concretiza a partir de 1990 quando o movimento passou a apresentar “propostas emergenciais junto ao governo, dentre as quais se destacaram o salário desemprego durante o período de defeso; a regulamentação das leis das colônias, que ainda estava pendente; a isenção de impostos ao pescador

na aquisição de seus instrumentos de trabalho, entre outros”. Conforme Fox (2010, p. 102, et. seq.)

Tendo em vista que o 5º Encontro Nacional: Política Pesqueira, Meio Ambiente, Organização da Categoria, Política Sindical e Previdência Social de 1991 buscou atender as necessidades dos pescadores em todo país, foi criado, dentro do Monape, a seguinte estrutura: i) Assembleia Geral, ii) Conselho de Representantes (composto pela coordenação e representantes regionais) e Coordenação.

Não obstante ao horizonte nacional, o Monape ainda é caracterizado por ser uma organização regionalizada. Vinte e sete anos depois da sua fundação ainda há Estados brasileiros que desconhecem a existência dele. Segundo FOX (2010, p. 106, et. seq.) “as enormes diversidades das atividades praticadas pelos pescadores e um vasto campo territorial que os mesmos habitavam, colocando a nu uma pluralidade de inserções no processo de produção e de condições de vida” tornou-se uma dificuldade para a expansão do movimento, bem como “ao fato da pesca embarcada ter maior penetração nas regiões Sul e Centro-Sul do Brasil”. Podemos dizer que os limites orçamentais do Monape, a baixa estrutura administrativa e o limitado quadro de profissionais para realizar as atividades foram as razões que levaram o Movimento a se transformar, durante o I Seminário do Conselho Deliberativo, em pessoa jurídica.

A Associação Movimento Nacional dos Pescadores passou a ser uma sociedade civil sem fins lucrativos, de caráter filantrópico, de âmbito nacional e com o objetivo de captar recursos para o Monape. A Associação, agora, constituída pelo Conselho Nacional, Conselho Deliberativo, Coordenação Executiva e pelo Conselho Fiscal, transforma-se em uma entidade com finalidades bastante claras, quais sejam: i) elaborar, acompanhar e avaliar projetos e programas de desenvolvimento em parceria com órgãos oficiais e ii) promover a capacitação e formação profissional dos pescadores e pescadoras.

A nova natureza jurídica se deu em um momento em que os movimentos sociais brasileiros se adequaram à institucionalidade posta, ou seja, tornar-se pessoa jurídica era inversamente proporcional ao isolamento. Ocorre que institucionalizar-se também significava aderir a um conjunto de atribuições que amarravam politicamente o movimento e o inseriam em uma lógica cada vez mais mecanizada de luta. O Monape vai aos poucos tornando-se um movimento cuja definição passa obrigatoriamente pela circunscrição do Estado capitalista. Como diz GOHN (2004, p. 143): “os fundos públicos são, no sistema capitalista, pressuposto de financiamento tanto na acumulação de capital quanto na reprodução da força de trabalho e este padrão de financiamento altera a natureza dos conflitos sociais, que passam a girar fundamentalmente em torno do Estado”.

Se entre 1980 e 2000 o movimento estava envolvido com a defesa da pesca artesanal, o mesmo não podemos dizer da sua atuação no século XXI onde a cooptação, o gerenciamento e a fiscalização de recursos para projetos de pesca artesanal tornaram-se atividades dominantes. Ou seja, a necessidade imposta pela sociabilidade capitalista fez com que a Monape perdesse a força de luta e resistência de outrora junto aos pescadores artesanais e assumisse uma atividade institucionalizada.

É fundamental destacar nesta discussão que o Monape, no século XXI, tornou-se um órgão distante dos pescadores artesanais. Isso ficava mais sólido na medida em que o movimento adaptava-se às exigências das parcerias, dos financiamentos internacionais e do Estado capitalista. Este distanciamento alcança seu ponto máximo em 2009 quando o Movimento dos Pescadores e Pescadoras (MPP) órgão que contava com dirigentes do Monape se posicionou contra as políticas públicas produzidas pela Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca (Seap) e não encontrou guarida do movimento. No interior da I Conferência da Pesca Artesanal – movimento criado paralelamente à 3ª Conferência do incipiente MPA – o Monape desarticula-se e não retoma o vigor crítico e de resistência que o caracterizou na década de 1980.

## Considerações Finais

Diante do que expusemos, é possível caracterizar a luta dos pescadores artesanais brasileiros dentro de uma tendência geral de movimentos sociais de *populações vulneráveis*, como destaca Harvey (2011). Trata-se de movimentos guiados pela necessidade premente de combater o pauperismo social. Segundo ele o “enfoque na vida diária na cidade, vila, aldeia ou outro local fornece uma base material para a organização política contra as ameaças que as políticas de Estado e interesses capitalistas, invariavelmente, representam para as populações vulneráveis” (2011, p. 207). Um dos aspectos mais expressivos dessa luta do cotidiano é a construção, por meio de políticas institucionais, do MPA durante os governos petistas. É verdade que tais políticas nunca deixaram de ser permeadas pelo horizonte liberal, mas, não é menos verdade, que ao assim se configurarem, permitiram que os pescadores artesanais perdessem as suas ingenuidades sobre a natureza das políticas estatais. Como eles lutam por melhores condições de vida, pela presença concreta do Estado, pela defesa dos conhecimentos tradicionais, pela preservação do meio ambiente, etc, ou seja, lutas do cotidiano, ainda que mediadas pelo capital, eles tornam-se mais pragmáticos, com possibilidades reais de apreender a estrutura da dinâmica capitalista por suas próprias experiências.

Entretanto o movimento dos pescadores artesanais é, ao mesmo tempo, um movimento emancipatório. Se eles lutam pelo reconhecimento das suas existências singulares e essas lutas ultrapassam a agenda do cotidiano, é possível dizer que a agenda do cotidiano é ao mesmo tempo uma luta emancipatória, ainda que pelo avesso. Claro está, que as práticas e os horizontes desses movimentos nacionais, são diferentes em cada região. Há regiões em que a luta já alcançou um grau de maturidade mais avançado de que outras, mas a atualidade de todas elas é o fato de terem se tornado expressões singulares da universidade capitalista, portanto, banhadas pelas mesmas contradições.

O nosso objetivo em apresentar o quadro de implantação do TBVIT e o considerável grau de consciência crítica que os pescadores conquistaram, especialmente após a construção de toda a institucionalidade burguesa do MPA, foi senão de mostrar as contradições que estão ocultas nos fios invisíveis das estruturas política burguesa.

Em verdade, o grau de avanço conquistado por estes movimentos sociais, impõe formas renovadas de atuação. A complexidade em lidar com os arranjos modernos, nos quais estão submetidos, impede que eles reproduzam práticas de lutas de outrora. Não se trata de exigir melhorias circunscritas, unicamente, aos sistemas político, econômico e cultural da ordem dominante. A luta do tempo presente deve transcender o horizonte burguês e se alinhar aos fios invisíveis que nos concatenam ao futuro humano. De toda sorte, o que podemos observar de alvissareiro nestes movimentos são as novas solidariedades contundentes e os novos caminhos que se abrem sobre a defesa da existência humana. Tornam-se, pois, utopias concretas, mas que ainda dependem de uma poderosa capacidade organizativa, atravessada de consciência crítica e de engajamento sistemático sobre o real.

*Recebido em: 02 de mar. 2017.*

*Aceito em: 12 de jun. 2017.*

## Referências

DIEGUES, Antônio C. Sant'Ana. **Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar**. São Paulo, Ática. 1983.

\_\_\_\_\_. **Povos e mares**. Núcleo de apoio à pesquisa sobre populações humanas e áreas úmidas brasileiras. São Paulo, Nupaub/ USP. 1995.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. 2010. **População do Estado de Santa Catarina**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.php>. Acesso em: 12/10/2015.

FAVARETO, Arilson et al. **Políticas de desenvolvimento territorial rural no Brasil: avanços e desafios**. Brasília, IICA. 2010.

FOX, Verônica del Pilar Proaño de. **Pesca artesanal e desenvolvimento local: o movimento nacional dos pescadores – Monape (1990-2009)**, Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) - Universidade Federal Rural de Pernambuco. Departamento de Educação, Recife, 2010.. 209 f.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. 4ª ed. São Paulo: Loyola. 2004.

GRADE, Marlene.. **Solidariedade como o espaço da transição: uma análise crítica da Economia Solidária a partir de Karl Marx**. Encontro Nacional de Economia Política, Anais. 2008

HARVEY, David. **O enigma do capital**. São Paulo. Ed. Boitempo. 2011.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo, Boitempo. 2005.

MELLO, A. F. **Contribuição para uma teoria dos conflitos pesqueiros no Brasil: partindo do caso amazônico**. In: DIEGUES, Antônio C. III Encontro de Ciências Sociais e o Mar no Brasil. São Paulo. Programa de Pesquisa e Conservação de Áreas Úmidas no Brasil. 1989.

MILANI, A. M. R., & GRADE, M. ≈ **Desenvolvimento local e economia solidária um caminho possível: a experiência das mulheres solidárias de Roraima**. Revista Economia Política do Desenvolvimento, 4 (12), 51-67. 1989.

MINISTÉRIO DA PESCA E AQUICULTURA. 2010. **Política de desenvolvimento territorial da pesca e aquicultura**. Brasília.

SILVA, Luiz Geraldo. **Caiçaras e jangadeiros: cultura marítima e modernização no Brasil**. São Paulo, Cemar/USP. 1993.

PINTO, Álvaro Vieira. **Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica**. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1979.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo: prefácio a uma sociologia nacional**. Rio de Janeiro, Editorial Andes. 1954.

\_\_\_\_\_. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ. 1996.

VIANA, Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**. Brasília. Senado Federal, Conselho Editorial. 2010. ●



# O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PERSONAGEM E A CRIAÇÃO DE SUA IDENTIDADE NO JOGO DE RPG

*Giacomo Patrocínio Figueredo<sup>1</sup>*

*Luiz Guilherme Kogut<sup>2</sup>*

## RESUMO

Apoiando-nos no aporte teórico dos Estudos Culturais e Sociológicos, bem como nos Estudos do RPG, o presente artigo propõe explicar como se dá a relação entre o sujeito de um jogador de *Role Playing Game* (RPG) e suas escolhas para a criação do sujeito de seu personagem em jogo. Explora-se de que forma o sistema de RPG é constituído por opções e conceitos entendidos, no jogo, como essenciais para a construção de uma noção de sujeito e de sua identidade. Pesquisas anteriores apontam para a forte ligação, seja por identificação direta ou oposta, entre os elementos identitários do jogador e as escolhas que este toma para constituir seu personagem (SCHMIT, 2008; VASQUEZ, 2008; FUJII, 2010). Os resultados mostram como os jogadores se utilizam dessa conceitualização para produzir/reproduzir elementos identitários na criação de um sujeito personagem que, em muitos aspectos, se difere daqueles elementos constituintes da identidade do sujeito de seu

---

1 Doutor em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais (2011). Professor adjunto da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail: giacomojakob@gmail.com

2 Mestrando em Letras (UFOP). E-mail: kogut\_k@hotmail.com

criador, mas, ao mesmo tempo, pode tanto mostrar reflexos da identidade deste sujeito criador quanto elementos que ele, consciente ou inconscientemente deseja representar em um ambiente que não seja o de sua vida “real”.

**Palavras-Chave:** Estudos Culturais, Estudos sobre RGP, Constituição de Sujeito e Identidade

## **THE CONSTRUCTION OF THE SUBJECT AND IDENTITY OF CHARACTERS IN THE TABLETOP ROLE-PLAYING GAME**

### **ABSTRACT**

The present article aims at contributing to the Cultural and Sociological Studies (WOODWARD, 2000; HALL, 2005; BAUMAN, 2005), as well as the Role-Playing Game (RPG) Studies (VASQUES, 2008, FUJII 2010; SILVEIRA, 2011). It develops an analysis of how an RPG system provides rules and elements for a player to build a character with complex identity and personality, discussing how players choose and build up the essential aspects of their character's subject, among the various choices presented by the game system and how the choices made by them have a direct connection to their own real identities. The results show that the RPG system analyzed induces players to create characters with nuclear identities and a fixed notion of their “selves”, in opposition to the post-modern identities, defined as multinuclear and displaced. The results also show how the players' choices on their characters' identity can be a reflex of the traces of personality they would like to have or to practice.

**Keywords:** Cultural Studies, RPG Studies, Constitution of Subject and Identity

## Introdução

Apoiando-nos no aporte teórico dos Estudos Culturais e Sociológicos, bem como nos Estudos do RPG, trataremos neste artigo das questões relativas à constituição do sujeito e à construção de identidade dentro do *Role Playing Game* (doravante, RPG), ou Jogo de Interpretação de Personagem. Essa análise será feita em relação a um tipo específico deste jogo, o *Tabletop RPG*, ou RPG de mesa. Propomos mostrar de que forma o sistema de RPG é constituído por opções e conceitos entendidos por ele como essenciais para a construção de uma noção de sujeito e de sua identidade. Analisaremos como os jogadores se utilizam dessa conceitualização para produzir/reproduzir elementos identitários na criação de um **sujeito personagem** que em muitos aspectos, se difere daqueles elementos constituintes da identidade do sujeito de seu criador, mas, ao mesmo tempo, pode tanto mostrar reflexos da identidade deste **sujeito criador** quanto elementos que ele, consciente ou inconscientemente, deseja representar em um ambiente que não seja o de sua vida “real”. Assim, é importante ressaltar que trataremos, aqui, da constituição do sujeito relativo ao **personagem** criado pelo jogador. Buscaremos entender e relacionar as escolhas feitas pelo jogador dentro das opções dadas pelo sistema de jogo, bem como sua criação narrativa que motiva ou justifica estas escolhas<sup>3</sup> e de que forma estes dois elementos (sistema de jogo e produção narrativa) constituem o sujeito do personagem a ser criado. Para referirmo-nos a este sujeito tão específico

---

3 Quando afirmamos que a produção narrativa do jogador motiva ou justifica suas escolhas para a constituição da identidade de seu personagem, consideramos duas possibilidades: quando o jogador constrói uma narrativa a respeito de uma parte específica da história de seu personagem e só depois, a partir dela, faz suas escolhas por elementos do sistema de jogo que estejam de acordo com o que ele narrou, entendemos que este discurso **motivou** suas escolhas; quando o jogador opta por elementos constituintes da identidade de seu personagem no sistema de jogo e *depois* constrói um trecho narrativo para explicar essas escolhas, entendemos que este discurso **justificou** sua escolha”

e peculiar, propõe-se um novo termo técnico, oportuno a esta análise: o **sujeito personagem**.

Entende-se que esta discussão é muito maior do que o que será abarcado neste artigo. Desta forma, este trabalho tem por objetivo contribuir para abrir o caminho e suscitar os questionamentos, bem como demonstrar o potencial que os Estudos do RPG têm para contribuir com as discussões sobre identidade e constituição de sujeito.

Antes, no entanto, de partirmos para a análise da criação da identidade do **sujeito personagem**, faremos uma breve definição do que entendemos neste artigo por **sujeito** e por **identidade**.

## 1. Noções de sujeito e identidade

O teórico cultural e sociólogo Stuart Hall, em seu livro “A Identidade Cultural na Pós-Modernidade” traz uma discussão bastante relevante a respeito de alguns dos elementos que contribuem para a criação e manutenção da noção de identidade. Hall apresenta elementos como as identidades nacionais, a globalização, as etnias e a diáspora, todos discutidos em relação a seus papéis no processo de criação e de manutenção de identidades. Focaremos, para a discussão aqui proposta, no primeiro capítulo do livro, no qual Hall apresenta e descreve três concepções de sujeito bastante distintas: o sujeito do Iluminismo, concebido com um núcleo interior, um centro unificado e inerente ao indivíduo, como se a identidade fosse algo natural, cujos elementos nascem e crescem com o indivíduo; o sujeito sociológico, cuja constituição não é exclusivamente individual e inerente, mas resultada da relação entre este centro unificado e o mundo externo, as relações com outras pessoas e com as estruturas sociais; e o sujeito pós moderno, que perde esta noção de núcleo unificado e estável, e passa a ser um sujeito fragmentado, composto de várias identidades, estas entendidas como se constituindo histórico-socialmente. De acordo com as discussões de HALL

(2005), o sujeito pós-moderno está imerso num processo no qual as instituições sociais, as identidades culturais, enfim, tudo aquilo que suporta a estrutura social, estão mudando, deslocando-se de seu antigo ponto fixo. Isso gera no sujeito um conseqüente deslocamento daquilo que anteriormente entendia-se como seu centro, sua essência. As identidades passam a ser instáveis, não fixas ou permanentes.

No presente artigo, propomos nos valer da descrição oferecida por Hall tanto para identificarmos o local de fala do discurso do sistema de jogo de RPG quanto para entendermos a compreensão que este sistema oferece ao jogador a respeito da constituição de uma identidade para seu *sujeito personagem*. Cremos que entender este processo evolutivo da concepção do “eu” e de sua relação com o social, bem como as discussões acerca da desnaturalização e descentralização do núcleo unificado do sujeito, são conceitos que nos ajudarão a entender tanto o local de fala do discurso que desenvolve o sistema de jogo do RPG quando os fundamentos de alguns dos elementos que o constituem.

Seguindo, para melhor definirmos o conceito de identidade buscamos o trabalho de Tomaz Tadeu da Silva, intitulado “A Produção Social da Identidade e da Diferença”, de 2000. Lá o autor desenvolve uma análise na qual afirma que ao definirmos aquilo que somos, estamos em uma relação dependente com a definição de tudo aquilo que não somos. Quando dissermos “sou brasileiro”, por exemplo, este fato pode soar como autônomo, independente. No entanto, quando fazemos uma afirmativa como essa, em seu interior está todo o vasto grupo de negativas de tudo aquilo que não somos dentro da categoria de nacionalidade: não somos chineses, australianos, etc. Dessa forma, o autor afirma que os conceitos de identidade e diferença se relacionam de forma interdependente. Silva sugere que “A afirmação ‘sou brasileiro’, na verdade, é parte de uma extensa cadeia de “negações”, de expressões negativas de identidade, de diferenças.” (SILVA, 2000, p. 75). O contrário também é verdadeiro, ou seja, ao afirmarmos, por exemplo, que “ela é argentina”, demonstrando a diferença entre “ela” e “eu”,

esta afirmativa automaticamente estabelece uma relação com “ela não é brasileira”. Segundo o autor, “identidade e diferença são vistas como mutuamente determinadas”. (SILVA, 2000, p. 76).

De forma paralela, no RPG, como um simulacro do processo de construção de identidade, o jogador, ao definir tudo aquilo que compõe a identidade de seu **sujeito personagem**, o faz dentro de uma série de escolhas interrelacionadas, conscientes ou inconscientes, de tudo aquilo que seu personagem **não** vai ser.

Para além disso, e talvez um dos conceitos mais importantes para o entendimento da construção da identidade do **sujeito personagem** por seu jogador no jogo de RPG, Silva afirma que

Além de serem interdependentes, identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de atos de criação linguística. Dizer que são o resultado de atos de criação significa dizer que não são “elementos” da natureza [...]. A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. [...]. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. (SILVA, 2000, p. 76).

Podemos perceber, então, a centralidade da linguagem no processo de criação da noção de sujeito e de sua identidade. Ora, o RPG tem talvez como característica principal o fato de ser um jogo desenvolvido primordialmente por uma série de construções discursivas de diversas naturezas: narrativas, argumentativas, jussivas, entre outras. O **sujeito personagem** não existe senão como discurso. No teatro, as personagens tomam forma física, têm seus próprios gestos, jeito de andar, de olhar e etc., encontram isso nos corpos das atrizes e atores que os interpretam. Já o RPG, como afirma SILVEIRA (2011), “não é uma atividade física, é uma atividade verbal, e a ação ocorre na imaginação dos jogadores. O jogo é realizado, geralmente, ao redor de uma mesa [...]” (SILVEIRA, 2011, p. 97). É claro que

o envolvimento físico e gestual do jogador ao interpretar seu personagem pode existir e em níveis variados, mas o RPG não pressupõe que seus jogadores sejam atores. Dessa forma, o conceito de interpretação do jogo é claramente voltado às ações discursivas efetuadas pelos jogadores na voz de seus personagens.

Neste ponto, voltando-nos novamente ao trabalho de SILVA (2000), ao afirmarmos o caráter discursivo e linguístico dos conceitos de identidade e diferença, é preciso tomar cuidado para que não caiamos no entendimento de que esse discurso será puramente descritivo. Portanto, também utilizaremos aqui do conceito de “performatividade” de J.A. Austin (1998) para entendermos que “a linguagem tem pelo menos uma outra categoria de proposições [além das descritivas]: são aquelas proposições que não se limitam a descrever um estado de coisas, mas que fazem com que alguma coisa aconteça” (SILVA, 2000, p. 92). Partindo desse ponto, não somente o jogo de RPG é composto por proposições tanto descritivas quanto performativas, mas também se desenvolve dentro daquele processo no qual certa proposição descritiva se repete tantas vezes que acaba por produzir o fato que a princípio somente descrevia. Assim, uma repetida afirmação de “meu personagem<sup>4</sup> é muito forte” efetivamente transforma esta enunciação em um fato, dado que a construção da realidade narrativa do jogo se dá exclusivamente pelo discurso. SILVA (2000) ressalva que:

A eficácia produtiva dos enunciados performativos ligados à identidade depende de sua incessante repetição. Em termos da produção da identidade, a ocorrência de uma única sentença desse tipo<sup>5</sup> não teria nenhum efeito importante. É de sua repetição e, sobretudo, da *possibilidade* de sua repetição, que vem a força que um

---

4 Não é raro o jogador falar na voz de seu personagem, em primeira pessoa: “eu sou muito forte”.

5 Por exemplo: “meu personagem é muito forte.”



ato linguístico desse tipo tem no processo de produção da identidade. (SILVA, 2000, p. 94)

Vemos, então, como o discurso produzido e repetido pelo jogador tanto durante o processo de criação do **sujeito personagem** quanto no decorrer do jogo, não somente interpreta mas dá vida àquele personagem, bem como constrói e consolida a identidade a ele atribuída. Neste sentido, WOODWARD (2000) afirma que “essas identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas” (WOODWARD, 2000, p. 8)

Tecidas essas considerações acerca dos conceitos de sujeito e identidade, passaremos agora à análise do processo de criação de personagem no jogo de RPG.

## **2. O rpg e o sistema de jogo *storytelling***

O RPG é um jogo que se constitui de duas bases. Primeiro, ele é composto por uma narrativa criada de forma coletiva e coparticipativa pelos jogadores e, como o próprio nome diz, ele é também um jogo de interpretação, no qual os jogadores se vestem de seus personagens, agem e modificam o mundo da história do jogo. Ele é normalmente composto por quatro a sete jogadores<sup>6</sup>. Um destes jogadores assume o papel de Mestre de Jogo ou Narrador (este artigo opta pelo termo Narrador). Este jogador é responsável por criar e manusear o cenário de jogo bem como interpretar todos os personagens que compõem ou são relevantes para a história e

---

6 O mínimo indicado seria de três jogadores, embora dois ainda consigam jogar. Mais de sete jogadores pode tornar o jogo confuso, extenso e disperso. Mas não existe restrição ao número de jogadores mínimo ou máximo dentro das regras, apenas estas recomendações.

para o mundo no qual personagens dos outros jogadores estarão inseridos<sup>7</sup>. A ele é dada a função de mediar as disputas, aplicar as regras e criar e manter os desafios principais dentro da trama da história que será contada/jogada. A todos os outros jogadores cabe a função de criar e interpretar um personagem específico, que será protagonista e coconstrutor da trama e do cenário propostos pelo Narrador. Embora o Narrador precise criar a base da história do jogo, e isso inclui as pessoas relevantes para esta história, seus personagens costumam ser menos elaborados e menos trabalhados que os dos outros jogadores, que precisam criar personagens sólidos, profundos, com características definidas e detalhadas, seres capazes de se envolverem e serem envolvidos na trama do jogo. Em outras palavras, eles precisam criar indivíduos com identidades definidas e consolidadas, sujeitos complexos com histórias, personalidades, desejos, objetivos, enfim, aquilo que for necessário para a consolidação de um **sujeito personagem**.

A segunda base do RPG é seu caráter sistêmico, estratégico, numérico. Toda narrativa de RPG é criada dentro de um sistema de jogo específico<sup>8</sup>. Cada sistema apresenta um conjunto de regras que pode ser mais ou menos aberto a alterações ou reinterpretações, e também apresenta possibilidades de diferentes cenários de jogo. Em outras palavras, o sistema dita a mecânica do jogo em termos quantitativos e conceituais. Como parte deste papel, os sistemas também oferecem aos jogadores os procedimentos específicos para a criação de um personagem. Esta criação é sempre um trabalho duplo: o jogador deve imaginar e criar uma história e um personagem da maneira como lhe agrada e, ao mesmo tempo, deve transformar essa ideia narrativa em uma ficha de personagem, tornando

---

7 Os chamados *NonPlayer Characters* (NPC) ou, em português, Personagem do Mestre (PdM)

8 Dentre os sistemas mais famosos, temos o pioneiro *Dungeons & Dragons*, *GURPS*, *3D&T*, *Storyteller* e seu sucessor, *Storytelling*, entre outros.

as características deste, suas qualidades, defeitos, poderes, deficiências, etc., em objetos numeráveis ou conceituáveis e encaixados na mecânica do jogo. E é exatamente este o foco de análise deste trabalho: o processo de criação, tanto narrativa quanto mecânica dos **sujeitos personagens** e de suas identidades.

Dado o grande número de sistemas de RPG existentes (ver nota 6), a fim de tornar viável a análise, foi necessário optar por um sistema específico. Escolhemos, então, utilizar o sistema de jogo *Storytelling*, uma vez que este é assumidamente focado em desenvolver um jogo com a mínima interferência numérica. O resultado disso são regras que se valem primordialmente da construção discursiva para a montagem do personagem. Dados e cálculos ficam em segundo plano, enquanto conceitos como **Moralidade, Força de Vontade, Vícios, Virtudes, Vantagens e Desvantagens**, são apresentados, explorados e sistematizados para serem escolhidos e utilizados pelos jogadores na criação e interpretação de seus personagens. Durante este processo de criação, os jogadores se deparam com uma série de conceitos que fazem parte daquilo que compõe a noção de sujeito e identidade que eles têm de si próprios, consciente ou inconscientemente. Dessa forma, enquanto o **sujeito personagem** vai ganhando vida, seu criador passa por um processo consciente de escolhas que se confundem com as próprias escolhas que constituem as várias peças daquilo que é a identidade do jogador.

### **3. A constituição do sujeito personagem e a criação de sua identidade**

Gostaria, primeiro, de trazer uma citação de Bauman, dada sua importância na análise que se segue nesta seção: “[...] a “identidade” só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, “um objetivo” [...]” (BAUMAN, 2005, p. 21-22). Ao analisarmos como os jogadores

se envolvem no processo de criação de seus **sujeitos personagens**, parecidos que esta citação captura a essência deste ato. A criação é algo inventado, um esforço e um objetivo do jogador,

[...] uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais, mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta.” (BAUMAN, 2005, p.22).

Um personagem precisa ser inventado do zero, podendo o jogador criador valer-se de histórias e aventuras de personagens anteriormente construídos, seja em filmes, jogos, na literatura ou mesmo na vida real. Neste ponto, faz-se importante uma ressalva a respeito da segunda parte da citação acima. Dentro da construção da identidade do **sujeito personagem**, este movimento de ocultação do caráter volátil da identidade não é condição necessária para a proteção da mesma, tal qual afirma Bauman, dado que o jogador tem consciência de que aquilo é algo deliberadamente criado e escolhido por ele dentro da série de opções e categorias dadas pelo sistema de jogo. No entanto, a luta para a manutenção dessa identidade dentro do jogo, por parte do jogador, se dá pela necessidade atribuída a ele de sempre lembrar-se das suas escolhas na criação de seu personagem, fazendo com que este aja e se desenvolva dentro daquilo que se espera de sua identidade criada, sendo que tanto as ações que afirmam esta identidade quanto as ações que a contradigam, podem trazer consequências dentro de jogo (*ingame*) para o personagem e para o jogador em questão. Um personagem que tenha sido criado dentro de uma alcunha “estudante curioso” ou como tendo o vício “preguiça” precisa ser interpretado por seu jogador de forma a evidenciar estas características nos momentos oportunos. Se assim o fizer,

sua atuação será recompensada. Caso contrário, ela será, muito provavelmente, punida.<sup>9</sup>

Nas seções seguintes, serão explorados alguns desses elementos oferecidos pelo sistema de jogo *Storytelling* e de sua relação com a constituição do **sujeito personagem** e sua identidade. Mais especificamente, falaremos sobre **Conceito, Vícios e Virtudes, Força de Vontade e Moralidade**.

## 4.1 Conceito

A primeira pergunta a ser respondida pelo jogador de RPG para que se inicie o processo de criação de seu personagem talvez seja “O que eu quero interpretar neste jogo?”, ou melhor, “Quem eu quero ser neste jogo?”. A partir daí, o jogador se depara com a possibilidade de dialogar com aqueles elementos que constituem sua própria identidade real e, frente à oportunidade de ser o que ele quiser dentro de jogo, escolher os elementos que constituirão a identidade do **sujeito personagem** que está sendo ali criado. É comum que nesse processo, ouçamos frases como: “Ah! Eu sempre quis ser um assassino/vampiro/rei/avatar/mago, etc.!” ou, “Nossa! Seria muito legal poder soltar bolas de fogo/voar/invocar os mortos/ser invisível!”. Tudo isso faz parte daquele diálogo, possivelmente apenas parcialmente consciente, entre os elementos identitários que efetivamente constituem a identidade do jogador e aqueles que ele criará para seu personagem. Criar um **sujeito personagem** passa a ser, então, um processo de

---

9 Esta recompensa ou punição dada a uma interpretação condizente ou conflitante com as escolhas que constituem a identidade do *sujeito personagem* é definida pela mecânica de jogo que consiste na aquisição de *Experience Points* (XP), ou, em português, pontos de experiência. Dentro do sistema *Storytelling*, uma interpretação adequada do personagem garante ao jogador pontos de XP. Daí entender a importância das escolhas na hora de se construir o *sujeito personagem*.

reflexão e entendimento, consciente ou não, dos próprios elementos que constituem a identidade do jogador.

Dentro do sistema *Storytelling*, talvez o primeiro elemento que um jogador deverá escolher é o seu **Conceito**. O sistema define este elemento da seguinte forma:

Primeiro, crie o conceito do personagem. Para ajudar a compreensão da identidade e das motivações do personagem, apresente uma descrição breve em duas ou três palavras. Isso costuma envolver, mas nem sempre, uma ideia de carreira: “jornalista notívago”, “mecânico estoico” [...]. (Mundo das Trevas, 2006, p. 34)

Embora esse seja o único texto que define o elemento **Conceito** no sistema, este tem significativa importância para o processo de criação do personagem, sendo não somente seu passo inicial, mas também se tornando o ponto a partir do qual grande parte das escolhas do jogador será baseada.

Um destaque especial deve ser dado à lógica inerente ao **Conceito**, que já começa a localizar os lugares de fala dos criadores do sistema. Embora o texto inclua a observação “mas nem sempre”, sua principal proposta de como o jogador deve decidir a primeira e mais central definição de seu personagem é a partir de sua função profissional dentro da sociedade na qual ele estará inserido. Em outras palavras, o **Conceito do sujeito personagem** é comumente definido a partir da sua posição de utilidade para o mundo, principalmente do ponto de vista econômico. Esta proposta para a criação de um **Conceito** para o **sujeito personagem** não causa estranhamento nos jogadores dado que, no “mundo real”, a concepção de sujeito não deixa de visitar questões como o ideal profissional e a utilidade do indivíduo dentro do sistema. Desde criança, nos deparamos com perguntas como “o que você vai ser quando crescer” e muito raramente aceita-se uma resposta como “feliz” ou “alto”. Espera-se algo como “médico/engenheiro/arquiteto”, etc. Quando adultos, questões como “O

que você faz?” não precisam de maior contexto para serem entendidas como “Qual é sua profissão”.

Outra característica marcante do **Conceito** é que cada personagem deve ter apenas um, de acordo com o sistema. Para entender as implicações disto, faz-se necessário citar novamente o trabalho de Stuart Hall em seu livro “A Identidade Cultural na Pós Modernidade”, de 2005, já mencionado anteriormente. Ao descrever os sujeitos Iluminista, Sociológico e Pós-moderno, o autor traz um elemento relevante da constituição identitária das noções de sujeitos: na primeira, vê-se um sujeito constituído de uma identidade unificada, nuclear e entendida como algo natural, inerente; já na segunda, percebe-se que este núcleo não é autossuficiente, mas se forma e se modifica na interação entre o “eu” e a sociedade; por fim, na terceira, percebe-se que as identidades culturais e as instituições sociais passam por situações de mudanças, levando a fragmentar aquilo que antes era entendido como nuclear e unificado. Os centros do sujeito pós-moderno se deslocam, passa-se a entender que a identidade não é natural, mas sim algo histórico-socialmente construído.

Percebe-se que este processo de deslocamento do núcleo do sujeito, essa criação de uma identidade fragmentada e com vários pontos de identificação que não necessariamente cria um centro ou essências do sujeito, acabam não sendo contemplados dentro do processo de criação do **sujeito personagem** no sistema Storytelling<sup>10</sup>. Afinal de contas, cada personagem deve ter apenas um **Conceito** e, se o jogador escolhe criar um “mercador solitário”, esta será sua essência. Nada impede que este mercador também

---

10 É importante ressaltar aqui que não necessariamente o sistema restringe o **sujeito personagem** a um núcleo definido e unificado. O RPG é, como já dito, uma construção ao mesmo tempo sistematizada e narrada. As criações narrativas são livres. Quando afirmamos que “o sistema não contempla a criação de sujeitos com centros deslocados”, dizemos apenas que os itens sistêmicos do jogo não dão conta desta visão de sujeito. O jogo, por outro lado, permite este tipo de visão dentro dos processos de criação narrativa dos jogadores.



seja um “malabarista ágil”, mas uma vez escolhido o conceito, este se torna o centro irreduzível do personagem.

Há algumas alternativas a essa concepção do jogo. Dado que o RPG é, primordialmente uma construção narrativa, não é incomum haver um acordo entre os jogadores de que seus personagens podem ser definidos por mais de um Conceito ou por um conceito mais amplo. Existe também a possibilidade de que este conceito se defina por parâmetros distintos da sugerida visão relacionada a profissões. Estas escolhas, claro, influenciam diretamente tanto no andamento narrativo quanto na mecânica do jogo, dado que uma das condições para o aprimoramento e evolução do personagem, bem como para o ganho ou não de *XP*<sup>11</sup>, é que seu jogador o interprete de forma correta dentro daquilo que escolheu interpretar, tal como dito anteriormente.

Uma alternativa talvez ainda mais interessante do ponto de vista das discussões acerca de sujeito e identidade é a interpretação de um personagem com **dupla personalidade**. Dentro do sistema é possível adquirir esta disfunção para seu personagem através de um trauma ou de uma queda de **Moralidade**. Também é possível começar com esta disfunção, o que dá ao jogador o direito de, dentro do sistema, criar uma personagem com múltiplos Conceitos. Ainda assim, a ideia de um sujeito nuclear, unificado persiste dado que cada Conceito será o núcleo de uma personalidade, de um **sujeito personagem** diferente.

É interessante perceber como o jogador, localizado no centro desses deslocamentos e instabilidades identitárias no qual se encontra o sujeito pós-moderno, tal como mostrado por HALL (2005), ao jogar RPG, pode utilizar-se da possibilidade de interpretar um personagem para nele colocar como centro unificado um ponto de sua própria identidade deslocada e múltipla. O **sujeito personagem**, assim, assumirá uma identidade mais fixa, mais unificada, mas esta pode ser não mais que um dos elementos

---

11 *Experience points*, ou pontos de experiência.

constituintes da identidade do próprio jogador que o criou. Neste ponto é importante ressaltar que este artigo não assume que a única motivação para a construção de um **sujeito personagem** seja a necessidade ou vontade de seu jogador de externar uma das várias facetas da sua própria identidade. Ao contrário, os motivos podem ser diversos e não há aqui espaço para dar conta de uma análise tão extensa. Fica, então, o espaço para futuras pesquisas lidarem com este aspecto particularmente instigante do processo de criação de personagem/**sujeito personagem** no jogo de RPG.

## 4.2 Vícios e virtudes

Após escolhido o conceito, o próximo passo para o jogador é escolher o Vício e a Virtude de seu personagem. A partir de agora e daqui para frente, diferente do Conceito, o jogador começa a deparar-se com um sistema de escolhas mais fixas e determinadas. Parece evidente, mas ainda assim válido destacar, o quanto as escolhas são parte essencial de todo o processo de criação do personagem. Cada uma delas precisa, de alguma forma, seja pela coesão ou pelo conflito, encaixar com as outras, formando o que se tornará a identidade do personagem. Esta é, vale notar, uma característica marcante presente nos jogos de RPG: tanto no momento de criação do **sujeito personagem** quanto durante o jogo, as escolhas e ações dos jogadores se pautam em dois alicerces, o das escolhas possíveis oferecidas pelo sistema de jogo e o das histórias inventadas e narradas pelo próprio jogador. Estas histórias podem ser criadas e contadas antes que escolhas e decisões sejam tomadas, constituindo, assim, um guia para tais escolhas, ou depois, sendo, assim, narrativas que explicam e justificam a preferência por um ou outro elemento.

Os Vícios e Virtudes são apresentados no sistema da seguinte maneira:

Todos os personagens têm pontos fortes e fracos, aspectos nobres e lados sombrios de suas personalidades. [...]. Todo personagem começa com uma Virtude

e um Vício de caráter [...]. A Virtude e o Vício podem refletir claramente o histórico e o conceito do personagem, ou podem ser usados para destacar sua natureza externa e criar fontes de conflito capazes de gerar excelentes oportunidades de interpretação” (Mundo das trevas, 2006, p. 100)

Enquanto o Conceito representa o núcleo, o centro da identidade do **sujeito personagem**, o Vício e a Virtude podem ou não ser uma extensão desse núcleo. Se o personagem for, por exemplo, um “mercador solitário” e o jogador escolher que seu Vício será a gula, efetivada sob a forma de uma gula alcoólica, temos a ponte que faz com que este vício possa representar uma extensão da solidão “essencial” do personagem. Já, se o jogador escolher, por exemplo, a preguiça, ela não precisa se conectar diretamente ao Conceito, mas sim representar a natureza externa, como o sistema diz, a forma como o personagem se porta perante o olhar dos outros. Mais uma vez vemos o sistema demonstrando seu entendimento de que o “eu” central e unificado existe, muito embora a forma como o sujeito se comporta perante o outro pode não necessariamente refletir esse núcleo identitário. Outro trecho do livro pode ilustrar essa afirmação:

Ao criar o personagem, escolha uma das sete Virtudes descritas a seguir como uma qualidade que o define. Isso não significa que ele não pode ter outras qualidades altruístas ou meritórias, mas sua Virtude de caráter é aquela que descreve mais claramente as convicções fundamentais do personagem. (Mundo das trevas, 2006, p.101)

Mais uma vez o sistema não impede que o **sujeito personagem** seja composto de forma mais complexa, mesmo com conceitos conflitantes convivendo. Mas existe sempre algo “que descreve mais claramente as convicções fundamentais do personagem”. A citação a seguir confirma esta afirmação:

O personagem não adquire Virtudes nem Vícios adicionais durante o jogo. As qualidades fundamentais que o definem não se alteram nem são combinadas com mais dessas características. (Mundo das Trevas, 2006, p. 101)

Algo que chama atenção logo que nos deparamos com os Vícios e as Virtudes é o claro posicionamento tomado pelos autores do sistema ao escolher quais seriam as opções que constituem esse elemento. Os Vícios são os sete pecados capitais e as Virtudes, as sete virtudes cardeais. No jogo, no entanto, o conceito de cada pecado e virtude é mais abrangente que o usual. A gula, por exemplo, é descrita da seguinte forma: “[...] diz respeito a saciar certos desejos em detrimento de todo o resto. Tem a ver com se dedicar aos prazeres carnavais ou mal conseguir esperar pela próxima viagem” (Mundo das Trevas, 2006, p. 104). Vemos aqui uma tentativa do sistema de abarcar, dentro de nomenclaturas tão específicas, conceitos que sejam mais amplos. O texto a seguir mostra isso:

As sete Virtudes e os sete Vícios descritos a seguir baseiam-se visivelmente nas crenças judaico-cristãs ocidentais (isto é, são as Sete Virtudes Cardeais e os Sete Pecados Capitais), mas é importante notar que quase todas as culturas valorizam esses princípios e atacam esses pecados. (Mundo das Trevas, 2006, p.101)

Quando oferece aos jogadores tais escolhas para a construção de seu personagem, deixando explícito o local de fala dos autores, o sistema direciona e coloca a identidade do **sujeito personagem** em um lugar marcado. A partir de agora, jogador e personagem se reconhecerão dentro de um escopo de crenças e fazeres que constituem uma macro identidade já existente. A saída que os autores encontram para não tornar essa limitação algo obrigatório é dizer que “quase todas as culturas valorizam esses princípios e

atacam esses pecados”, o que, mais uma vez, parece um discurso marcado pelo lugar de fala desses autores.

Pois bem, percebe-se que a escolha do Vício e da Virtudes do personagem define como será a natureza e/ou comportamento dele dentro de jogo. Dessa forma, o jogador deve fazer um esforço consciente para interpretar seu personagem de forma coerente com os elementos que o constituem, dado que o sucesso ou fracasso nesta tarefa implicará em consequências positivas ou negativas dentro de jogo, como podemos ver a seguir:

Quando as ações de um personagem em situações difíceis refletirem sua Virtude *ou* seu Vício, ele estará reforçando sua noção fundamental de identidade. Se o Narrador julgar que as ações do personagem (...) refletem seu Vício, este vai recuperar um dos pontos perdidos de Força de Vontade<sup>12</sup>. Se o Narrador julgar que as ações do personagem (...) refletem sua Virtude, este vai recuperar todos os pontos perdidos de Força de Vontade. (Mundo das Trevas, 2006, p. 100)

Logo, o jogador precisa, a toda hora, estar atento à essência identitária de seu personagem sob risco de punição dentro de jogo a uma interpretação que não condiga com tal característica. Dado, no entanto, que o RPG se desenvolve como uma contação coletiva de histórias e que as personagens, dentro do jogo, têm (relativa) liberdade para agir como quiserem, tal qual pessoas na vida real, pode ocorrer de as ações e escolhas dos jogadores levarem suas personagens a sofrerem mudanças e distorções em sua essência. Como já dito, este desvio de interpretação gera consequências

---

12 “Força de Vontade” é um elemento constituinte do sujeito personagem, definido pelo sistema da seguinte forma: “A Força de Vontade mede a autoconfiança, a determinação e a resistência emocional do personagem. [Ela] varia segundo uma escala de 1 a 10” (Mundo das Trevas, 2006, p. 91)

às personagens em jogo, possivelmente relacionadas ao não ganho de *XP*, além dos pontos de Força de Vontade mencionados na citação acima.

Existem duas soluções cabíveis em uma situação como esta, segundo o sistema do jogo: ou o jogador deverá optar por trocar seu Vício ou Virtude, em função das novas atitudes de seu personagem, ou, se decidir que continuará com os elementos originais, deverá rever suas escolhas e sua interpretação no sentido de se encaixar àquela característica.

Se, no início desta seção, destacamos a importância das escolhas na criação do **sujeito personagem**, e que elas precisam ser, em certa medida, coerentes, aqui, novamente, percebemos como o próprio sistema de jogo carrega em si um espectro de escolhas mais ou menos interligadas e complementares ou cooperantes, o que denota o fato de que ele contém dentro de si uma noção relativamente cerceada dos caminhos e dos elementos entendidos como essenciais para a formação de um sujeito e a criação de sua identidade.

Esta discussão também nos dá margem para perceber como o processo de criação da identidade do **sujeito personagem** passa por uma discussão que se dá tanto em seus elementos mais íntimos e subjetivos (como a escolha de um Vício e a conseqüente necessidade de se criar uma história que explique esta característica) quanto por questões mais amplas deste processo. Afinal de contas, afirmar que “um sujeito carrega consigo um Vício e uma Virtude essenciais e agir guiado por eles garante ao **sujeito personagem** pontos de Força de Vontade” diz muito a respeito do conceito de sujeito que existe nas entrelinhas do sistema, bem como seu entendimento dos elementos constituintes de uma identidade.

### 4.3 Moralidade

Diferente dos itens analisados nas seções anteriores, a Moralidade não faz parte daquele conjunto de elementos dotados de opções e oportunidades

de escolha para o jogador. Ao contrário, o sistema entende e apresenta que todo **sujeito personagem** é dotado de um código moral e, assim, este item estará presente em todos os personagens criados. O sistema descreve a Moralidade da seguinte maneira:

A Moralidade reflete a compaixão do personagem por outros seres humanos e o respeito fundamental que ele tem pela lei. Não se trata de um valor absoluto. Conforme as pessoas amadurecem e mudam com o tempo, suas opiniões sobre a sociedade e a moral também se alteram. [...]. A Moralidade do personagem não é algo fixo. Dependendo de suas ações, esta pode aumentar ou diminuir durante o jogo. O personagem iniciante tem Moralidade 7: o respeito fundamental pela lei e uma noção realista da compaixão que ele sente por outras pessoas. (Mundo das Trevas, 2006, p. 92-93)

Percebe-se, logo de início, como a Moralidade do personagem durante seu processo de criação é algo dado, fixo, e não escolhido. O sistema determina que todos os **sujeito personagem** que iniciam o jogo, se baseiem em uma noção de moral talvez bem próxima à do senso comum em nossa sociedade, que se pauta nos ideais do “bem”, do respeito à lei e do prezar pela convivência harmoniosa com o outro. Neste ponto, parece oportuno buscar por uma definição técnica do que seria um sujeito moral. O dicionário de Ética de Barcelona define o conceito de consciência moral como “a auto compreensão do ser humano, na qual este se sabe submetido à exigência (incondicional) de fazer o bem” (HÖFFE, 1994, p. 43).”. Percebe-se, pois, que o conceito de moral está intimamente ligado e só pode ser definido em relação à cultura na qual ele está inserido. Cada grupo social cria e preserva sua própria compreensão das, digamos, regras básicas de conduta moral, em prol da manutenção do equilíbrio social.

Dentro do jogo, embora o livro não explicita desta forma, podemos levar o texto sobre Vícios e Virtudes em consideração e assumir que também a



Moralidade é baseada em uma visão de mundo judaico-cristã ocidental. Mas, ao contrário dos Vícios e Virtudes, o texto da Moralidade em momento algum identifica uma noção específica de moral, cabendo, assim, aos jogadores a tarefa de ou assumir para o jogo os conceitos que eles já possuem, ou criar um código moral novo que sirva ao intento da narrativa a ser criada.

Mais à frente, o texto sobre o item Moralidade afirma que quando se inicia o jogo, o personagem:

[...] acredita na necessidade de defender a lei e trata as outras pessoas da mesma maneira que espera ser tratado. Ele pode se tornar mais altruísta e virtuoso, ou então se perder na barbárie humana. O caminho a ser seguido dependerá inteiramente das escolhas que ele fizer no decorrer da crônica. (Mundo das Trevas, 2006, p. 93)

Repare então que, tal como dito, o sistema parte do pressuposto de que todos os personagens começam num mesmo nível de Moralidade. Esta é a regra durante o momento de construção da identidade do **sujeito personagem**. No entanto, no decorrer da partida, as escolhas e ações que os jogadores escolhem podem influenciar diretamente no ganho ou perda desse nível de Moralidade. Este item componente da identidade criada para o personagem, apesar de padronizado em sua criação, está, também, sujeito às variações decorrentes das escolhas, mas dessa vez, elas precisam se justificar em ações diretas no jogo, e não nas narrativas produzidas pelos jogadores no momento de concepção do personagem com o qual irá jogar.

#### 4.4 Natureza e comportamento

Como dito na nota de número 6, o sistema de jogo *Storytelling*, aqui analisado, é o sucessor de um outro sistema, bastante popular e, no tempo de

seu lançamento, inovador dentro do cenário do RPG: o sistema *Storyteller*. Não nos aprofundaremos nele, mas, para finalizar a análise de seu sucessor, há uma diferença entre os dois que julgamos bastante relevante para a discussão proposta neste artigo.

No sistema *Storyteller* havia dois elementos no processo de criação de personagem que o sistema *Storytelling* deixou de usar: os conceitos de Natureza e Comportamento. O livro *Vampiro: A Máscara (3ed)* define estes dois elementos da seguinte forma:

Todo indivíduo possui muitas camadas de personalidade, variando do falso ao sincero. Cada um desses papéis define como nós interagimos com as pessoas e o mundo ao nosso redor e nós decidimos que parte de nós mesmo queremos mostrar. [...]. Os conceitos de Natureza e Comportamento correspondem diretamente às diferentes máscaras que usamos para interagir. A Natureza de um personagem em **Vampiro** é o seu verdadeiro eu, o seu ser íntimo – a pessoa que ele realmente é. Pode ser perigoso expor este lado, contudo, pois isso mostra aos outros o que nós realmente somos e o que é importante para nós. Portanto, os personagens também adotam Comportamentos, as faces que apresentam ao mundo. (Vampiro: A máscara, 1999, p. 112)

Uma vez que grande parte da discussão deste artigo passa pelas questões a respeito da essência identitária de um sujeito, se ela existe ou não, se é uma ou se são várias, se elas são centrais ou deslocadas, coerentes ou contraditórias, parece relevante ver como o sistema *Storyteller* desenvolve seu discurso a respeito das “várias máscaras” que o **sujeito personagem** pode utilizar durante o jogo ao interagir com o mundo da trama. O antigo sistema oferece estereótipos de personalidades a serem escolhidas pelo jogador para constituir seu personagem: ele pode ter uma Natureza: Competidor e um Comportamento: *Bom Vivant*; ou uma Natureza: Filantropo e um

Comportamento: Criança, e assim por diante. Cada uma dessas categorias é descrita no livro de regras e direciona o jogador a criar e interpretar diferentes aspectos da identidade do **sujeito personagem**.

Repare que com estes dois elementos o sistema *Storyteller* acaba por conseguir, ainda que de forma superficial, trazer para o processo de criação do personagem a possibilidade de uma representação sistêmica de um sujeito que se entende como formado por várias facetas, todas constituindo sua identidade, ainda que possam parecer contraditórias aos olhos do outro. O sistema, no entanto, não se livra do conceito de que os **sujeitos personagens** inevitavelmente terão uma essência, um centro: nesse caso, representado pela Natureza. Ainda assim, o sistema de Natureza e Comportamento consegue sistematizar essa característica de “centros deslocados” e essências múltiplas que Hall atribui como característica do sujeito pós-moderno.

O sistema *Storytelling*, sobre o qual temos discutido ao longo de todo o artigo, não utiliza deste conceito. Parece-nos que a escolha dos autores do sistema foi por deixar que este aspecto das “várias máscaras” de um indivíduo seja introduzido e desenvolvido não de forma sistêmica, cerceada pelas regras, mas sim através da criação narrativa dos jogadores e também de suas escolhas e ações ao longo do jogo.

Os elementos sistêmicos que não substituem mas tomam o lugar da Natureza e do Comportamento no novo sistema são os conceitos aqui já explorados de Vício e Virtude. E como já vimos, estes dois conceitos, diferente de Natureza e Comportamento, sistematizam questões muito mais voltadas para aqueles elementos identitários do **sujeito personagem** que se classificam como essenciais e nucleares.

## Considerações finais

Neste artigo, discutimos alguns dos conceitos mais relevantes no processo de criação de personagem dentro do sistema de RPG *Storytelling*, buscando

entender como se dá a construção da identidade do **sujeito personagem** e suas relações com a identidade e com as escolhas do jogador que o cria. Vimos que esta construção se dá a partir de duas bases paralelas e igualmente importantes: de um lado, temos a construção narrativa livre do jogador a respeito de *quem é* o personagem que ele está propondo criar, e, de outro, temos as escolhas dos elementos criados e oferecidos pelo sistema *Storytelling* para sistematizar o personagem dentro da mecânica de jogo, sendo estas escolhas ou motivadas ou justificadas pela construção narrativa do jogador.

Vimos que durante todas as etapas aqui analisadas, o sistema *Storytelling* concebe a construção de um **sujeito personagem** cujo “eu” interior se mostra nuclear, unificado e com elementos que constituem uma essência identificável e cerceável. A clara definição desta essência pelo jogador, bem como sua boa interpretação da mesma são condições necessárias para o desenvolvimento e evolução do personagem durante o jogo. Ao contrário, havendo confusão ou mudança neste núcleo essencial, o sistema prevê punições ao personagem (como o não ganho de *XP*), além da possível necessidade de o jogador precisar repensar e modificar sua interpretação ou as características que compõem a identidade de seu personagem.

A criação do personagem passa por várias outras etapas, algumas mais voltadas para sua constituição física, outras voltadas para as habilidades e características sobrenaturais/fantásticas do personagem. Estes elementos podem ser analisados, tanto sob a ótica dos Estudos Culturais quanto por outras diversas óticas que pretendem apreender como se dá a construção das noções de sujeito e identidade.

Além das contribuições específicas às análises feitas, o artigo também buscou mostrar como os Estudos sobre RPG abrem um vasto campo de pesquisa multi e transdisciplinar, possibilitando a pesquisadores de diversas áreas utilizar os elementos deste jogo para a compreensão e o desenvolvimento de teorias e conceitos que melhor compreendam o ser humano e suas diversas formas de interação e criação/interpretação simbólica. Para os

Estudos Culturais e para os estudos sobre sujeito e identidade, os Estudos sobre RPG oferecem um cenário ímpar, dado que propicia ao pesquisador entender as escolhas conscientes e inconscientes de seus jogadores na construção do **sujeito personagem** e as relações entre estas escolhas e a própria concepção de sujeito e identidade do jogador.

*Recebido em: 10 abr. 2017.*

*Aprovado em: 13 de jun. 2017.*

## Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

«Consciência». In: HÖFFE, O. (Ed.) – *Diccionario de Ética*. Barcelona: Crítica, 1994, p. 43.

HAGEN, Mark Rein. **Vampiro: A Máscara**. São Paulo: Devir, 2006.

\_\_\_\_\_, WIECK, Stewart. **Mundo das trevas**. São Paulo: Devir, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

\_\_\_\_\_. **Quem precisa de identidade**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000-b, p; 73-102.

\_\_\_\_\_. **Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000-c.

SILVEIRA, Fabiano da Silva. RPG “Vampiro A Máscara” e constituição de identidades juvenis. *Textura, Canoas*, v. 23, n. 1, p.92-110, jan. 2011.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72. ●

# INTOLERANTE NÃO SOU EU, INTOLERANTE É O OUTRO: UM OLHAR ANTROPOLÓGICO

*Rosa Maria de Aquino<sup>1</sup>*  
*Cássio Raniere Ribeiro Silva<sup>2</sup>*

## RESUMO

Neste artigo a intolerância religiosa e seus agentes são vistos através da expectativa dos fiéis e são analisadas sob a ótica de teorias que produzem corpo para o debate sobre alteridade. Aqui estão reunidos quatro casos de intolerância religiosa protagonizados por agentes diversos no cenário nacional, que resultam de incursões sócio antropológicas, bem como, de casos relatados na literatura. Os fatos sugerem, mesmo, que fiéis mobilizam sua intolerância religiosa através de uma espécie de etnocentrismo atávico. O “intolerante” carrega consigo duas faces, racional/sentimental, a primeira caracterizada pela incapacidade intelectual em compreender a diferença e, a segunda, que é agir a dissemelhança com sentimentos

- 
- 1 Doutora em Antropologia, professora adjunta da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Coordena o Grupo de Estudos de Diversidade Religiosa e Intolerância (GEDRI) na UFRPE. Diretora do Departamento de Ciências Sociais (DECISO) da UFRPE. E-mail: rosa-quino@gmail.com
  - 2 Cientista Social formado pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Mestrando em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) do Departamento de Antropologia e Museologia (DAM) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: cassiorani@hotmail.com

de dor, ódio e, mesmo, extermínio (ROCHA, 1994, p.7). No final do artigo, reserva-se espaço para debater alguns dos marcos legais regidos pelos direitos humanos que têm por dever reconhecer e garantir a dignidade da pessoa em seu convívio social.

**Palavras-chave:** Intolerância; Religião; Antropologia; Direitos Humanos.

## **I AM NOT INTOLERANT, INTOLERANT IS THE OTHER: AN LOOK ANTHROPOLOGICAL**

### **ABSTRACT**

In this article, religious intolerance and its agents are seen through the perspective of the faithful and are analyzed from the perspective of theories that produce field for the debate on alterity. Here, there were 04 cases of religious intolerance carried out by different agents in the national scenario that result from socio-anthropological incursions, as well as cases reported in the literature. The facts also suggest that believers mobilize their religious intolerance through a kind of atavistic ethnocentrism. The “intolerant” carries with it two faces, rational/sentimental. The first, characterized by intellectual incapacity to understand differences and the second, to act the dissemblance with feelings of pain, hatred and even extermination (ROCHA, 1994, p.7). At the end of the article, space is reserved to discuss some of the legal frameworks governed by human rights that have the duty to recognize and guarantee the dignity of the person in their social life.

**Keywords:** Intolerance; Religion; Anthropolog; Human Rights.



## Para começo de conversa

Através da etnografia viabiliza-se o debate sobre alteridades possíveis e para isso se faz necessário captar o sentimento nativo daqueles que estão inseridos no universo religioso. Em comunidades confessionais é comum o registro de relatos/testemunhos de casos de intolerância sofrido por pessoas que professam sua fé, em especial aquelas não hegemônicas. Dados como esse, bem como observações participantes realizadas pelos autores, servem aqui como referência para os comentários e explicações a serem oferecidos, sem a intenção, contudo, de fazer uma retrospectiva histórica, por menor que seja<sup>3</sup>. Neste artigo, consulta-se alguns autores que lidam com o tema e busca-se algumas experiências de campo (etnografias) vividas pelos autores e outros acadêmicos, antropólogos/as ou não, que contribuam para a construção e consolidação de ideias. Não é demais lembrar que os conceitos são dinâmicos, demonstram nossas habilidades em lidar com a realidade e, devem mesmo, se moldar às realidades observáveis. Aqui, cumpre-se o papel de compor um texto resultante do diálogo entre a teoria e a prática.

Desse modo, exercita-se a ciência na medida em que estabelece-se um diálogo permanente com a realidade, que não é estática, mas está sempre em mutação. Motta (2001, p. 14) assim sintetiza essa relação dialógica:

Ciência quer dizer esforço de captação da realidade, de modo sistemático, metódico e organizado. Se ciência quer captar a realidade, isto é, o mundo real e objetivo, ela tem que referir-se constantemente a esse mundo real. Quando ela perde essa referência ela deixa de ser ciência.

---

3 Os dados etnográficos resultantes de entrevistas/observações aqui apresentados decorrem das incursões antropológicas realizadas pelos autores através do Grupo de Estudos de Diversidade Religiosa e Intolerância (GEDRI/UFRPE).

Por outro lado, ainda com relação à ciência, em especial à ciência social antropológica, não se pode perder de vista que se trata de seres humanos estudando sobre seres humanos, vivenciando uma mobilidade horizontal em que atuam ora como atores sociais, ora como sujeito de estudo, enfrentando mudanças de posição e, por consequência, de perspectiva. Assim, como afirma Gould (1999, p. 5):

[...] a ciência deve ser entendida como um fenômeno social, como uma empresa corajosa, humana, e não como o trabalho de robôs programados para recolher a informação pura. [...] A ciência, uma vez que deve ser executada por seres humanos, é uma atividade de cunho social [...].

É, pois, desse lugar que o texto é escrito.

## **1. Intolerância viva e atuante**

A intolerância enquanto objeto de análise se constitui na academia como um tema recente se compararmos a imputação de suas práticas por diversos agentes ao longo da história. Isso significa dizer que antes mesmo dos debates, nomeação ou apropriação por cientistas das áreas afins, ela já se constituía enquanto prática nas relações sociais entre diversos grupos humanos. Neste sentido, vinculá-la ao debate sobre etnocentrismo se faz importante para que possamos entender conflitos entre alteridades distintas no correr do espaço-tempo. Os casos de intolerância aqui apresentados podem parecer à primeira vista equidistantes pelo tempo histórico que os separam, contudo, sua validade se constitui menos como um anacronismo que por sua legitimidade analítica acerca da intolerância religiosa ocorrida em lugares e épocas distintos entre si. O tempo, aqui, é redefinido por uma epistemologia própria à antropologia que não encontra dificuldade

em habilitar convergências/divergências entre experiências culturais e relatos vividos em épocas diversas, por diferentes agentes. Nesta perspectiva, começa-se por um dos fatos que ilustram o texto e que ocorreu ainda no século XIX.

No ano de 1898, na cidade de São Bento, a nordeste de Garanhuns, em Pernambuco, o médico estadunidense e missionário presbiteriano<sup>4</sup>, George William Butler, já em sua montaria, e acompanhado de outras pessoas, preparava-se para retornar de uma de suas visitas, quando João Ribeiro da Silva<sup>5</sup>, armado de um porrete e um punhal, investiu contra o grupo. Primeiro, tentou atingir alguns com o porrete, inclusive Butler, seu alvo principal; depois com o punhal. Ao tentar matar o médico e missionário, Manoel Corrêa Vilella<sup>6</sup>, um dos que o acompanhavam, desceu do cavalo rapidamente e se interpôs entre Butler e Silva, recebendo a punhalada e morrendo poucos minutos depois (MARTINS, 2007, p. 89-90). O autor que descreve esse fato, também afirma que “A hostilidade entre católicos e protestantes na época chegavam (sic) por vezes a batalhas campais”, e assinala que o Frei Celestino de Pedavoli, frade capuchinho italiano, em São Bento, mantinha atitudes de completa recusa a qualquer tentativa de proselitismo protestante por aquelas plagas (*op.cit.*, p. 61).

Quase cem anos depois, em 1995, um pastor da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada em 1977 e de caráter neopentecostal, durante um programa religioso na Rede Record, deu chutes em uma imagem que

---

4 Em Pernambuco, o presbiterianismo chegou com o missionário norte-americano John Rockwell Smith, em 1873, e em 1878 organizou a primeira Igreja Presbiteriana, na cidade do Recife-PE (FERREIRA, 1992, p. 154-183).

5 “Na realidade, tratava-se de um carteiro conhecido como Negro Velho, que se caracterizava pelo fanatismo antievangélico. Ele estava armado de cacete e punhal e embriagado” (MARTINS, 2007, p. 89).

6 Conhecido como Né Vilella (MARTINS, 2007, p. 89).

representava Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil<sup>7</sup>, no seu dia, 12 de outubro. O caso ficou conhecido como o “Chute na Santa”. Pretendia, segundo o religioso, demonstrar que imagem alguma (ou estátua, como chamava ele) tinha poder, por isso podia-se fazer o que quisesse com ela, que não reagiria. Para ele, crer nela, portanto, seria perda de tempo. A repercussão foi enorme, sobretudo pelo ataque a um viés religioso hegemônico no país. Segundo Almeida (2007, p. 172), o Bispo Edir Macedo, líder maior daquela igreja, desculpou-se logo em seguida na mesma emissora, no entanto, “[...] colocou-se como vítima reivindicando a liberdade religiosa garantida pela Constituição do Brasil e não abrandou o estilo beligerante de seu proselitismo”.

Passaram-se mais cinco anos e no ano de 2000 um caso se tornou emblemático, como exemplo de perseguição e morte, desta vez na cidade de Salvador-BA. Gildásia dos Santos e Santos, mais conhecida por Mãe Gilda<sup>8</sup>, do Axé Abassá de Ogum, localizado em Itapoã, teve sua foto divulgada em uma das edições da Folha Universal, publicação da IURD

[...] ao lado da manchete ‘Macumbeiros Charlatães Lesam o Bolso e a Vida dos Clientes – O Mercado da Enganação Cresce no Brasil, mas o Procon Está de Olho’. Este fato e a invasão de seu Terreiro por membros da Igreja Deus é Amor, que tentaram ‘exorcizá-la’, levaram a mãe-de-santo a decidir pela ação judicial contra seus agressores e difamadores. Mãe Gilda faleceu em seguida, aos 65 anos, de um infarto fulminante,

---

7 “Nossa Senhora da Conceição Aparecida e, em 1930, o papa Pio XI decreta-a padroeira do Brasil, declaração esta reafirmada, em 1931, pelo presidente Getúlio Vargas” (12 de outubro – Nossa Senhora Aparecida).

8 “Moradora e fundadora do Ilê Axé Abassá de Ogum, Terreiro de Candomblé localizado nas imediações da Lagoa do Abaeté, bairro de Itapuã, Salvador (BA), Mãe Gilda tinha uma vida discreta desde o ano de 1996 quando fundou o terreiro, iniciando sua prática religiosa naquele local” (REGO, 2008).

em consequência, segundo sua família, desses acontecimentos, que a abalaram profundamente (SILVA, 2007, p. 20).

É importante ressaltar que este caso, bastante publicizado, extrapolou o campo do sagrado quando da intervenção do poder público, estrutura laica e profana, interveio no conflito interreligioso ao juridicizá-lo. Portanto, “o caso de mãe Gilda apresenta-se como uma disputa religiosa no campo do direito, com a finalidade de garantir que as religiões afro-brasileiras não sejam vilipendiadas na televisão, em praça pública e nos templos” (ALMEIDA, 2007, p. 184-185).

No ano de 2014, na cidade do Recife-PE (PE), em meio à 8ª Caminhada dos Terreiros<sup>9</sup>, no centro da cidade,

[...] uma roda se abre e vê-se uma senhora, portando em suas mãos uma sombrinha, colorida e de comprimento mais alongado, objeto este que ela utiliza para apontar em direção a membros de religião de matriz africana, que neste momento circulam-na, ao mesmo tempo em que profere frases com cunho depreciativo aos mesmos como: ‘Demônios! Que vão para o inferno!’. E em revide os [alguns] membros de religião de matriz africana a chamavam de “Velha louca” dentre outros tratamentos”. Em seguida, um rapaz se lança em luta corporal com a senhora, agarrando-a, até conseguir tomar de suas mãos a sombrinha. Neste

---

9 “A Caminhada constitui-se instrumento de legitimação e busca da aceitação de suas crenças em uma sociedade tradicionalmente avessa às religiões de matriz afro-brasileira. Posição corroborada pela Coordenadora Religiosa da Caminhada em declarações feitas a um jornal local: *O preconceito contra a nossa religião vem diminuindo nos últimos anos. Estamos percebendo que a população está mais participativa. Queremos mostrar que vivemos em um país laico. Através dessa Caminhada, desejamos que a população nos conheça.* Neste e em outros depoimentos recolhidos evidencia-se a necessidade de neutralizar preconceitos direcionados aos fiéis desse viés religioso” (AQUINO, 2012, p. 1).

momento outra mulher tenta intervir e separá-los, dizendo 'você não tem o direito de fazer isto' (para o membro de matriz africana), mas não consegue impedir que ele tome a sombrinha, quebre-a e a levante como simbolismo de naquele momento "guerra ganha", sendo assim por alguns, pelo seu feito, aplaudido. Logo após a mulher que tentou impedir, consegue tomar a sombrinha das mãos do rapaz e devolve-a para a senhora, tentando pedir-lhe desculpas pelo acontecido. A senhora tenta se recompor, se orientar, pois no momento do conflito, por pouco não vai ao chão. Pega então sua sombrinha, e sai, mas não antes de lhes jurar vingança. Os [alguns] membros de matriz africana, neste momento parecem festejar algo a respeito do fato (SILVA, 2016, p.3-4).

Ressalta-se que a Caminhada dos Terreiros parece se constituir "[...] ocasião de mostrar ao restante da sociedade que o grupo existe, está vivo e atuante e quer o espaço a que tem direito [...], como o ápice [naquele momento] de um processo em construção" (AQUINO, 2012, p. 14-15).

A intolerância, de fato, não é um fenômeno moderno. Ela perpassa a história dos povos, das culturas. Os exemplos aqui descritos cobrem um período muito curto da história brasileira, mas dão uma pálida ideia do quanto esse comportamento está presente entre as religiões e os religiosos, em diferentes épocas, sugerindo mesmo um atavismo. Nos casos expostos, a intolerância é um denominador comum. O **Quadro I** resume os casos aqui relatados por nós.

**Quadro I – Fatos e convergências**

<b>Fatos</b>	<b>Seguimento Religioso</b>		<b>Convergência</b>
	<b>Origem</b>	<b>Alvo</b>	
<b>Assassinato de Manoel Corrêa Vilella</b>	Catolicismo	Protestantismo histórico	Intolerância
<b>“Chute na Santa”</b>	Protestantismo neopentecostal	Catolicismo	Intolerância
<b>Ataque à Mãe Gilda</b>	Protestantismo neopentecostal	Afro-brasileira	Intolerância
<b>8ª Caminhada dos Terreiros</b>	?	Afro-brasileira	Intolerância
<b>8ª Caminhada dos Terreiros</b>	Afro-brasileira	?	Intolerância

**Fonte:** pesquisa dos autores

Antes, porém, da análise de cada fato, para uma melhor compreensão, permitimo-nos comentar o significado de etnocentrismo que, vivenciado no seu extremo, deságua, no mais das vezes, na intolerância.

## **2. Etnocentrismo e intolerância andam juntos**

Assume-se práticas etnocêntricas quando, comparado a outros grupos, um determinado grupo se coloca no centro do universo ao se considerar melhor, ou mais correto, ou assumindo como melhor suas soluções e alternativas.

Lévi-Strauss (2008) contribui significativamente com esse debate quando trata da diversidade cultural, ao criticar os modelos evolucionistas que para o autor insistem em tratar as sociedades humanas, através de uma linha progressiva de desenvolvimento. Assim, reforça o necessário abandono da ideia etnocêntrica pautada num outro “atrasado”, “selvagem” ou mesmo “sem alma”. Ele explicita:



A atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamentos psicológicos sólidos, pois que tende a reaparecer em cada um de nós quando somos colocados numa situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos. “Costumes de selvagem”, “isso não é nosso”, “não deveríamos permitir isso”, etc., um sem número de reações grosseiras que traduzem este mesmo calafrio, esta mesma repulsa, em presença de maneiras de viver, de crer ou de pensar que nos são estranhas [...] Recusa-se, tanto num como noutro caso, a admitir a própria diversidade cultural, preferindo repetir da cultura tudo o que esteja conforme à norma sob a qual se vive. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.4)

Nesse caso, o olhar de “dentro”, identifica no outro o inverso: são inferiores, não sabem o que fazem e, o que fazem, o fazem de modo errado, uma vez que é diferente de como faço. Assim, se uma pessoa aprende durante toda a sua trajetória que o correto é comer certos tipos de alimentos usando garfo e faca, dificilmente compreenderá como é possível abdicar desses instrumentos e usar apenas as mãos. Esse raciocínio tende a inferiorizar/isolar o outro e pode se estender para qualquer viés da cultura, inclusive para o da religião. Se a crença designa um único deus (monoteísta), a tendência é não aceitar que outras pessoas acreditem em vários deuses (politeísmo). Os que assim creem estariam errados por não fazerem e não crerem igual ao grupo em questão.

De fato, embora os objetivos de comer ou de crer, nos dois exemplos sejam alcançados, ignorar essas diferenças passa inevitavelmente pelo etnocentrismo, que se instala no ser humano pelo menos através de duas vias: a intelectual (racional) e a afetiva (sentimentos). Pela via intelectual dificulta o pensar, o sentir e o compreender a diferença que existe entre

indivíduos, grupos, povos, países, nações. Pela segunda via, a afetiva, o indivíduo pode ser tomado por sentimentos de estranheza, de medo, de hostilidade, de indiferença, de separação ou mesmo de superioridade (ROCHA, 1994, p.7). Essa dupla, que se complementa no pensar e no agir, inquieta, de um lado, os estudiosos na busca de explicações, e de outro, os que a vivem, pelo poder de afastar, de isolar, de recusar, de atacar, de eliminar, de matar. Logo, pode ser definido como a “Visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é existência”. (ROCHA, 1994, p.7).

Ao se ter o próprio grupo como única referência, a atitude é de atitude é de rejeição aos outros grupos, independentemente de suas qualidades, uma vez que os outros grupos são assimilados a partir de valores específicos do que significa estar e como se comportar no mundo, o que evidentemente modela as relações com eles. A visão, pois, etnocêntrica corresponde, quase sempre, a um desconhecimento à variedade de hábitos culturais, provocando “desrespeito, depreciação e intolerância por quem é diferente, originando em seus casos mais extremos, atitudes preconceituosas, radicais e xenófobas”<sup>10</sup>.

Deve-se assinalar, no entanto, que a manifestação do etnocentrismo não é “inocente”. Muitas vezes, para que sobreviva e se sobreponha ao “Outro” toma-se a iniciativa de eliminá-lo, como afirma Meneses (2000, p. 246):

Decerto, o preconceito etnocentrista nunca é inocente, [...]. É pernicioso, por trazer no seu bojo um elemento da mais alta periculosidade: a negação do “Outro” enquanto tal. E nega-o por senti-lo como uma ameaça à sua própria maneira de ser, e mesmo ao seu ser.

---

10 O antropólogo Everardo Rocha faz uma importante digressão sobre o tema. Ver “O que é etnocentrismo” (Rocha, 1994)

E como a melhor defesa é o ataque, pode partir para a eliminação física do Outro.

Essa é a ideia-chave: negar o Outro, rejeitar aqueles que não são iguais nem pensam igual. De preferência eliminar suas ideias, seu modo de ser e suas influências, pois assim já não nos ameaça, desaparece e nossas ideias predominam. A eliminação, no entanto, não é, necessariamente, física. Pode ser simbólica também e atuar de diferentes modos: por desestabilização, por inferiorização, por indiferença, por desmoralização, por desacato ou outros. Importante destacar que passa sempre por uma ação e torna-se um dos caminhos que levam à intolerância, esta, gestada no mesmo útero do etnocentrismo. Visto isso, apresenta-se, agora, alguns autores que explicam o que é a intolerância e como ela atua no ser humano. A sequência aqui apresentada não supõe uma taxonomia do mais ao menos importante, nem vice-versa.

Em primeiro lugar, cabe atenção para a ameaça que a intolerância oferece à sociedade, pela dificuldade de ser reconhecida como tal. Segundo Eco (2000, p. 18), “A intolerância mais perigosa é sempre aquela que, na ausência de qualquer doutrina, nasce dos impulsos elementares, por isso é que ela é difícil de ser identificada e combatida com a ajuda de argumentos racionais”. O assassinato de Manoel Corrêa Vilella, relatado no início deste texto, ilustra bem os “impulsos elementares” de matar, uma vez que João Ribeiro da Silva irrompe no ambiente, disposto a fazer sua vítima calar-se para sempre e deixar de ser instrumento da disseminação de ideias religiosas alienígenas para aquela população de predominância católica. Há de se perceber que as majorias se sentem desconfortáveis quando sua hegemonia é questionada ou quando se confrontam com o diferente, o divergente. Não se pode, no entanto, deixar de registrar que as minorias, no caso, representadas pelo missionário e seu grupo, ao buscarem espaço de reconhecimento, vão encontrar sempre resistência por parte do que está estabelecido, vez que também constitui uma ameaça ao *status quo*.

Em segundo lugar, a intolerância lida com poder e legitimidade, de forma conjugada. Ricoeur (2000, p. 20), para quem a intolerância é quase atávica no ser humano, explicita:

A intolerância tem sua origem em uma predisposição comum a todos os humanos, a de impor suas próprias crenças, suas próprias convicções, desde que disponham, ao mesmo tempo, do *poder* de impor e da crença na *legitimidade* desse poder. Dois componentes são necessários à intolerância: a desaprovação das crenças e das convicções do outro e o poder de impedir que esse outro leve sua vida como bem entenda.

Em pesquisa empreendida na Caminhada dos Terreiros, uma mulher demonstrou claramente sua postura de rejeição às crenças e aos ritos ali manifestos, mas não tinha o poder de impedi-los. Até tentou. Seus “impulsos elementares” emergiram na tentativa de uma agressão física dirigida aos integrantes da Caminhada, mas naquele instante era minoria, e foi impedida com reação semelhante por algumas pessoas que participavam daquele evento público. No entanto, se o poder e a legitimidade se associam, a intolerância emerge muitas vezes sem controle, na tentativa de impedir a escolha do outro, como no caso do “Chute na Santa”.

Em terceiro lugar, a intolerância se manifesta pela negação da humanidade dos outros. Somente o grupo de pertença está revestido de qualidades consideradas humanas, como se expressa Héritier (2000, p. 25): “É preciso compreender que o específico de uma sociedade, qualquer que seja seu tamanho é restringir a definição de humano, aos membros do grupo”. Parece, portanto, evidente que a intolerância, com mais ou menos intensidade, de formas variadas, se faz presente em todas as sociedades. A desmoralização pública imposta pela IURD, através de um dos seus meios de comunicação, a Folha Universal, dispensou um tratamento inumano a Mãe Gilda. Em nome de uma crença e de uma cosmovisão, o ataque à religiosa

ignorou completamente a sua humanidade. A morte alcançou-a e, segundo sua família, consequência desse fato.

Em quarto lugar, a intolerância pode se constituir causa da morte física ou simbólica de um ser humano, de preferência eliminando-o da face da terra. Hérítier (2000, p. 25), confirma intolerância como um ato praticamente fatal: “No fundo, é preciso negar o Outro como verdadeiro humano para poder excluí-lo, causar-lhe mal, destruí-lo, e até mesmo negar-lhe uma ‘sobrevida’ *post mortem*”. Destruição, esta, causada pelo sobrevivente. O Bispo da IURD que, em pleno meio de comunicação de massa, instrumento de grande alcance público, chutou a santa, não o fez contra alguém especificamente, mas contra uma representação com tanto valor quanto um ser humano e, por vezes, mais. A imagem não é simplesmente uma imagem, tem valor sagrado, atribuído pelos católicos. Trata-se de uma “hierofania”, conceituada por Eliade (2010) como a sacralização dos objetos, espaços e indivíduos pertencentes ao mundo religioso. Entende-se que a imagem da santa, ela própria, se constitui como território do sagrado e qualitativamente diferente de qualquer outro elemento.

Decerto, cada grupo religioso separa do uso comum, por exemplo, objetos, e atribui-lhes um valor sagrado, o que os faz inatingíveis, inalcançáveis, só acessíveis a uns poucos escolhidos. Daí ser necessário compreender a dimensão do sagrado se contrapondo ao profano, ao se falar em religião, até mesmo porque “[...] as coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras.” (DURKHEIM, 1996, p. 19, 24). Essa ideia, que denota o pensamento religioso, constrói sentido através de um campo cosmológico instituído em dois mundos relacionais, o sagrado e o profano.

É preciso ainda compreender, que a intolerância não surge do acaso. Pelo contrário, ela tem uma lógica que aflora tão logo interesses se sintam ameaçados. Não é “um mero acidente de percurso” (HÉRITIER, 2000, p. 24). Em todos os casos que foram expostos esta lógica esteve presente.

Todas as reações foram medidas e mediadas por interesses ameaçados. No caso do assassinato de Né Vilella, o catolicismo hegemônico estava amedrontado pelo proselitismo protestante; o “Chute na Santa” tinha como alvo desestabilizar a fé depositada na padroeira e assim conquistar mais adeptos; a desmoralização da Mãe Gilda, pretendia destruir uma maior disseminação das religiões de matriz africana; na Caminhada dos Terreiros o receio era recíproco. Embora os conflitos se façam notar frequentemente, não se pode negar que a liberdade religiosa existe no Brasil, o que permite a existência de grande variedade de religiões. Com base na tríade religião, diversidade, liberdade, avizinha-se com o próximo eixo do artigo.

### **3. Religião, diversidade, liberdade**

A religião, desde meados dos séculos XVIII e XIX tinha seu fim anunciado. No início do século XX o prognóstico era de sua inutilidade. Não obstante, estudos têm demonstrado que, assumindo diferentes formatos, vem atravessando todos esses séculos. Um dos argumentos é que seria substituída pelo conhecimento científico, através do qual seriam encontradas respostas antes buscadas na religião. Na obra *Da Divisão do Trabalho Social*, Émile Durkheim (1999) relata que a religião, na sua origem, estendia-se a todas as esferas da sociedade. Para esse autor o social e religioso eram sinônimos, mas, que “pouco a pouco, as funções políticas, econômicas e científicas se emancipam da função religiosa, constituem-se à parte e adquirem um caráter temporal” (DURKHEIM, 1999, p.151-152).

O sociólogo acreditava que a religião tornar-se-ia cada vez menos influente na vida cotidiana e seria gradativamente ofuscada em detrimento dos avanços da ciência que por sua vez daria novos significados aos processos sociais. Contudo, em 1912, com a publicação de *As Formas Elementares*

da Vida Religiosa<sup>11</sup>, Durkheim realizou uma das maiores contribuições para o estudo da religião ao se dedicar em compreender o totemismo nas sociedades aborígenes da Austrália. Nesta obra, o autor examina processos ritualísticos e estabelece categorias que até hoje são utilizadas como tombo para os estudos da religião.

Depois de pouco mais de uma década e meia do século XXI, tais prognósticos não se confirmaram integralmente e, mesmo com o aumento intensivo do conhecimento científico, desenvolvimento do bem-estar social e material, o ser humano continua na busca de respostas aos seus problemas de ordem existencial e, às vezes, material, na religião, que cresce e se intensifica. O espectro religioso aumenta diuturnamente e de há muito não se fala em religião, mas em religiões. A modernização que levaria o homem à secularização – a religião à margem da vida pública e com fraca influência na vida das pessoas –, dá indícios de que não se efetivou (AQUINO, 2006, p. 15-16).

Pensar, pois, religião, sob o olhar antropológico, remete esta reflexão a várias perspectivas. Na impossibilidade de exauri-las, destaca-se a de Alves (1999) para quem todas as religiões têm em comum, primeiro, o sentido que elas buscam dar à própria vida, ou nas palavras do autor [...] “talvez seja esta a marca de todas as religiões, por mais longínquas que estejam umas das outras: *o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido.*” (ALVES, 1999, p. 9).

Segundo, que não há nada de extraordinário na composição das religiões, pois em todas podem ser encontradas e consideradas uma ou várias dessas *coisas*:

---

11 A perspectiva adotada pelo autor deve ser entendida através do “desencantamento” atribuído as relações nos grandes centros urbanos com o impacto da modernização. Por isso, elegeram como objeto de pesquisa o sistema totêmico de sociedades longínquas na Austrália, pois, estaria lá, ainda preservada os sistemas religiosos.



[...] altares, santuários, comidas, perfumes, lugares, capelas, templos, amuletos, colares, livros... e também *gestos*, como os silêncios, os olhares, rezas, encantações, renúncias, canções, poemas, romarias, procissões, peregrinações, exorcismos, milagres, celebrações, festas, adorações (ALVES, 1999, p. 24).

Esse é um modo, dentre outros, de ver e compreender religião. Fica evidente que, apesar de tantos pontos convergentes entre elas, são diversas, variadas, diferentes, contribuindo, assim, para compor o que se chama de diversidade, que tem a ver com variedade, pluralidade, diferença. Do ponto de vista cultural se expressa por costumes, organização familiar, formas de linguagem, etnias, tradições, política etc., em um determinado território, mas também por religiões com suas crenças e ritos<sup>12</sup>, linguagem própria, moral, comportamento, estética corporal, símbolos, ícones, visão de mundo. No Brasil não é diferente.

De fato, o considerável espectro religioso brasileiro, descortina as várias e diferentes religiões, com suas próprias cosmovisões. Basta analisar os dados do Censo de 2010, elaborado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), sobre as religiões no Brasil, para constatar um verdadeiro mosaico. O catolicismo, no entanto, continua hegemônico, uma vez que representa 64,63% de uma população que atinge o patamar de 190.755.799 habitantes.

Através dos dados quantitativos do Censo 2010, chama-se a atenção para algumas evidências assinaladas por Teixeira (2013, p. 24-32): a permanência do declínio do catolicismo, não mais sendo considerada a “religião dos brasileiros” e sim a “religião da maioria dos brasileiros”; o aumento do número

---

12 Crenças são “estados de opinião e consistem em representações”, cuja ação está no pensamento, enquanto os ritos são “modos de ação determinados”, e se expressam pelo movimento. (DURKHEIM, 1996, p. 19).

de evangélicos (22,2%)<sup>13</sup>, em particular, dos que integram o viés pentecostal; o crescimento dos sem religião (hoje 15,3 milhões de pessoas, que equivale a 8%); os agnósticos 0,07%; os ateus 0,32%; o acréscimo dos espíritas kardecistas (de 1,3% em 2000 para 2,02% em 2010, perfazendo hoje 3,8 milhões de adeptos); entre as religiões de matriz afro brasileira (restrito à umbanda e ao candomblé), o pequeno crescimento numérico da umbanda (em 2000, 397.431 adeptos, contra 407.331 em 2010, ou seja, atualmente 0,3%), enquanto o candomblé “[...] que em 2000 contava com 139 mil adeptos e ganha um acréscimo de 28 mil adeptos em 2010, passando a 167 mil declarantes”, totalizando 0,08%. As demais, destacadas são: as de tradições indígenas 0,03%; as religiões orientais, que contemplam o budismo 0,13%, o hinduísmo 0,003%, a Igreja Messiânica Mundial 0,05%, outras novas religiões mundiais 0,03% e outras religiões orientais 0,005%; o islamismo 0,02%; o judaísmo 0,05%; o circuito neoesotérico 0,04%. Interessa esclarecer que o IBGE, em suas coletas, registra, segundo Pierucci (2013, p. 50), as adesões “[...] a uma só religião por vez, não as múltiplas, disso resultando um quadro mais afim ao *pluralismo religioso*, regime que implica idealmente filiações religiosas exclusivas[...]”. O **Quadro II** resume a diversidade que acabo de expor.

**Quadro II** – Diversidade religiosa (Censo IBGE 2010)

Tradição religiosa	População	
	Nº absoluto	Percentual
<b>Católica</b>	123.280.172	64,6%
<b>Evangélica</b>	42.275.799	22,2%
<b>Sem religião</b>	15.300.000	8,0%
<b>Agnósticos</b>	124.400	0,07%
<b>Ateus</b>	615.000	0,32%

13 O Brasil “Em âmbito mundial, é o quarto país com a maior presença de evangélicos (protestantes) no mundo, depois dos Estados Unidos, Nigéria e China” (TEIXEIRA, 2013, p. 25, nota 25).

<b>Tradição religiosa</b>	<b>População</b>	
	<b>Nº absoluto</b>	<b>Percentual</b>
<b>Espírita kardecista</b>	3.800.000	2,02%
<b>Umbanda</b>	407.331	0,3%
<b>Candomblé</b>	167.000	0,08%
<b>Tradições indígenas</b>	63.082	0,03%
<b>Budismo</b>	243.966	0,13%
<b>Hinduísmo</b>	5.675	0,003%
<b>Igreja Messiânica Mundial</b>	103.716	0,05%
<b>Outras novas religiões mundiais</b>	52.235	0,03%

**Fonte:** Teixeira, 2013, p. 24-32

Diante desse cenário diversificado, as pessoas continuam livres para fazer suas opções religiosas, garantidas na Constituição Brasileira de 1988, conforme Art. 5, inciso VI que determina “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”<sup>14</sup>. Democracia e a liberdade religiosa de algum modo mantêm vínculos, como sublinha Mariano (2004, p. 54): “[...] Habermas aponta a existência de um “nexo conceitual” entre liberdade religiosa e democracia”.

O respeito a opções religiosas de caráter individual ou grupal, minoritárias ou não, concebidas de diferentes maneiras, com diversas crenças e rituais, originam-se efetivamente do fato que se vive em um regime democrático, construído a partir de duras lutas, segundo a trajetória histórica brasileira, e possibilita a coexistência de religião, diversidade e liberdade. Pierucci (2013, p. 49) testemunha, não sem uma postura crítica com relação aos religiosos, essa imbricação:

14 Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)

Nunca houve tanta liberdade religiosa no Brasil como agora. Nunca antes as religiões foram tão livres para aportar ou aparecer, aparecer no sentido de surgir repentinamente, começar a manifestar-se, ocorrer subitamente, exhibir-se, mostrar-se publicamente, fazer-se notar, ser divulgado. Nunca os profissionais religiosos se sentiram tão livres e à vontade como agora para lutar entre si por todos os meios e a toda hora a fim de assegurar a reprodução ampliada de sua fé. Tudo se passa como se para eles o tempo não pudesse mais parar.

Ora, mas se há diversidade e liberdade religiosas, por que a intolerância se mantém? Talvez porque a lógica da intolerância permaneça intacta; porque, às vezes, pela sua sutileza, seja difícil de ser identificada; porque se manifesta tão logo os atores sociais se sintam ameaçados nos seus interesses ou em risco na sua zona de conforto; porque desaprova as crenças e convicções do outro e quer impor as suas; porque ao conjugar poder e legitimidade, nega a humanidade do Outro; porque quer eliminar e destruir o Outro; porque quer impedir que o outro leve sua vida como bem entenda. Quais os caminhos, então, a serem construídos?

#### **4. Em busca da tolerância**

O primeiro aspecto a destacar é que no senso comum o ato de tolerar se confunde com o de suportar, portanto, de passar por sofrimento. Porém o conceito aqui utilizado vai mais além, pois assume uma dimensão mais ampla. Segundo Hérítier (2000, p. 27), tolerar “é, portanto, aceitar a ideia de que os homens não são definidos apenas como livres e iguais em direitos, mas que todos os humanos sem exceção são definidos como homens”. Por essa definição excluem-se as inferiorizações, as desestabilizações, as destruições do Outro, seja indivíduo ou grupo. Não há sobreposição de

peessoas, uma vez que todas estão no mesmo patamar. Na verdade, a tolerância é um processo permanente de aprendizado, como mostra Eco (2000, p. 17): “Aprendemos a tolerância, pouco a pouco, como aprendemos a controlar o esfíncter”.

O segundo aspecto enfatiza a necessidade de que a liberdade de culto seja garantida aos grupos religiosos, sobretudo aos pertencentes a minorias. COTLER (2000, p. 68) afirma que “A liberdade de culto, em todas as suas formas, é assegurada a todos os indivíduos, mas a experiência demonstrou que os que mais necessitam dela são os membros das minorias religiosas”. Entende-se, então, que as majorias são mais privilegiadas, detêm mais força, mais poder e exercem sua hegemonia, daí a necessidade de as minorias conquistarem reconhecimento de modo igual.

O terceiro aspecto, e o coloca-se como um dos mais importantes, diz respeito à reciprocidade, fator pouco discutido mesmo entre os acadêmicos, havendo uma tendência a enfatizar as minorias, como está posto no segundo aspecto acima. A reciprocidade torna todos responsáveis e, portanto, todos iguais, não deve ser classificatória e definir *a priori* quem é mais ou menos importante em cada contexto. Não se pode ignorar, no entanto, que o poder em mãos da maioria, no caso religiosa, é bem maior, o que, em princípio, implica em uma correlação de forças desigual. Mariano (2004, p. 54), em sua leitura de HABERMAS<sup>15</sup>, comenta:

[...] para serem toleradas pelos outros grupos, as minorias religiosas têm, necessariamente que tolerá-los. A tolerância, ao valer igualmente para todos, baseia-se, pois, na adoção recíproca pelos diferentes grupos religiosos de perspectivas semelhantes a respeito dos limites do que será tolerado, ou do conteúdo do que será incluído ou excluído nessa exigência mútua de

---

15 Habermas, Jürgen. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz (Org.). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003a, p. 67-82.

tolerância. Esse acordo fundamentado na aceitação recíproca e racional de regras igualitárias de convívio consiste num elemento vital da democracia porque se baseia na constituição de regras universalistas, ou seja, válidas igualmente para todos os membros de uma determinada coletividade política (MARIANO, 2004, p. 54).

Embora, ainda insuficientes, algumas medidas têm sido tomadas para que a tolerância seja apropriada pelos diferentes grupos religiosos ou não, tanto do ponto de vista institucional como emergindo da própria sociedade através dos Movimentos Sociais. Entre elas a criação do Dia Internacional da Tolerância. Na Declaração de Princípios sobre Tolerância (1997), da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), lê-se no Art. 6º que:

A fim de mobilizar a opinião pública, de ressaltar os perigos da intolerância e de reafirmar nosso compromisso e nossa determinação de agir em favor do fomento da tolerância e da educação para a tolerância, nós proclamamos solenemente o dia 16 de novembro de cada ano como o Dia Internacional da Tolerância.

A instituição desse dia pretende contribuir para desestimular/aniquilar manifestações de intolerância que ocorrem constantemente em diferentes partes do planeta, de maneira frequentemente acirrada e violenta, mas também para incrementar ideias relacionadas à tolerância nos sistemas educacionais.

A UNESCO justifica sua iniciativa: diante “[...] da intolerância, da violência, do terrorismo, da xenofobia, do nacionalismo agressivo, do racismo, do anti-semitismo, da exclusão, da marginalização e da discriminação contra minorias nacionais, étnicas, religiosas e linguísticas [...]” (UNESCO, 1997, p. 10).

Essa mesma Declaração no Art. 1º, item 1.1, faz digressões quanto à tolerância, que este trabalho se apropria, em contraposição à intolerância:

A tolerância é o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação, a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. [...] é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

Declaração como esta, embora insuficiente para provocar grandes mudanças na sociedade, instiga todos a refletirem que tanto os caminhos da intolerância quanto os da tolerância são construtos sociais, a partir dos elementos e relações socioculturais que permeiam o cotidiano de cada sociedade. No Brasil, também, algumas medidas têm sido tomadas para que a tolerância seja apropriada pela sociedade. Inútil, porém, se não houver a conjunção da vontade do estado e da população. Sem exaurir os documentos oficiais que existem sobre o tema, estimulados e reivindicados por Movimentos Sociais,

Aqui citamos duas medidas, a título de exemplo. A primeira está contida na Lei 9.459/1997, cujos artigos 1º e 20, abaixo transcritos, consideram crime a prática de discriminação ou preconceito contra religiões.

Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, **religião** ou procedência nacional.

Art. 20 Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, **religião** ou procedência nacional. (BRASIL. LEI nº 9.459/1997, grifo nosso).

Enquanto a segunda, a Lei nº 11.635 de 27 de dezembro de 2007, promulgada pelo então Presidente da República, Luis Inácio Lula da Silva, instituiu o dia 21 de janeiro como Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, como mostra o seu primeiro artigo:

Art. 1º Fica instituído o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa a ser comemorado anualmente em todo o território nacional no dia 21 de janeiro. (BRASIL. LEI nº 11.635/2007).

Destaca-se que a instituição do dia 21 de janeiro homenageia a Mãe Gilda, citada nas primeiras páginas deste texto como um caso emblemático de intolerância e que morreu no dia 21 de janeiro de 2000. Todas essas tentativas são válidas e contribuem para uma paulatina mudança, mas há um longo caminho a seguir que implica em acompanhamento e negociação constantes entre os atores sociais interessados em que se construa uma sociedade onde todos, sem exceção, são incluídos, independentemente de sua opção religiosa.

## **5. As reflexões continuam**

Este texto chega a sua conclusão com a expectativa de se somar a tantos outros que versam sobre a intolerância religiosa, e ciente de que a questão demanda esforços contínuos que estimulem a capacidade analítica de acadêmicos debruçados sobre questões como essa. Trata-se de um tema inesgotável, o que reforça a necessidade de estudos e pesquisas que contribuam para o fomento de discussões e de reflexões em todos os espaços possíveis: sociais, culturais, intelectuais, políticos etc.

Demonstra-se, então, o sentido da “eficácia objetiva” que sempre chega às nossas reflexões a respeito de religião (AQUINO, 2006, p.23-24):



Despreocupar-se com a origem ou a essência da religião e buscar compreendê-la pela sua eficácia objetiva é o que Evans-Pritchard sugere para o estudo desse viés antropológico. Essa eficácia consiste em como a religião exerce, através dos personagens que a compõem, o seu papel de liderança, de obediência, de comando, de doação, de exigência etc., e como compreender a estrutura social da sociedade em questão e as relações sociais que dinamizam essa estrutura.

Por isso defende a ideia de que, ao invés de os antropólogos buscarem respostas nos “textos sagrados, escritos teológicos, exegética, escritos místicos” o fazerem através do “povo comum”. Propõe, então, o seguinte paradigma (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 163-164, grifo nosso):

“O que interessa saber é como as crenças e práticas religiosas afetam as mentes em qualquer sociedade, como afetam os sentimentos, as vidas e as interrelações entre os membros da sociedade. [...] Para o antropólogo social, **a religião é o que a religião faz**”.

Estudar, pois, temas vinculados a religião, do ponto de vista antropológico, não passa necessariamente pelos livros e origens das religiões, mas pelo modo como o indivíduo pensa o mundo, forja seu comportamento e estabelece suas próprias ações e relações, inclusive quanto à intolerância e à tolerância, com o Outro que tem crenças e convicções diferentes das dele.

*Recebido em: 10 de abr. 2017*

*Aceito em: 29 de mai. 2017.*

## Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. **Dez Anos do “Chute na Santa”**: a intolerância com a diferença. In Silva, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro/Ari Pedro Oro... et al.* São Paulo: Editora USP, 2007. p. 171-189.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

AQUINO, ROSA. **Liberdade, caminhada, festa: sinais de tolerância religiosa.** In Reunião Brasileira de Antropologia, 28º, 2008, São Paulo, Anais de evento, CD virtual, p. 1-20. Disponível em: <<http://www.portal.abant.org.br/index.php/2013-04-20-13-57-45/2013-04-20-13-57-11?id=210>>. Acesso em 06 jun. 2017

AQUINO, Rosa Maria de. **Relações raciais no protestantismo recifense.** Tese (Doutorado). CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife, 2006.

BRASIL. LEI nº 11.635/2007. **Instituição do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.** Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2007/lei-11635-27-dezembro-2007-567636-publicacaooriginal-90930-pl.html>. Acesso em: 30 de novembro de 2014.

BRASIL. LEI nº 9.459/1997. **Alteração dos artigos 1º e 20 da Lei nº 7.716 de 5 de janeiro de 1989.** Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9459.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9459.htm). Acesso em: 30 de novembro de 2014

COTLER, Irwin. **Religião, intolerância e cidadania: rumo a uma cultura mundial dos direitos do homem.** In Foro Internacional sobre a Intolerância, UNESCO, 27 de março de 1997.

DURKHEIM, Émile. Trad. Paulo Neves. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_, Émile. Trad. Eduardo Brandão. **Da divisão do trabalho social.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ECO, Humberto. Definições léxicas. In **Foro Internacional sobre Intolerância.** 1997: Paris, França. A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, UNESCO, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997 / Academia. Universal

das culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p.15-19.

ELIADE, Mircea. O **Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Antropologia Social da Religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FERREIRA, Júlio Andrade. **História da Igreja Presbiteriana do Brasil**. Vol. I. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1992.

GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HÉRITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a intolerância. In **Foro Internacional sobre Intolerância**. 1997: Paris, França. A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, UNESCO, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997 / Academia. Universal das culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24-27.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça em História**. Lisboa: Editorial Presença, 2008.

MARIANO, Ricardo. Liberdade religiosa, democracia e cidadania. In **Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos**: Diálogos Interdisciplinares. Claudia Fonseca; Veriano Terto Jr.; Calebe Farias Alves; Linda Raben... [et al.]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. P. 53-68.

MARTINS, Edijéce. **A Bíblia e o Bisturi** – Biografia do Dr. George William Butler. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MENESES, Paulo. **Etnocentrismo e Relativismo Cultural**: Algumas Reflexões. Síntese – Revista de Filosofia. v. 27. N. 88 (2000): 245-254. Belo Horizonte.

MOTTA, Roberto. **As Ciências Sociais e a Administração das Religiões Afro-Brasileiras**. Cadernos de Estudos Sociais. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, v. 27. nº 1, 2001, p. 133-148.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional**: a propósito do Censo de 2010. In Teixeira, Faustino; Menezes, Renata (orgs.). Religiões em movimento: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 49-61.

PORTAL DA FAMÍLIA. **12 de outubro – Nossa Senhora da Conceição Aparecida.** Disponível em: <http://www.portaldafamilia.org/datas/criancas/diansra.shtml>. Acesso em 23 de abril de 2016.

REGO, Jussara. **O Caso Mãe Gilda.** INTOLERÂNCIA RELIGIOSA. Ano 3 – Nº 13. Dezembro de 2008. Publicação Virtual de Koinonia.. Disponível em: [http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod\\_artigo=256&cod\\_boletim=14&tipo=Artigo](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=256&cod_boletim=14&tipo=Artigo). Acesso em 23 de abril de 2016.

RICOEUR, Paul. **Etapa atual do pensamento sobre a intolerância.** In Foro Internacional sobre Intolerância. 1997: Paris, França. A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, UNESCO, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997 / Academia. Universal das culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret-Ducrocq; tradução Eloá Jacobina – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 20-23.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo.** 11ª Ed, São Paulo: Brasiliense, 1994. (Coleção Primeiros Passos; 124). 9-22.

SILVA, Jaqueline Maria da. **Relatório Final Bolsa BIA.** UFRPE: Recife, 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular:** os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In SILVA, Vagner Gonçalves da. (org.). Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 9-28.

TEIXEIRA, Faustino. **O Censo de 2010 e as religiões no Brasil:** esboço de apresentação. In Teixeira, Faustino; Menezes, Renata (orgs.). Religiões em movimento: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 16-35. ●

# DIALÉTICA DA RACIONALIDADE: NOTAS CRÍTICAS ACERCA DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

*Danilo Farias da Silva<sup>1</sup>*

## RESUMO

A teoria da ação comunicativa, desenvolvida por Jürgen Habermas, é permeada por um duplo movimento da racionalidade em sua análise social. De um lado, temos uma influência do diagnóstico Weberiano da modernidade, a partir da *racionalidade instrumental*, uma teoria geral da dominação na ordem do *mundo do sistema*. Por outro, temos uma influência da lingüística na formulação discursiva do *mundo da vida*, com novos tipos de aprendizagem cognitiva mediatizada, onde temos as possibilidades emancipatórias de uma *racionalidade comunicativa*. Essa dualidade que se forma é a base epistemológica do que chamamos aqui de *dialética da racionalidade*. Uma instrumental (sistema/ agir teleológico com respeito a fins), e a outra comunicativa (mundo da vida/ação comunicativa). Nesse ínterim, tomando como ponto de partida o debate do livro “Teoria do Agir Comunicativo”, de Habermas, objetivamos apresentar criticamente o pensamento social do autor. No entanto, além de evidenciar os elementos de sua metateoria, vamos buscar fazer um diálogo com outros autores, como Pierre Bourdieu,

---

1 Mestre em Sociologia pela UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas. Bacharelado em Ciências Sociais pela UFRPE. Atuou como Pesquisador de Campo II pelo IPEA. E-mail: danilofarias2@gmail.com

demonstrando que a dimensão simbólica da comunicação se constitui cognitivamente como prática social.

**Palavras chave:** Habermas;agir Comunicativo; Cognição; Prática Social.

## **DIALECTIC OF RATIONALITY: CRITICAL NOTES ABOUT THEORY COMMUNICATIVE ACTION**

### **ABSTRACT**

The theory of communicative action, developed by Jürgen Habermas, is permeated by a double movement of rationality in its social analysis. On the one hand, we have an influence of the Weberian diagnosis of modernity, from *instrumental rationality*, a general theory of domination in the order of the *system world*. On the other hand, we have an influence of linguistics in the discursive formulation of the *world of life*, with new types of mediated cognitive learning, where we have the emancipatory possibilities of a *communicative rationality*. This duality that forms is the epistemological basis of what we call here the *dialectic of rationality*. An instrumental (system / teleological action with respect to ends), and the other communicative (world of life / communicative action). In the meantime, taking as a starting point the discussion of Habermas's book "Theory of Communicative Action", we intend to present critically the social thought of the author. However, in addition to highlighting the elements of his metatheory, we will seek to establish a dialogue with other authors, such as Pierre Bourdieu, demonstrating that the symbolic dimension of communication is cognitively constituted as social practice

**Keywords:** Habermas; Action Communicative; Cognition; Social Practice.

## Introdução

Ao propor uma espécie de reconstrução do materialismo histórico, Habermas se afasta da tradição oriunda do marxismo da teoria crítica dos seus antigos professores, como no caso de Adorno. Para isso, o seu método procura fazer uma retirada do conceito de Hegeliano de totalidade, preferindo se aproximar da dualidade das antinomias Kantianas.

Entendemos como totalidade:

A essência da história reside precisamente na modificação das *formas estruturais* por intermédio das quais se opera a confrontação do homem com o meio e que determinam a objectividade da sua vida interior e exterior. Isso só é possível, objectivamente e realmente se a individualidade, unicidade de uma época, de uma formação, etc., residir na originalidade bruta dessas formas estruturais e se for possível detectá-las e mostrá-las nelas e por elas. Contudo, a realidade imediata não pode ser dada imediatamente nas suas formas estruturais verdadeiras nem para o homem que a vive nem para o historiador. Primeiro, há que procurá-las e detectá-las, e o caminho que leva à sua descoberta, e o caminho que leva à sua descoberta é o conhecimento do processo de evolução histórica como totalidade (LUKACS, 1989.p.173).

Ao contrário dessa perspectiva de evolução histórica, Habermas defende em seu sistema de pensamento uma concepção bidimensional de sociedade, a partir das noções de *sistema e mundo da vida*. Partindo dessa pretensa oposição da totalidade, pela bidimensionalidade, o autor defende que:

Marx não resistiu às tentações do pensamento hegeliano apoiado na totalidade, interpretando dialeticamente a unidade entre *mundo da vida e sistema* como

uma “totalidade falsa”. Caso contrario ele não poderia se enganar sobre o fato de que qualquer sociedade moderna, independente de sua estrutura de classes, tem de oferecer um elevado grau de diferenciação estrutural (HABERMAS, 2012. vol. 2. p. 613).

Nessa compreensão, a noção de totalidade é falsa, justamente por não dar conta da diferenciação estrutural da sociedade, essa, estruturada em duas dimensões, uma instrumental (*sistema*) e outra fenomenológica (*mundo da vida*). Nesse caso, não temos uma unidade totalizante, e sim uma dualidade do mundo pela bidimensionalidade que se conjectura entre o *sistema* e o *mundo da vida*.

Em defesa dessa perspectiva bidimensional na explicação do mundo social, o autor chega até a argumentar que o método marxista já continha uma dualidade, a partir das noções de *forças produtivas* e *relações sociais de produção*, mas a teoria do valor priorizou a primeira noção em detrimento da segunda.

Nesse âmbito, ergue-se a *teoria da ação comunicativa*, que seria então, para Habermas, uma espécie de salvação e ampliação do marxismo com um método inovador, pautado epistemologicamente na comunicação (práticas cognitivas entre falantes). Nega-se, com isso, a *reificação* da totalidade, na defesa de uma dualidade entre *sistema* (racionalidade instrumental) e *mundo da vida* (razão comunicativa), o que chamamos aqui de dialética da racionalidade.

A dialética é oposição, a negação da negação. A soma entre opostos forma o todo (totalidade), e esse só se manifesta fenomenologicamente na dualidade. Se para Habermas o caminho é a dualidade da bidimensionalidade, Bourdieu, por exemplo, defende um método centrado na prática social. Sendo que, na sua sociologia da prática, para explicar o mundo, ele também se fundamenta em uma bidimensionalidade a partir dos conceitos de *habitus* e *campo*.



Assim como o *trabalho morto* e o *trabalho vivo*, em Marx. O *princípio do prazer* e o *princípio da realidade*, em Freud. O *eros* e a *civilização*, em Marcuse. Ambos se correlacionam na bidimensionalidade, onde um não existe sem o outro. E já para Habermas, essa bidimensionalidade é entre o *sistema* e o *mundo da vida*; a *racionalidade instrumental* e a *racionalidade comunicativa*.

Nesse âmbito, o que queremos afirmar é que a *racionalidade* também se manifesta negativamente de forma dialética. O paradoxo Weberiano consta uma prioridade da racionalidade instrumental (*ação teleológica com respeito a fins*), o que foi apropriado na teoria da dominação da indústria cultural de Adorno. Enquanto Habermas avança ao propor uma saída pela racionalidade comunicativa (*ação comunicativa*), como condição dual de existência do *social*.

Dito isso, a primeira proposição da dialética se manifesta pela categoria de “sistema” (orienta *atos perlocutionários*), onde esse condiciona uma espécie da razão instrumental que tenta *colonizar* a sociedade. Essa vai ser a primeira parte do artigo, ora proposto, a racionalidade instrumental.

Já na segunda parte, apresentaremos o *mundo da vida* como domínio intersubjetivo onde as pessoas se encontram no espaço público, e podem exercer o entendimento pela ação comunicativa (*ato ilocutionário*), o que chamamos de razão comunicativa.

E por fim, ao articular Habermas e Bourdieu, apresentaremos a dimensão simbólica da linguagem como formação cognitiva de novos modos de ação e comunicação, ou seja, a língua como prática social. Com isso, este trabalho pretende discutir os mecanismos instrumentais de dominação sistêmica e a possível saída emancipatória pela comunicação (prática cognitiva) no mundo da vida.

## **1. A Racionalidade Instrumental**

Para Weber, a passagem para a sociedade moderna é marcada pelo crivo da razão em oposição à magia, esse processo é o que ele chama de

*desencantamento do mundo*, onde todas as noções míticas e religiosas que obscurecem esse projeto vão perdendo espaço social para se ergueram instituições políticas legitimadas pelo crivo racional. O pensamento mítico é trocado pela razão que marca a ação social dos agentes, já que desencantar o mundo é destruir o animismo. Essa nova configuração da dominação capitalista é o que Weber chama de *racionalização*<sup>2</sup>.

O avanço crescente da burocracia deixa a sociedade nos moldes capitalistas de eficiência e eficácia, ao mesmo tempo em que ocorre o avanço da dominação legítima pela racionalidade, onde toda ordem tem que ser fatalmente cumprida. Nessa estrutura de poder, o *caput mortum* dos trabalhadores é a perda de sentido e liberdade por essa jaula de ferro que se instaura (WEBER, 2004). É nesse sombrio sistema da morte que se estrutura “o umbral em que a mediatização do mundo da vida se transforma em colonização” (HABERMAS, 2012. v2. p.576).

A racionalidade, difundida socialmente, vem acompanhada de uma estruturação das instituições burocráticas que integram os indivíduos em um ambiente voltado para meios e fins racionais, numa estrutura de dominação instrumental que captura psicologicamente os agentes em ações *perlocutionarias*. Nesses moldes, *o sistema captura o mundo da vida, colonizando instrumentalmente os indivíduos*, deixando, com isso a incapacidade de uma ação libertadora.

---

2 Todo a gênese da teoria crítica se apóia nesse conceito de Weber, assim como o de *reificação* de Lukacs. *A racionalização e reificação* como chaves da dominação, o que Habermas vai chamar posteriormente de “*colonização interna*”, uma dimensão da racionalidade instrumental.

Para Habermas, Weber prioriza a ação racional com respeito e fins, e esquece a dimensão interativa do mundo da vida. Desse modo, o que se estabelece é uma reprodução social a partir do *domínio sistêmico* (racionalidade instrumental).

A influência desse domínio sistêmico penetra nas esferas da sociedade por uma racionalidade técnica com influência do dinheiro e poder que coloniza o mundo vivido.

A racionalização unilateral e a reificação da prática comunicativa cotidiana não são fruto da disjunção das formas de organização dos subsistemas controlados por meios e mundo da vida, mas da penetração de formas de *racionalidade* econômica e administrativa em esferas de ações que resistem à transferência para meios de “dinheiro e poder” (...). Os subsistemas controlados por meios desenvolvem uma dinâmica própria incontrolável, que provoca concomitantemente a colonização do mundo da vida (HABERMAS, 2012. v2. p.597).

De acordo com a perspectiva supracitada, como pensar uma emancipação dos indivíduos pela comunicação, já que toda a dimensão social e individual do agir estão sistemicamente colonizados?

A dialética da racionalidade opera no sentido em que, *do mesmo modo* que se instaura uma reprodução sistêmica hegemônica, se lança uma contra-hegemonia libertadora pelo mundo da vida, a partir de uma racionalidade comunicativa do agir.

Para Habermas (IBID), Marx e Weber cometeram o mesmo erro que Hobbes em sua análise social, ao se apegarem demasiadamente a dimensão instrumental da sociedade enquanto monstro estatal. Coube ao conceito de “mundo da vida”, dar uma reflexividade subjetiva enquanto condição de possibilidade emancipatória. Adentramos, desse modo, na esfera da racionalidade comunicativa.

## 2. A Razão Comunicativa

A análise da racionalidade Weberiana recai num diagnóstico social fatalista da perda de sentido, nesse, o mundo social é tomado pela crivo instrumental que se impõe burocraticamente enquanto imperativo categórico da razão. A ação teleológica com respeito a fins se torna perlocutionária, onde nesse domínio sistêmico, o entendimento para emancipação se torna inviável nessa sociedade administrada. Nessa perspectiva, os domínios da técnica capturam o mundo social, por meio dos subsistemas político e econômico, sendo o Direito o que liga os sistemas a duas dimensões da sociedade de maneira prática normativa.

Porém, em sua teoria do agir comunicativo, Habermas procura adotar uma postura mais reflexiva a essa jaula castradora do sentido. Para ele, o sentido também é compartilhado intersubjetivamente, desde o momento em que entramos na sociedade na primeira socialização com o outro. O Eu depende do outro para forjar sua personalidade, seu self constituído socialmente pela interação social na estrutura simbólica do mundo da vida, assim como vemos em Berger e Luckmann (2009).

Os indivíduos, ao entrarem na sociedade, compartilham códigos lingüísticos em comum, tendo um sentido compartilhado (o mesmo senso comum), o que possibilita o entendimento mutuo via comunicação, para além das instâncias técnicas da política e da economia. A internalização da linguagem gera disposições cognitivas do pensamento e da ação a partir de signos compartilhados pelo estoque de tradições. A dimensão do signo e do significado formam uma integração social do significante pela linguagem, possibilitando que os indivíduos e grupos de indivíduos possam se comunicar em um espaço que não esteja unicamente capturado pela lógica instrumental sistêmica.

Esse lugar seria o *espaço público*, formado pelo o público que lê e se encontra em condições ideais de fala. Para essa compreensão, Habermas mobiliza noções da sociologia do conhecimento, no que diz respeito às

possibilidades de interação comunicativa social dos falantes (SCHUTZ, 2012). Para isso, mobiliza o conceito *fenomenológico de mundo da vida*, o mundo vivido no cotidiano intersubjetivo dos agentes, (*mit sein*, como diz Heidegger), o que possibilita uma ação não instrumentalizada pelos domínios sistêmicos.

O ato *ilocucionario*, dos falantes que tem algo a dizer ao mundo, interagindo e buscando um entendimento sobre algum assunto dos três mundos (*objetivo, subjetivo e normativo*), é o que possibilita uma ação comunicativa. Essa ação comunicativa racional visa um *ato de fala* entre os agentes, uma prática social pela comunicação, a formação de um consenso discursivo, onde, a partir dele, podemos chegar a um *entendimento social* que possibilite sair da colonização dominadora do sistema (racionalidade instrumental), e propor ações práticas de transformação social pelo agir comunicativo (racionalidade comunicativa).

Nesse íterim, é como se a teoria de Habermas mobilizasse ao mesmo tempo a categoria de ação de Weber, com bases lingüísticas que estruturam a estrutura do mundo da vida, com a teoria dos atos de fala de Austin, somados a interpretação de Butler. Fica consubstanciado, com isso, as bases epistemológicas de uma teoria da ação comunicativa que visa à possibilidade do entendimento social sobre as coisas do mundo.

O que tanto o diagnóstico de Weber, como o de Marx, sobre a modernidade, não conseguiu apreender, foi que com o avanço da modernidade capitalista, ou o capitalismo tardio, a luta de classes e de grupos políticos se passa por dentro do Estado na mediação dos conflitos. Os movimentos não estão preocupados em se armar de maneira jacobina para fazer revolução, e sim de ter suas demandas avançadas, reconhecidas socialmente, e resolvidas pelo aparato estatal.

Para essa compreensão, se faz necessária uma teoria que permita apreender as possibilidades de entendimento comunicativo nas esferas da sociedade, e é a isso que se propõe a *teoria da ação comunicativa* de Habermas ([1981] 2012). Essa aparece como uma base epistemológica que possibilita

a reflexividade prática entre os falantes que estão no interior do mundo social, onde, se de um lado há um espaço técnico de dominação política e econômica (“sistema”), também há um espaço racional para o entendimento social que possibilite o consenso comunicativo (“mundo da vida”).

Não há somente *reificação* e *racionalização instrumental*, também se engendram espaços de luta e disputa do sentido, onde os indivíduos podem se utilizar da racionalidade dos enunciados da fala para conseguir seus avanços e demandas sociais. Isso é o que marca a dialética da racionalidade.

A guinada proposta por pelo autor é uma contrapartida em relação à primeira Escola de Frankfurt, da teoria crítica da que o precedeu. Enquanto esses caíram num fatalismo da sociedade administrada (ADORNO e HORKHEIMER, 1997), sem saída emancipatória. Habermas procura ver essa saída a partir de uma ação comunicativa racional. A proposição habermasiana abre uma agenda de estudos de reconstrução da teoria crítica, podendo ser utilizada para compreender, por exemplo, os fenômenos dos movimentos sociais e ecológicos.

Por mais que essa *teoria do agir comunicativo* seja bastante criticada pela falta de suporte empírico, o que o autor propõe é uma teoria que consiga dar conta do processo de entendimento social para que o Estado possa avançar enquanto instância democrática de administração do interesse coletivo, ao invés de ser, somente, esse monstro leviatã que tira o sentido e a liberdade, a partir da dominação técnica de todas as instâncias da vida.

O princípio dialético mais uma vez se instaura, já que as bases que possibilitam um domínio sistêmico do cálculo (racionalidade instrumental), também lançam as condições de uma ação comunicativa no mundo da vida (racionalidade comunicativa). Essa “dialética da racionalidade” é uma marca da sociedade moderna, onde os espaços de dominação e emancipação estão dentro do conflito, uma mesma *arena* de luta, como afirma Laclau. Nesse sentido, temos de um lado *o sistema*, querendo nos colonizar (dominação), e do outro, a instância da luta dos movimentos que querem suas

demandas reconhecidas (a margem de liberdade), sendo a *ação comunicativa* sua principal arma política.

Não existe somente a dominação instrumental (*racionalização, fetiche e reificação*), por mais que essa seja bastante forte na hegemonia capitalista, a luta política não desaparece completamente, essa tem que ser cada vez mais ampliada, e a *ação comunicativa* surge como lupa teórica desse processo de implicações práticas.

Desse modo, a comunicação aparece como prática social, uma práxis transformadora dos indivíduos que compartilham uma dimensão simbólica em comum, e vão se orientar cognitivamente na interposição do seu sentido pela ação.

### **3. Habermas e Bourdieu: A Língua Como Prática Social**

Vimos, no tópico anterior, que a ação comunicativa possibilita as condições sociais de emancipação pela comunicação, ou seja, uma não reprodução sistêmica da técnica instrumental. Essa saída pela comunicação, proposta por Habermas, tem como fundamento a dimensão fenomenológica que possibilita a experiência social cotidiana (*mundo vivido*) e não só uma reprodução social (*sistema*).

Dentre os estudos recentes acerca da reprodução social, destaca-se a obra de Pierre Bourdieu. Para o autor, os capitais internalizados no *habitus* da criança pela socialização no meio sócio-familiar vão orientar a sua prática nos campos do mundo social. O *campo* escolar, por exemplo, seria portanto o *locus* da reprodução, já que há uma *violência simbólica* forjada em um espaço social que precede a escola, a família. Com isso, se a criança tem no *modus operandi* de seu *habitus* uma lógica diferente da que opera na escola, fica estabelecida uma reprodução social quase invisível.

O que as pesquisas do autor não perceberam é que o *habitus* não cessa a sua estruturação na estrutura familiar, ele continua se estruturando



fenomenologicamente no decorrer do *mundo vivido do indivíduo*, a partir da *comunicação* que os agentes fazem com outras pessoas (com hábitos distintos dos seus pais), no decorrer da experiência social. A experiência no mundo é um *continuum*, não cessa na estruturação de nosso meio social familiar, as pessoas que conhecemos e nos comunicamos no decorrer de nossa trajetória de vida também influenciam um *potencial cognitivo* que gera disposições heterogêneas em nosso *habitus*, já que esse “é durável, mas não imutável”, nas palavras do próprio Bourdieu (2009).

A racionalidade gerada por um *potencial cognitivo forjado no mundo vivido* das socializações cotidianas, é o que possibilita a reinvenção *eidética* das práticas, sendo essas não só uma reprodução sistêmica, mas tendo em si, um potencial emancipatório da ação.

*As capacidades de aprendizagem*, adquiridas inicialmente por membros particulares da sociedade ou por grupos marginais, entram no sistema de interpretação da sociedade por meio de *processos de aprendizagem exemplares*. E as estruturas de consciência compartilhada coletivamente, bem como os estoques de saber representam um *potencial cognitivo*, que pode ser utilizado na sociedade (...). Ora, juntamente com a incorporação institucional de estruturas de racionalidade, que já tinham se formado na cultura da velha sociedade, surge um *novo nível de aprendizagem*. Aqui a institucionalização não significa tornar obrigatórios certos padrões culturais ou certos conteúdos de orientação; em vez disso, trata-se de novas possibilidades estruturais que se abrem para a racionalização do agir. (HABERMAS, 2012,v.2,p.567-6).

A integração social proposta por Habermas, abre a possibilidade de pensarmos a estrutura da personalidade (*habitus*) como um potencial cognitivo, ou seja, os processos de aprendizagem de comunicação exemplares



por que o indivíduo passa também podem inculcar uma racionalidade no seu agir. Nessa perspectiva, o *habitus* não seria apenas uma estrutura estruturada e estruturante, com o “*potencial cognitivo*” gerado pela aprendizagem do mundo vivido, essa estrutura disposicional da ação também pode se reestruturar<sup>3</sup>.

Nesse ínterim, na relação que se estabelece entre os sistemas simbólicos da linguagem e a prática cognitiva, as proposições Habermasianas servem como pressuposto para uma teoria da mudança/reestruturação do *habitus* Bourdieusiano, ou seja, uma leitura mais fenomenológica das práticas sociais<sup>4</sup>. A gênese desse potencial emancipatório se dá na intersubjetividade lingüística do mundo social compartilhado, sendo a língua uma prática social, nesse caso, a comunicação.

Sendo que, para Habermas o elo de ligação entre as unidades dicotômicas (*sistema e mundo da vida*) se dá pela instituição do direito (juridificação). Na nossa perspectiva, a centralidade se consubstancia pela própria prática social; estamos aqui levando Habermas em direção a Bourdieu. O pecado do primeiro foi justificar as duas razões (instrumental e comunicativa) com instituições, ao invés de aproximar a comunicação de uma noção praxeológica (a lógica das práticas sociais).

Para Bourdieu, seguindo a crítica da filosofia do direito de Hegel, feita por Marx, o direito seria as *coisas da lógica* (o código), sendo que, a sociologia deve ter como sua centralidade de estudo a *lógica das coisas* (decodificação

---

3 A socialização contínua no mundo social pode servir como potencial cognitivo que amplia o sentido das práticas engendradas inicialmente no *habitus* sócio-familiar. Os fundamentos intersubjetivos da teoria da ação comunicativa de Habermas (*mundo da vida; potencial cognitivo; ação comunicativa*) podem ser articulados como orientação fenomenológica dos estudos da mudança/ampliação do *habitus*, pela reestruturação linguista-cognitiva. A incorporação da linguagem é o que permite a articulação epistemológica desses autores (a língua como uma prática social).

4 O apontamento de que algumas noções de Habermas podem servir como reflexividade fenomenológica em relação a teoria da dominação de Bourdieu também foi feito por Luc Bolstanski (IFCH, 2013).

– lógica das práticas). Nesse sentido, ocorre uma *inversão das coisas da lógica pela lógica das coisas*. Ou seja, nesse âmago, o cerne da investigação do mundo social (ou sociedade como mundo da vida e sistema), não se deve dar pelo direito (código - coisas da lógica - sistema), e sim pelo senso prático dos agentes no mundo social ou da vida (prática – lógica das coisas – decodificação-comunicação).

A codificação pode ser antinômica em relação à aplicação do código. Assim todo *trabalho de codificação deve ser acompanhado de uma teoria do efeito de codificação*, sob pena de inconscientemente substituir-se a coisa da lógica (código – direito) pela lógica da coisa (os esquemas práticos e a lógica parcial da prática que estes geram). A objetivação operada pela codificação introduz a possibilidade de um controle lógico da coerência, de um formalizador. Ela possibilita a instauração de uma normatividade explícita, a da gramática ou do direito. (BOURDIEU, 2004.p100)

Vemos, na passagem supracitada, que tomar a centralidade do mundo social pelas instituições que codificam a vida, como o caso do direito, é um ato falho, seria reduzir o mundo social a *violência simbólica das coisas da lógica* causada pela *dominação sistêmica*. Temos que “romper com o juri-dismo e fundar uma teoria adequada da prática” (BOURDIEU. IBID, p.107). O efeito da codificação, de que fala o autor, seria justamente a mediação simbólica que ocorre entre o sistema e mundo da vida, ou seja, entre o código formal e a prática social, o que permite a possibilidade de fala do indivíduo (prática comunicativa) perante essa mediação (*sistema [da morte] x mundo da vida*). O ato de se comunicar também pode ser entendido como prática social, e essa não é só a reprodução da estrutura de dominação, podendo também se exteriorizar como mecanismo de luta comunicativa em torno do sentido do mundo.

A ação comunicativa tem fundamentos na linguagem, essa é uma estrutura estruturada na sociedade, como afirma Saussure (2006). Logo, a com sua utilização no mundo vivido, a língua pode ser entendida como estrutura estruturante da prática social. Em tal formulação, a *ação comunicativa* também é uma *prática de comunicação*; temos aqui uma aproximação lógica entre Habermas e Bourdieu, sendo a dimensão da linguagem (o simbólico) o que permite a articulação entre ambas às proposições.

Nesse ínterim, espaços como a escola, por exemplo, tinham que ser analisadas empiricamente na lógica do contexto da prática, com suas dinâmicas, disputas e comunicação entre os indivíduos envolvidos na socialização, e não apenas percebida como codificação sistêmica do direito (racionalidade instrumental/ reprodução social).

O quadro de uma constituição escolar em termos de Estado de direito, capaz de transladar o 'direito privado do Estado para um genuíno direito publico", teria de ser preenchido mediante procedimentos orientados pelo consenso, ou seja, mediante "procedimentos de decisão que partem do pressuposto de que os participantes do processo pedagógico são livres e capazes de defender por si mesmos seus interesses e regular seus assuntos", não necessitando do meio "direito". (HABERMAS, 2012,v2.p.670).

O que estamos querendo afirmar, é que a abertura fenomenológica proposta por Habermas possibilita uma leitura menos reprodutivista do mundo social, o que ajuda nos estudos do *habitus* como um processo contínuo e dinâmico, e não só como uma reificação da estrutura (*violência simbólica*), como apontam os estudos bourdieusianos clássicos. Assim como a sociedade moderna não é apenas uma reificação sistêmica, o *habitus* também não se forma somente como uma reificação da estrutura.

Do mesmo modo que uma teoria da comunicação, que se propõe crítica, não deveria ser pautada em seu cerne pela regulação jurídica, como acontece em Habermas, o que retorna ao domínio sistêmico. Mas sim pelos jogos de poder que ocorrem entre os agentes na comunicação como prática social.

Para esse entendimento, se faz necessário que a centralidade gire em torno da prática, sendo essa não só uma reprodução social pelo sistema (código). A dimensão fenomenológica do mundo da vida com suas práticas/ações comunicativas cotidianas permite a possibilidade emancipatória pela via da experiência social. Portanto, as socializações continuadas que o indivíduo passa no mundo da vida e nas socializações secundárias também possibilitam um *potencial de reestruturação* das práticas cognitivas e tomadas de posição social e política.

O simbolismo da linguagem engendra práticas cognitivas de comunicação, o que possibilitam estratégias de luta e emancipação social. Sendo essa a contribuição de Habermas, não só para os bourdieusianos, mas para a teoria social contemporânea.

## **Considerações Finais**

Vimos que na dialética da racionalidade, a dualidade na unidade opera no sentido de que, do mesmo modo que a sociedade e campos sociais podem operar como um sistema de reprodução social (*racionalidade instrumental*), os mesmos podem funcionar como processo de aprendizagem vivida com efeitos de mudança (*racionalidade comunicativa*) na cognição humana.

Nos limites de uma teoria do agir comunicativo, o ato de se comunicar também é uma prática social, e essa não é só a reprodução da estrutura de dominação, podendo também se ressignificar como mecanismo de luta em torno do sentido do mundo nas práticas discursivas dos agentes. O que afirmamos é que a abertura fenomenológica proposta por Habermas

possibilita uma leitura menos reprodutivista acerca do mundo social, o que se complementa nos estudos do *habitus* como um processo continuum e dinâmico, e não só como uma reificação da estrutura.

As novas disposições cognitivas engendram uma atualização das práticas, um novo sentido da ação, que antes não fazia parte na estrutura de pensamento, percepção e comunicação dos indivíduos, sendo essa, a margem de liberdade, que permite uma normatividade da luta política e na emancipação social. Além de aproximar Habermas de Bourdieu numa agenda futura acerca da relação simbólica que se estabelece entre a linguagem, a cognição e as formas de ação.

A mesma estrutura simbólica que fixa em nossas cabeças um sentido do mundo compartilhado, uma racionalidade do agir (razão prática), também permite a subversão desse mesmo, numa disputa social pela hegemonia política. Estamos aqui na perspectiva de uma dialética da racionalidade, uma dialética negativa que se estabelece na dinâmica da luta pelo sentido do social.

*Recebido em 04 de abr. 2017.*

*Aprovado em 20 de jun. 2017.*

## Referências

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos**. Trad.- Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BERGER, P. LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis RJ: vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. SP: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. **O senso prático**. RJ: Vozes, 2009.

BOLTANSKI, Luc. Palestra Proferida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. – SP. **IFCH**. UNICAMP., 2013.

HABERMAS, Jurgem. **Teoria do Agir Comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social.** SP: Ed WMF Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Teoria do Agir Comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista.** SP: Ed WMF Martins Fontes, 2012.

LUKACS, G. **História e Consciência de Classe.** RJ: Elfos Ed, 1989.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral.** – SP: Cultrix, 2006.

SCHUTZ, Alfred. **Sobre a fenomenologia e relações sociais.** – Petrópolis, RJ: vozes, 2012.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** – SP: Companhia das Letras, 2004. ●

# FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-MARXISTAS DA VIDA COTIDIANA

*Argus Vasconcelos de Almeida<sup>1</sup>*

## RESUMO

É objetivo do presente trabalho compreender os fundamentos ontológicos da vida cotidiana desenvolvidos por filósofos ontológico-marxistas em suas obras principais. Através de uma revisão analítica de literatura, concluiu-se que só através de uma análise ontológico-materialista podemos nos aproximar de uma crítica à ontologia da vida cotidiana, ao ponto de compreender o que é essencialmente essa categoria, suas determinações fundamentais e, principalmente, a possibilidade de transformar o seu modo de ser orientado pelo capitalismo e efetivar a genericidade *para-si*, através da emancipação humana.

**Palavras-chave:** ontologia; vida cotidiana; objetivações; alienação.

---

1 Professor Titular do Departamento de Biologia da UFRPE. E-mail: argusalmeida@gmail.com

# ONTOLOGICAL-MARXIST FOUNDATIONS OF DAILY LIFE

## ABSTRACT

The purpose of this paper is to understand the ontological foundations of daily life developed by ontological-Marxist philosophers in their main works. Through an analytical review of literature, it was concluded that only through an ontological-materialist analysis can we approach a critique of the ontology of daily life, to the point of understanding what is essentially this category, its fundamental determinations and, the possibility of transforming his way of being oriented by capitalism and effecting generality for himself through human emancipation.

**Keywords:** ontology; daily life; objectifications; alienation.

## Introdução

A categoria da cotidianidade não foi abordada por Marx em suas obras, e, muito menos, pelo marxismo vulgar. Mas, em compensação, fundamentados no método marxiano, constituiu-se num centro de grande interesse, de alguns filósofos marxistas, de tendência ontológica (da qual se atribui uma verdadeira renovação do marxismo, no século passado), tais como György Lukács (1885-1971), Agnes Heller (n.1929), Karel Kosik (1926-2003) e Henri Lefebvre (1901-1991).

Lukács (1987), no seu prefácio à obra de Agnes Heller, constata que os estudos que constituem a essência da vida cotidiana, não têm uma pré-história no marxismo, excetuando-se os de Henri Lefebvre e os seus próprios, os quais foram abordagens pioneiras neste tema. Já os de Heller, baseiam-se



nestes fundamentos, mas adota um método implicitamente crítico, em relação ao seu desenvolvimento.

Por outro lado, as ciências sociais, geralmente, depreciam a vida cotidiana, esta zona intermediária concreta, aquela onde se encontra o nexo real, considerando-a um mundo de mera *empíria*, que, enquanto tal, não seria digna de uma análise científica aprofundada, destinada a examinar a sua constituição interna (LUKÁCS, 1987).

Lukács, salienta também, em seu prefácio, que somente através da mediação da esfera do cotidiano é possível compreender as inter-relações e interações entre o mundo econômico-social e a vida humana, pois é nesta esfera que os homens se adaptam às formas sociais produzidas pelas forças produtivas históricas (LUKÁCS, 1987).

O cotidiano é, portanto, uma zona de mediação concreta entre teleologias e causalidades impostas pelo modo de vida dos homens, pelo ser e tornar-se social condicionados pela sociabilidade, que por sua vez é condicionada pelo modo de produção em atividade. Assim, de acordo com o autor, “somente através da mediação de uma tal esfera podem ser cientificamente compreendidas as interrelações e interações entre o mundo econômico-social e a vida humana” (LUKÁCS, 1994, p. 9).

É intenção do presente trabalho tentar compreender como tais fundamentos ontológicos da vida cotidiana foram desenvolvidos pelos filósofos marxistas: György Lukács, Agnes Heller, Karel Kosik e Henri Lefebvre, em suas obras principais.

## **1. A categoria da cotidianidade e suas objetivações**

Escreve Lukács sobre as objetivações na vida cotidiana:

A dificuldade principal consiste talvez em que a vida cotidiana não conhece objetivações tão fechadas como a ciência e na arte. Isto não significa que careça

totalmente de objetivações. A vida humana, seu pensamento, seu sentimento, sua prática e sua reflexão, são inimagináveis sem objetivação. Mas, prescinde inclusive de que todas as objetivações autênticas tem um papel importante na vida cotidiana, ocorre ademais que já as formas básicas da vida humana específica, o trabalho e a linguagem, têm essencialmente em muitos aspectos o caráter de objetivações (LUKÁCS, 1966, p.39).

As objetivações realizadas pela ciência e pela arte nascem das necessidades da vida cotidiana e para elas se voltam. “A dialética de uma tal contraditoriedade entre a cotidianidade por uma parte e a ciência ou a arte por outra, é sempre uma dialética histórico-social” (LUKÁCS, 1966, p.77).

Lukács denuncia em sua obra o desprezo da ciência burguesa em compreender o cotidiano, visto como um espaço “do não saber”. A sociedade moderna firmou-se a partir da razão, assim, o saber científico ganhou um estatuto de saber válido, levando a colocar em segundo plano o saber espontâneo do cotidiano.

Como escreve:

Até o presente, a teoria do conhecimento tem se preocupado muito pouco com o pensamento vulgar cotidiano. É essencial da atitude de toda epistemologia burguesa, e antes de tudo da idealista, o remeter, por um lado, todas as questões genéticas do conhecimento à antropologia, etc., e o não estudar, por outro lado, mais que os problemas das formas mais desenvolvidas e puras do conhecimento científico (LUKÁCS, 1966, p.33).

Ao despreocupar-se com o cotidiano, seu saber e suas formas de agir, a epistemologia burguesa registrou uma cisão entre as esferas do saber cotidiano e as esferas do saber científico.

Porém, escreve Lukács:

Tanto mais quanto que o trabalho, como fonte permanente do desenvolvimento da ciência (terreno constantemente enriquecido por ele) alcança provavelmente na vida cotidiana o grau de objetivação supremo da cotidianidade [...] Nisto pode ver-se claramente [...] a intimidade que é a interação entre a ciência e a vida cotidiana: os problemas que se colocam na ciência nascem direta ou mediamente da vida cotidiana, e esta se enriquece constantemente com a aplicação dos resultados e os métodos elaborados pela ciência (LUKÁCS, 1966, p.43-45).

O filósofo húngaro (1979, p.24) é enfático ao afirmar que: “não há homem sem vida cotidiana”. Esta afirmação que nos parece refletir o óbvio, pois o conhecimento científico e as objetivações da arte não são construídos de forma isolada da vida cotidiana.

A relação entre fenômenos sociais e sua essência não pode ser tratada ignorando-se a vida cotidiana, embora, a compreensão teórica dos fenômenos que ocorrem nesta esfera da vida humana não sejam, imediatamente, captados pelo homem do cotidiano.

Pois, como escreve Lukács:

Já na vida cotidiana os fenômenos frequentemente ocultam a essência do seu próprio ser, ao invés de iluminá-la. Em condições históricas favoráveis, a ciência pode realizar uma grande obra de esclarecimento nesse terreno, como acontece no Renascimento e no iluminismo. Podem, todavia, se verificar constelações históricas nas quais o processo atua em sentido inverso: a ciência pode obscurecer, pode deformar indicações ou mesmo apenas pressentimentos justos da vida cotidiana (LUKÁCS, 1979, p.25).

Lukács identifica uma relação eminentemente dialética do cotidiano com a ciência e a arte. Esta dialeticidade é sempre posta em busca de uma constante superação do cotidiano porém, sem nunca desconsiderá-lo (COSTA, 2001).

Assim,

Se queremos estudar o reflexo na vida cotidiana, na ciência, e na arte, interessando-nos por suas diferenças, temos que recordar sempre claramente que as três formas refletem a mesma realidade [...]. O materialismo dialético considera, ao contrário do idealismo, a unidade material do mundo como um fato indiscutível. Todo reflexo é, portanto, dessa realidade única e unitária. (LUKÁCS,1966, p.35-36).

A postura teórica adotada por Lukács (1966) privilegia a busca da compreensão do cotidiano a partir de uma suspensão momentânea da própria cotidianidade. É preciso afastar-se do cotidiano para poder entendê-lo teoricamente, sabendo-se, porém, que este afastamento não o elimina. A unidade material do mundo, a unidade da realidade social é ponto passivo da análise que assim, não tem como premissa uma hierarquização do real.

O comportamento cotidiano do homem, assim, é o começo e o fim de toda ação humana. Lukács retoma a imagem do rio de Heráclito, imagem cara aos dialetas: o cotidiano é visto como um rio em seu permanente fluxo, dentro do qual tudo se movimenta, se transforma, se espalha e retorna ao seu leito: “dele (do cotidiano) se depreendem, em formas superiores de recepção e reprodução da realidade, a ciência e a arte; diferenciam-se, constituem-se de acordo com suas finalidades específicas, alcançam sua forma pura nessa especificidade - que nasce das necessidades da vida social - para logo, em consequência de seus efeitos, de sua influência na vida dos homens, desembocar de novo na corrente da vida cotidiana” (FREDERICO, 2000, p.300).

Por isso, a *Estética* inicia-se com uma reflexão sobre o cotidiano, depois desenvolvida por diversos autores, que a transformaram em tema básico de pesquisas históricas e sociológicas. Esse ponto de partida, determina o curso de toda a reflexão lukacsiana (FREDERICO, 2000).

Lukács privilegia a ciência e a arte como formas puras de reflexo, mas entre elas, num fecundo ponto médio, localiza o reflexo próprio da vida cotidiana (a consciência do homem comum). A vida cotidiana é o ponto de partida e o ponto de chegada: é dela que provém a necessidade de o homem objetivar-se, ir além de seus limites habituais; e é para a vida cotidiana que retornam os produtos de suas objetivações. Com isso, a vida social dos homens é permanentemente enriquecida com as aquisições advindas das conquistas da arte e da ciência (FREDERICO, 2000).

Enquanto a arte e a ciência se desenvolvem intensamente e, por isso, atingem uma visão depurada da realidade, o pensamento cotidiano debate-se com os seus limites. Evidentemente, existe nele já um conhecimento (= reflexo) do mundo exterior. Basta pensar aqui no trabalho e na linguagem, formas básicas de objetivação da vida cotidiana. O trabalho aproxima-se da arte (artesanato), mas seu compromisso com a subsistência tolhe a possibilidade de desenvolvimento. Ele também aproxima-se da ciência, mas sua natureza fluida e mutável impede sua identificação com o reflexo universalizante e abstrato, próprio da atividade científica (FREDERICO, 2000).

O homem é um ser cuja essência é construída na sua ação histórica. Lukács trabalha com o conceito de ser social a partir de Marx, centralizando a categoria trabalho.

Assim, escreve sobre a posição teleológica do trabalho:

As formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a práxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter

nenhuma analogia na natureza. [...] Com o ato da posição teleológica do trabalho, temos em si o ser social (LUKÁCS,1979, p.17).

Na vida prática, o nível imediato da ação humana é parte da práxis ontológica do ser social, que incorpora o seu saber através de diferentes mediações, tais como a arte e a ciência. “A ciência se desenvolve a partir da vida; e, na vida, quer saibamos e queiramos ou não, somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico” (LUKÁCS, 1979, p.24).

O cotidiano da modernidade é marcado pelo utilitarismo pragmático. Na esfera da produção social capitalista o valor de troca das mercadorias sobrepõe-se ao valor de uso, sem eliminá-lo, pois o valor de uso é a base para o valor de troca. Assim, é a reprodução do valor que comanda a produção capitalista e não, a satisfação das necessidades humanas. A inversão que ocorre na esfera da produção social leva a um processo onde as coisas adquirem caráter social e os homens contraem relações materiais entre si. É através da produção social que se reproduzem os homens (COSTA, 2001).

Embora, o momento econômico seja predominante na sociedade capitalista, na vida cotidiana dos indivíduos, devido à multiplicidade de interesses que os movimentam, nem sempre o econômico é percebido como o momento predominante:

O cotidiano é heterogêneo e múltiplo, nele ocorre uma relação de imediaticidade prática que mobiliza no homem todas suas forças, porém, não toda a sua força. É através das objetivações mais homogêneas como a ciência e a arte, que se pode suspender e transcender a heterogeneidade do cotidiano. É nestas objetivações que o homem coloca toda a sua força. No cotidiano, o homem age a partir das necessidades práticas e busca respostas imediatas. Todas as mediações entre a teoria e a prática ficam ocultadas pela imediaticidade do cotidiano (LUKÁCS,1966, p.45).

Lukács também estabelece uma divisão entre o senso comum dos homens mergulhados na cotidianidade e as formas superiores de consciência que vão além desses limites. Mas, como materialista, afirma que as objetivações do ser social que elevam o homem acima da cotidianidade nascem para responder às necessidades vitais postas pela vida e, por isso mesmo, retornam ao cotidiano para enriquecê-lo. A vida cotidiana (retomando a imagem do rio) é a fonte e a desembocadura de todas as atividades espirituais do homem (FREDERICO, 2000).

O reflexo próprio da vida cotidiana pressupõe um materialismo espontâneo: os homens intuitivamente percebem que o mundo exterior existe de modo independente de sua consciência. Mas o conhecimento das coisas fica bloqueado por uma outra característica da cotidianidade: a vinculação imediata entre teoria e prática, que conduz a uma imediatez do comportamento restrito à aparência manipulável das coisas, e desconhecedor da essência constitutiva dos fenômenos (FREDERICO, 2000).

De acordo com Duarte (2013), baseado nos escritos da fase marxista de Agnes Heller (1956-1978), as atividades cotidianas do indivíduo referem-se ao conjunto de atividades que caracterizam a representação de cada indivíduo a partir da reprodução da sociedade. Nessa ideia, insere-se o conceito de objetivações genéricas *em-si*, que se apresenta na linguagem e nos costumes. As atividades não-cotidianas são constituídas pela ciência, pela arte, pela filosofia, pela moral e pela política. Nessa ideia inclui-se o conceito de objetivações genéricas *para-si*, que se refere à formação de uma relação consciente do indivíduo com sua vida cotidiana.

Como escreve Duarte, sobre as objetivações:

As objetivações genéricas *em-si* são produzidas pelos seres humanos sem que necessariamente estes mantenham uma relação consciente com essas objetivações e com o processo de sua produção. Os homens produzem a linguagem, os objetos, os usos e costumes de uma forma “natural”, “espontânea”, isto é através de

processos que não exigem a reflexão sobre a origem e sobre o significado dessas objetivações. Esse significado é dado naturalmente pelo contexto social. O mesmo não pode se dar com as objetivações genéricas *para-si*. Por exemplo, os homens precisam refletir sobre o significado dos conhecimentos científicos para poderem produzir e reproduzir a ciência (DUARTE, 2013, p.54).

De acordo com Duarte (2013), as atividades cotidianas do indivíduo referem-se ao conjunto de atividades que caracterizam a representação de cada indivíduo a partir da reprodução da sociedade, as nossas atividades rotineiras que não são conscientes. Nessa ideia, insere-se o conceito de objetivações genéricas *em-si*, que se apresenta na linguagem e nos costumes.

Para Heller (1989), o cotidiano é esfera da vida humana que se estrutura na genericidade *em-si*, as apropriações e objetivações acontecem de forma espontânea, natural sem reflexões, não existe uma relação consciente nas objetivações, apropriações ou nas relações de mediações entre elas. Portanto a espontaneidade é a característica dominante da vida cotidiana, sendo as objetivações genéricas *em-si* seu ponto de partida e chegada, a sua base estruturante.

A formação dos indivíduos começa sempre nas esferas da vida cotidiana. Esse processo de formação se inicia já no momento de seu nascimento e inserção no universo cultural humano e se estende por toda a vida (HELLER, 1989).

Há uma grande variabilidade no grau real de universalidade das motivações genéricas do comportamento individual, em especial se levarmos em conta o fato de que as objetivações genéricas *para-si* (ciência, arte, filosofia, moral e política) trazem as marcas da contraditoriedade de sua gênese histórica, a qual tem ocorrido até o presente em meio à divisão social do trabalho, à propriedade privada, enfim, em meio à luta de classes (HELLER, 1989).



O indivíduo que vive a sua cotidianidade deve aprender a manipular os objetos, os instrumentos e utensílios de sua cultura. Deve se apropriar, por exemplo, do uso e do significado social do garfo, da faca, de um lápis, de um relógio etc. E como não existe apropriação que não seja mediada, direta ou indiretamente, por um outro indivíduo, esse processo pressupõe, por sua vez, a apropriação de certas relações sociais, bem como a apropriação da linguagem como forma básica de comunicação ou intercâmbio entre os indivíduos de um determinado grupo (HELLER, 1989).

Assim, podemos concluir que a formação dos indivíduos no âmbito da vida cotidiana determina a estruturação daquilo que poderíamos denominar de psiquismo cotidiano.

Para o filósofo Karel Kosik, a vida cotidiana,

A vida cotidiana, não significa a vida privada em oposição à pública. Também não é a chamada vida profana em oposição a um mundo mais nobre oficial; na cotidianidade vivem tanto o escrivão como o imperador. gerações inteiras e milhões de pessoas viveram e vivem na vida cotidiana em uma atmosfera natural, sem, sequer remotamente, vir à mente de saber qual o seu sentido. Que sentido tem, então, perguntar sobre o sentido da vida cotidiana? O fato que levantou esta questão pode significar encontrar uma maneira de capturar a essência da vida cotidiana? Quando a vida se torna problemático cada dia, e que sentido é revelado nesta problematização? A vida cotidiana é, acima de tudo, a organização, dia após dia, da vida individual de homens; a reiteração de suas ações vitais está configurado para repetir todos os dias, na distribuição diária de tempo. A vida cotidiana é a divisão de tempo e o ritmo em que a história individual de cada pessoa se desenrola. A vida cotidiana tem a sua própria experiência, sua própria sabedoria, seu próprio horizonte, as suas previsões, as suas repetições e suas exceções,

seus dias normais e feriados. A vida diária não é para ser entendida, portanto, ao contrário do que é a norma, ao festival, ao excepcional ou histórico; hipóstase da banalidade da vida cotidiana em oposição à história como uma exceção, já é o resultado de alguma mistificação (KOSIK, 1967, p.55).

Segundo Kosik (1967, p.55), o “homem-preocupado” é sujeito engajado na práxis fetichista cotidiana; é sujeito empenhado em adequar seu modo de ser (*ethos*, no sentido de hábito) ao modo de ser exigido pelo mundo prático-utilitário; é existência, ação e pensamento humanos dentro de um mundo já-dado.

A realidade objetiva manifesta-se imediata e primordialmente como atividade porque as diversas atividades ou ocupações são as formas mais imediatas por meio das quais a realidade é percebida e representam o modo fundamental de exteriorização do homem. Não percebe nada mais que indivíduos correndo atrás de seus fins particulares, lutando para pagar suas contas e sustentar suas famílias, engajados na execução dos meios através dos quais poderão satisfazer suas necessidades, na consecução de seus projetos, desejos e fins. Para onde olha o indivíduo só percebe preocupação (KOSIK, 1967).

Como escreve o filósofo:

Para o indivíduo engajado na práxis fetichista, seu engajamento consiste, primeiramente, em participar ativamente de alguma atividade prática, assim como o é para todos os outros indivíduos. O indivíduo engajado não percebe as inúmeras relações de poder que fazem com que uns trabalhem para sobreviver e outros vivam a gozar dos frutos do trabalho alheio; ele não enxerga além do véu da pseudoconcreticidade, isto é, percebe apenas o movimento das formas fenomênicas da realidade, isto é, não compreende

que os diversos tipos de atividades sociais não aparecem do nada (*creatio ex nihilo*), nem que elas são, antes, a manifestação de processos não imediatamente dados. A realidade objetiva, percebida e concebida exclusivamente como lugar da atividade laborativa, induz o indivíduo a pensar que sua inserção na sociedade só pode ocorrer por meio de uma atividade prática qualquer, uma vez que o trabalho se lhe aparece como único meio através do qual poderá ascender socialmente, prosperar financeiramente e alcançar os fins que venha a estabelecer para si ou que receba acriticamente do meio externo como sendo seus (KOSIK, 1967, p.68).

Porque tal sentido só é coerente na medida em que é considerado dentro de uma realidade movida por interesses econômicos, no seio da qual a existência daquele indivíduo está submetida a uma rotina semi-maquinal, na qual seus dias se esvaem como a poeira levada pelo vento numa cotidianidade inautêntica, alienada; cotidianidade alienada onde o trabalho passa a ser não mais que um simples meio pelo qual o indivíduo se insere nas relações e processos sociais (no lugar do trabalho, a preocupação); economia para a qual ele mesmo não passa de mais um homem-objeto entre tantos outros no mundo das coisas-viventes (homem-preocupado) (KOSIK, 1967).

Para Kosik, no mundo da preocupação o indivíduo não se engaja apenas em atividades produtivas, se engajando ainda em uma dada cotidianidade, em uma determinada maneira de viver seus dias e de construir sua rotina. Kosik entende por cotidianidade a “organização, dia a dia, da vida individual dos homens” (KOSIK, 1967, p.69) Ora, por mais que acredite que essa rotina é determinada por si mesmo, o indivíduo é que é determinado, assim como sua rotina, pela exterioridade, pelo modo de ser do mundo – mundo que deve ser entendido como impessoal, sob o aspecto do público.

A cotidianidade assim entendida é expressão da estreiteza das condições materiais de existência e das relações de intercâmbio material, limitação essa que concede uma margem muito pequena para a movimentação dos indivíduos que não dispõem do meio universal para ampliação dessas mesmas condições e relações – o dinheiro; ela é em si mesma uma consequência da divisão do trabalho, do círculo restrito de atividades no qual os indivíduos se movem na sociedade do capital; é movimento de homens num já-dado, na sociedade como lugar das realizações dos desejos individuais já sabidos previamente e que se sabe, também antecipadamente, como realizá-los. Nesse mover-se cotidiano dos homens a própria realidade objetiva, concreta, é apreendida sob o aspecto da familiaridade e da naturalidade, e assim a multiplicidade da realidade como totalidade concreta desvanece (KOSIK, 1967).

Assim,

Na cotidianidade a atividade e o modo de viver se transformam em um instintivo, subconsciente e inconsciente, irrefletido mecanismo de ação e de vida. As coisas, os homens, os movimentos, as ações, os objetos circundantes, o mundo, não são intuídos em sua originalidade e autenticidade, não se examinam nem se manifestam: simplesmente são; e como um inventário, como partes de um mundo conhecido são aceitos. A cotidianidade se manifesta como a noite da desatenção, da mecanicidade e da instintividade, ou então como mundo da familiaridade. [...] Na cotidianidade tudo está ao alcance das mãos e as intenções de cada um são realizáveis. Por esta razão ela é o mundo da intimidade, da familiaridade e das ações banais (KOSIK, 1967, pp.69-70).

O sistema capitalista de produção, sendo um modo específico de intervenção humana no mundo, isto é, uma forma histórica do modo de

produção, engendra não somente determinada configuração e disposição da realidade humano-social, como também tipos específicos de homens e de problemas. A totalidade desses problemas, bem como suas inúmeras consequências e manifestações fenomênicas, constituem o que Kosik chamou de mundo da *pseudoconcreticidade*, o qual foi descrito como sendo o complexo dos fenômenos que povoam o ambiente cotidiano e a atmosfera comum da vida humana, que, com a sua regularidade, imediatismo e evidência, penetram na consciência dos indivíduos agentes, assumindo um aspecto independente e natural (KOSIK, 1967).

O conceito de pseudoconcreticidade está configurado como o grande articulador dos problemas analisados na obra *Dialética do concreto*, designando o conjunto de fenômenos que, evocando para si mesmos, para o átimo de suas manifestações a aparência de “regularidade”, “imediatismo” e “evidência”, isto é, por parecerem coisas familiares, já conhecidas, e como que por se assemelharem ao modo próprio de ser do mundo e da vida cotidiana, encobrem o caráter de coisa construída da realidade social, fazendo-a passar por algo natural, universal, pré-existente ao homem, isto é, por aquilo que ela não é. Segundo Kosik, “a pseudoconcreticidade é justamente a existência autônoma dos produtos do homem e a redução do homem ao nível da práxis utilitária” (KOSIK, 1967, p.59)

Nesse sentido, sob a pseudoconcreticidade, o entendimento não vai além de uma falsa ou invertida compreensão acerca da realidade e dos seus fenômenos e processos, nas diversas áreas da existência humana, e, por conseguinte, não vai além da equivocada consideração acerca do lugar do homem no mundo (KOSIK, 1967).

Já o filósofo Henri Lefebvre, dedicou ao menos quatro de suas obras publicadas à temática da vida cotidiana, tomando como referencial a teoria marxista. Dentre essas quatro obras, *A vida cotidiana no mundo moderno*, é uma análise condensada e potencialmente crítica acerca da temática (LEFEBVRE, 1991).

Lefebvre passa a expressar a sua crítica à vida cotidiana através da filosofia abstrata e das “ciências parcelares”, tomando o cotidiano como espaço de trivialidades e banalidades, bem como o espaço em que a classe operária desenvolve sua atividade criadora e a classe burguesa desfruta disso mediante a disseminação da sua ideologia de classe (LEFEBVRE, 1991).

Porém, como adverte Rocha (2012), apesar de encontrar-se no campo do marxismo, Lefebvre apresenta no seu ponto de vista alguns problemas em relação a uma apreensão propriamente marxiana na problemática do cotidiano. Seu ponto de partida são categorias como linguagem e símbolos, onde o tratamento dessas categorias é descolado da totalidade social, que, como se sabe, é decisivo do ponto de vista do método marxiano; elas aparecem desconectadas das relações que as articulam. Neste sentido, não as apresenta como objetividades efetivamente existentes, afastando-se da tendência marxiana no trato das categorias da sociabilidade humana.

O autor atribui à vida cotidiana a trivialidade, a banalidade e a repetição, ou seja, ela é constituída de momentos triviais que se renovam a partir de ciclos. Mas o fato central, é o tratamento da vida cotidiana a partir da subjetividade filosófica, tendo em vista a presença do idealismo e não do materialismo histórico-dialético, e o desprezo da objetividade enquanto categoria determinante para a análise do real, de modo que o cotidiano assim retratado parece não sofrer inflexões do real. Isso, decerto, destoa da tradição marxiana que Lefebvre diz seguir e aproxima-o muito mais da epistemologia, visto que faz um corte epistemológico com a filosofia, diferenciando-se do materialismo histórico e aproximando-se de uma análise idealista (ROCHA, 2012).

Assim, o cotidiano é, para Lefebvre, o lugar em que produção e consumo se equilibram de modo a manter as relações sociais funcionando a partir de uma determinada cultura. Ele afirma que o cotidiano é também espaço de desequilíbrio social, o qual desencadeia numa crise e, conseqüentemente, numa revolução, cabendo a esta última a construção de uma nova sociedade (LEFEBVRE, 1991).

## 2. Determinações e características da vida cotidiana

De acordo com Netto (2014, p.68):

Lukács identifica três determinações fundamentais presentes no pensamento cotidiano, *a heterogeneidade, a imediatividade, e a superficialidade extensiva.*

a) *A heterogeneidade:* a vida cotidiana configura o mundo da heterogeneidade. Interseção das atividades que compõem o conjunto das objetivações do ser social, o caráter heteróclito da vida cotidiana constitui um universo em que, simultaneamente, se movimentam fenômenos e processos de natureza compósita (linguagem, trabalho, interação, jogo, vida política e vida privada etc.);

b) *A imediatividade:* como os homens estão agindo na vida cotidiana, e esta ação significa *responder ativamente*, o padrão de comportamento próprio da cotidianidade é a relação direta entre o pensamento e a ação; a conduta específica da cotidianidade é a conduta *imediativa*, sem a qual os automatismos e espontaneísmo necessários à reprodução do indivíduo enquanto tal seriam inviáveis;

c) *A superficialidade extensiva:* a vida cotidiana mobiliza em cada homem todas as atenções e todas as forças, mas não toda a atenção e toda a força; a sua heterogeneidade e imediatividade implicam que o indivíduo responda levando em conta o *somatório* dos fenômenos que comparecem em cada situação precisa, sem considerar as *relações* que os vinculam.

Além disso, “O homem da vida cotidiana reage sempre com os objetos em sua volta de um modo espontaneamente materialista, independente de como se interpretem logo essas relações do sujeito e da sua prática” (LUKÁCS, 1966, p.46).

A vida observada pelo prisma da cotidianidade aparece como um complexo carente de sentido, e, muitas vezes, apenas compreendida sob a perspectiva dum transcendentalismo místico. Ao homem comum, as ações humanas aparecem desprovidas do seu caráter histórico. As instituições, que funcionam na vida cotidiana, aparecem marcadas por uma exterioridade, anterioridade e superioridade frente ao indivíduo (COSTA, 2001).

Os homens que se movem presos ao cotidiano, a sua rotina e ordem “natural”, atuam através de uma certeza empírica e, nem sempre, percebem a problematidade de suas próprias vidas. O cotidiano é o reino da representação e da apresentação. Como momento vivido e nem sempre refletido, o cotidiano abre um campo de mistificações, ao mesmo tempo em que denuncia a mais concreta realidade. “É no cotidiano que conhecemos as reais possibilidades e limites de nossas ações, desejos e necessidades, bem como, a capacidade de realização de nossos projetos” (COSTA, 2001, p.51).

Rossler (2004) e Carvalho (2014), baseados em Heller, estabelecem as seguintes características marcantes da vida cotidiana:

*A espontaneidade* – ou o pensar e agir sem uma reflexão consciente e crítica – seria a característica dominante da vida cotidiana e constitui-se em uma tendência de toda e qualquer atividade cotidiana.

É necessário que atividades, pensamentos e ações dos indivíduos sejam espontâneos nessa esfera de sua vida, pois senão se tornaria inviável a produção e reprodução da sua existência social. Imaginem se os seres humanos se dispusessem a refletir sobre a forma e o conteúdo de todas as suas atividades, de todas as suas ações. Não conseguiriam realizar nem uma pequena parcela de suas atividades cotidianas e, assim, garantir sua reprodução como indivíduos. Se uma pessoa que vai atravessar uma rua se dispusesse a refletir e a considerar todas as variáveis físicas e matemáticas em jogo nesse seu comportamento, levaria um bom tempo fazendo cálculos sem sair do lugar.

Assim, na vida cotidiana, as interações sociais, o trabalho, o lazer, a formação dos hábitos e costumes, o uso da linguagem, a assimilação de certas



ideias e de certas normas consuetudinárias de comportamento dão-se de forma essencialmente espontânea, não refletida, sem que se mantenha uma relação consciente para com todos esses elementos da vida humana.

Na vida cotidiana o indivíduo age, além de espontaneamente, a partir da probabilidade, isto é, da possibilidade. No cotidiano, entre a ação das pessoas e as suas consequências, estabelece-se sempre uma relação objetiva de probabilidade.

Não seria viável para os indivíduos pretender, perante a heterogeneidade das atividades cotidianas, estabelecer com certeza científica as consequências de todas as suas ações. Além de inviabilizar a vida isso seria desnecessário. É possível para os indivíduos alcançar muito bem seus objetivos simplesmente a partir de ações determinadas por avaliações probabilísticas.

A realização das atividades sobre a base da espontaneidade e da probabilidade aponta para o *economicismo* da vida cotidiana, isto é, a determinação dos pensamentos e das ações dos indivíduos a partir da “lei do menor esforço”: menor dispêndio de energia, de tempo e de pensamento.

Na vida cotidiana, os pensamentos e as ações visam sempre a sua efetivação de forma rápida, segura, num menor tempo e com o menor esforço possível, tanto físico quanto intelectual. É necessário que assim seja para que se viabilize o conjunto heterogêneo de atividades que compõem essa esfera da vida. Certos pensamentos, sentimentos e ações existem, manifestam-se e “funcionam” somente enquanto desempenham certa função na continuidade da vida cotidiana. Assim, não se manifestam com profundidade, amplitude e intensidade especiais, mas sempre de forma econômica.

Outra característica da estrutura da vida cotidiana é o *pragmatismo*, isto é, a unidade imediata entre pensamento e ação. Trata-se do pensamento voltado para a realização de atividades cotidianas sem, no entanto, elevar-se ao nível da teoria.

Entre o que se faz e se pensa na cotidianidade, não haveria uma mediação teórica, reflexiva, crítica e aprofundada, mas sim uma determinação utilitária direta. Na vida cotidiana, os pensamentos e as ações são muito mais

determinados por sua funcionalidade (viabilidade) imediata do que por razões de ordem teórica ou filosófica.

O sentimento da *confiança* adquire um papel fundamental na vida cotidiana. Pelo fato de o pensamento cotidiano ser essencialmente espontâneo, probabilístico, “econômico”, pragmático, ele vem acompanhado de um certo sentimento de confiança que lhe serve de suporte. Essa confiança é fortalecida por processos de controle social, mas mesmo esses processos não fornecem cem por cento de segurança.

Outra característica marcante do pensamento cotidiano seria a *ultragereneralização*. Podemos perceber que, na vida cotidiana, os indivíduos agem ou por meio de generalizações tradicionalmente aceitas e difundidas na sociedade ou segundo generalizações que eles mesmos estabelecem a partir de suas próprias experiências particulares.

Normalmente as pessoas não se orientam a partir de uma consideração mais precisa dos casos singulares que compõem a sua vida. Agem, isso sim, a partir de generalizações. Heller denomina este fenômeno de manejo grosseiro do singular. No cotidiano, não há como os indivíduos examinarem detalhadamente e com precisão as situações singulares, isto é, os problemas particulares com os quais se deparam. De fato, tendem sempre a situá-los sob alguma ótica mais geral, ou seja, tendem com frequência a generalizar o seu pensamento, considerando as situações particulares de sua existência a partir de certas experiências anteriores ou simplesmente de generalizações já existentes no seu meio social imediato. Em outras palavras, as pessoas recorrem à ajuda de vários tipos de ultragereneralização, isto é, de pensamentos ultragereneralizadores.

Cabe destacar que, segundo Heller, o *preconceito* é uma categoria fundamental do pensamento e do comportamento cotidiano quando estes se alienam.

Outro exemplo de ultragereneralização seria a *analogia*. É por meio da analogia que se dá no cotidiano o conhecimento e o reconhecimento dos indivíduos no interior do universo das interações sociais de caráter interpessoal.

A partir dessa forma do pensar cotidiano, as pessoas são classificadas em algum tipo já conhecido no decorrer das experiências anteriores dos indivíduos. Essa classificação “tipológica” ou por tipos permite aos indivíduos se orientarem no mundo das relações interpessoais que compõem a cotidianidade.

Este é o caso também do uso dos *precedentes*. Cabe ressaltar que os precedentes são mais importantes para o conhecimento das situações cotidianas que o das pessoas. Os indivíduos comportam-se de determinadas formas ou adotam algumas atitudes em certas situações porque já tinham como referenciais alguns exemplos prévios extraídos de situações similares vividas anteriormente.

Segundo a autora, ainda, não há vida cotidiana sem *imitação*. Tanto na assimilação dos instrumentos e utensílios, dos hábitos, dos costumes e dos usos de uma sociedade como no trabalho e na comunicação entre os seus membros, a imitação desempenha um papel bastante importante. Na vida cotidiana os indivíduos utilizam a imitação como um modo de aprender a agir segundo formas socialmente adequadas. Não é nenhuma novidade o fato de que a imitação consiste num elemento essencial dos processos de aprendizagem.

Um último elemento do agir e pensar cotidianos seria a *entonação*, ou seja, uma espécie de tom afetivo que existe à volta de cada pessoa. Esse elemento desempenharia um papel importante principalmente no que diz respeito à avaliação dos outros e à comunicação. Heller afirma ser esta categoria da cotidianidade uma ultrageneralização emocional. Quando essa entonação se aliena, poderíamos dizer, conforme a própria autora refere, que estamos diante de uma forma de “preconceito emocional”.

Como podemos observar, estas categorias do pensar, do sentir e do agir cotidiano formam um conjunto articulado de processos psicológicos (afetivos, cognitivos e comportamentais) fundamentais para a existência e para a reprodução do indivíduo em sua vida cotidiana. Configuram, portanto, uma determinada estrutura psíquica inerente à vida de todo e

qualquer indivíduo, uma vez que, como já dissemos, a cotidianidade é elemento constituinte da existência de todo e qualquer indivíduo em qualquer sociedade.

### **3. A suspensão provisória da cotidianidade**

Lukács (1966), separa duas formas distintas de comportamento. A arte, ao contrário da vida cotidiana, oferece-nos um mundo homogêneo, depurado das “impurezas” e acidentes da heterogeneidade próprias do cotidiano. Na fruição estética, o indivíduo depara-se com a figuração homogeneizadora, mobilizando toda a sua atenção para adentrar-se nesse mundo miniatural, despojado dos acidentes e variáveis que geram as descontinuidades do cotidiano. Essa concentração da atenção, essa mobilização das forças espirituais, produz uma elevação do cotidiano. Nesse momento, segundo Lukács, o indivíduo supera a sua singularidade e é posto em contato com o gênero humano. O exemplo mais claro é o fenômeno da catarse, que permite restabelecer o nexos do indivíduo com o gênero. Esse nexos fica esmaecido na cotidianidade onde os homens encontram-se fragmentados e entregues à resolução dos problemas pessoais de sua vida privada .

A elevação não é uma fuga, um devaneio inconsequente. Após a fruição estética, o homem mobilizado pela arte volta a defrontar-se com a fragmentação do cotidiano. Mas agora, acredita Lukács, esse homem enriquecido pela experiência que o colocou em contato com o gênero, passará a ver o mundo com outros olhos.

A arte, portanto, educa o homem fazendo-o transcender à fragmentação produzida pelo fetichismo da sociedade mercantil. Nascida para refletir sobre a vida cotidiana dos homens, a arte produz uma “elevação” que a separa inicialmente do cotidiano para, no final, fazer a operação de retorno. Esse processo circular produz um contínuo enriquecimento espiritual da humanidade (FREDERICO, 2000).

A transcendência do cotidiano, também, é uma das tarefas que se coloca aos homens, como necessidade prática de nele atuar e de elevá-lo a um nível mais informado. A superação da superficialidade empírica do cotidiano é uma tarefa que os homens realizam ao adotarem uma postura reflexiva frente à vida cotidiana. “É pelo distanciamento reflexivo frente ao cotidiano, que o homem o compreende e analisa. Assim, a ciência é a esfera privilegiada para a suspensão temporária do cotidiano, à medida que permite indagar sobre a causalidade dos fenômenos” (LUKÁCS, 1966, p.49).

Pois,

Ao indagar sobre a causalidade dos fenômenos não negamos a esfera cotidiana, apenas nos afastamos dela, na atividade reflexiva, para poder entendê-la melhor. Porém, essa evolução não é possível senão porque o pensamento humano supera a imediatividade da cotidianidade no sentido dito, ou seja, porque se supera a conexão imediata entre o reflexo da realidade, sua interpretação mental e a prática, com o que, conscientemente coloca-se uma série crescente de mediações entre o pensamento - que assim chega a ser propriamente teórico - e a prática. Somente graças a este ato de superação pode abrir-se um caminho desde o materialismo espontâneo da vida cotidiana para o materialismo filosófico (LUKÁCS, 1966, p.50).

Segundo Heller (1989), quando se rompe com a cotidianidade, quando um projeto, uma obra ou um ideal mobiliza as nossas forças e então suprime a heterogeneidade; ocorre nesse momento uma objetivação. A homogeneização é a mediação necessária para a suspensão da cotidianidade. Este processo de homogeneização só ocorre quando o indivíduo concentra toda a sua energia e a utiliza numa atividade que escolhe consciente e autonomamente, como a intensidade de uma grande paixão, um grande amor, o

trabalho livre e prazeroso, uma intensa motivação do homem pelo humano genérico resultam na suspensão do cotidiano.

De acordo com a autora, esta suspensão da vida cotidiana não é uma fuga, é um circuito, porque se sai dela e se retorna a ela de forma modificada. À medida que estas suspensões se tornam frequentes, a reapropriação do ser genérico é mais profunda e a percepção do cotidiano torna-se mais enriquecida. Embora temporária, a apreensão da plenitude obtida permite um ganho na consciência e possibilidade de transformação do cotidiano singular e coletivo (HELLER, 1989).

Netto (2012), fundamentado em Lukács, escreve que na cotidianidade, o indivíduo mobiliza todas as suas forças e todas as suas atenções; a heterogeneidade própria à vida cotidiana tensiona o indivíduo de forma abrangente, faz com que ele atue inclusivamente como uma unidade. Então ele opera como um todo: atua, nas suas objetivações cotidianas, como um homem *inteiro* – mas sempre no âmbito da singularidade.

Escreve o autor:

Ora, o acesso à consciência humano-genérica não se realiza neste comportamento: só se dá quando o indivíduo pode superar a singularidade, quando ascende ao comportamento no qual joga não *todas as suas forças*, mas *toda sua força* numa objetivação duradoura (menos instrumental, menos imediata), trata-se, então, de uma mobilização anímica que *suspende* a heterogeneidade da vida cotidiana – que homogeneíza todas as faculdades do indivíduo e as direciona num projeto em que ele transcende a sua singularidade numa objetivação na qual se reconhece como portador da consciência humano-genérica. Nesta suspensão (da heterogeneidade) da cotidianidade, o indivíduo se instaura como *particularidade*, espaço de mediação entre o singular e o universal, e comporta-se como *inteiramente homem* (NETTO, 2012, p.70).

As suspensões que engendram estas objetivações, contudo, não coram com a cotidianidade, são justamente, “suspensões da cotidianidade”. Elas – que permitem aos indivíduos, via homogeneização, assumirem-se como seres humano-genéricos – não podem ser contínuas: estabelecem um circuito de retorno à cotidianidade; ao efetuar este retorno, o indivíduo enquanto tal comporta-se cotidianamente com mais eficácia e, ao mesmo tempo, percebe a cotidianidade diferencialmente: pode concebê-la como espaço compulsório de humanização (de enriquecimento e ampliação do ser social). Está contida aqui, nitidamente, uma dialética de tensões: o retorno à cotidianidade após uma suspensão (seja criativa, seja fruidora) supõe a alternativa de um indivíduo mais refinado, *educado* (justamente porque se alçou à consciência humano-genérica); a vida cotidiana permanece ineliminável e inultrapassável, mas o sujeito que a ela regressa está modificado. “A dialética cotidianidade/suspensão é a dialética da processualidade da constituição e do desenvolvimento do ser social” (NETTO, 2012, p.71).

#### **4. Alienação na cotidianidade**

A fragmentação do homem, nas diversas esferas da vida social, tem relação com o processo de alienação. A alienação do homem na esfera da produção capitalista, o não pertencer a si, enquanto produtor, é um fenômeno presente na sociedade moderna, obscurecido pela imediaticidade do pensar e agir práticos do cotidiano (LUKÁCS, 1967).

A comunicação de massa favorece o processo de alienação na medida em que amplia a heteronomia na vida cotidiana, embora esse processo não seja imediatamente percebido pelos homens (LUKÁCS, 1967).

Na sociedade capitalista, devido ao processo de alienação, fica obscurecida a essência dos processos sociais. Lukács denominou de reificação o processo social onde os homens estabelecem relações sociais através das coisas, ocultando o caráter genuinamente humano da produção social.



Para Marx, o fetichismo da mercadoria decorre do caráter social do trabalho na sociedade capitalista. “Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 1984, p.81).

Podemos considerar um processo de alienação quando as relações sociais impedem o indivíduo de relacionar-se conscientemente com essas objetivações e estruturas, isto é, podemos falar em alienação quando as relações sociais não permitem que o indivíduo aproprie das objetivações genéricas *para-si*, não permitem, portanto, que essas objetivações sejam utilizadas pelo indivíduo como mediações fundamentais no processo de direção consciente de sua própria vida. É o aspecto que Marx denomina como alienação do homem em relação à natureza e a seu ser genérico (HELLER, 1989)

Outro fator constitutivo da vida cotidiana seria a dos papéis sociais, produzidos pela dialética entre o interno e o externo da personalidade de cada pessoa humana. Essa dialética, segundo Duarte (2013) baseado em Heller, manifesta-se primeiramente, na questão das atitudes públicas e privadas do indivíduo. O problema é que na sociedade capitalista, forma-se um conflito quase insuperável entre o que o indivíduo é em público e o que ele é na vida privada. No limite pode ocorrer que sua personalidade esteja dividida em papéis usados nas situações públicas e papéis usados nas situações privadas. Quando isso acontece, a personalidade pode atrofiar-se de tal forma que o próprio indivíduo já não consiga saber mais quem é.

Heller (1989) estabelece uma tipologia de quatro formas principais de relacionamento do indivíduo com os papéis alienados: o primeiro e mais alienado é o de *identificação*, que resulta num quase total esvaziamento da sua personalidade; o segundo é o “*distanciamento aceitando as regras do jogo*”, onde o indivíduo não se deixa dominar cegamente pelos papéis, mas dele se utiliza para tirar proveito nas relações sociais alienadas; o terceiro é de “*distanciamento recusando intimamente as regras do jogo dominante*” que não se sente à vontade com essa situação e não tenta tirar proveito da



mesma; o quarto tipo de relacionamento é de *recusa integral* dos mesmos e requer a crítica das origens sociais dos papéis alienados, sendo uma atitude pré-revolucionária.

Assim, o indivíduo em si alienado não conduz a vida cotidiana, mas é por ela conduzido. Assume como “natural” a hierarquia espontânea das atividades cotidianas que ele encontra pronta em seu meio social imediato (DUARTE, 2013).

De acordo com Heller (1989), o fenômeno de expansão da vida cotidiana e a cristalização das suas formas de pensamento, sentimento e ação são, essencialmente, determinados por uma totalidade social alienada. Assim, à alienação da estrutura material da sociedade corresponde um processo de empobrecimento da estrutura do psiquismo humano, na medida em que as condições materiais de vida típicas de uma sociedade marcada por relações sociais de dominação, e, portanto, de alienação, impossibilitam a relação dos indivíduos para com as esferas não-cotidianas da existência humana, bem como a apropriação das formas de pensamento, sentimento e ação a elas inerentes.

Uma estrutura social alienada produz uma vida cotidiana alienada a qual, por sua vez, determina o esvaziamento da individualidade humana, impedindo o pleno desenvolvimento dos indivíduos, desenvolvimento esse que requer a existência de condições objetivas e subjetivas favoráveis à apropriação das esferas materiais e simbólicas mais desenvolvidas do gênero humano, com a conseqüente objetivação individual no interior dessas esferas. Portanto, o cerceamento do indivíduo pela vida cotidiana consiste num processo tanto objetivo quanto subjetivo, ou seja, um processo tanto social quanto psicológico (ROSSLER, 2004).

O indivíduo alienado é aquele que se alienou das esferas não-cotidianas da existência humana, estando circunscrito aos âmbitos cotidianos de sua existência particular, isto é, alienado da universalidade do gênero humano. Trata-se daquele indivíduo cujo desenvolvimento, cuja dinâmica entre os processos de apropriação e de objetivação estão restritos à esfera das

objetivações materiais e simbólicas que constituem a genericidade *em-si*, restritos à esfera das motivações particulares e às formas do pensar, sentir e agir da vida cotidiana (ROSSLER, 2004).

Temos aqui um círculo vicioso duplamente alienante, pois o cerceamento do indivíduo pelo seu cotidiano inviabiliza a apropriação das objetivações genéricas *para-si*, bem como impede o indivíduo de se objetivar na esferas de objetivação genérica *para-si*, o que vem a reforçar ainda mais a alienação da própria esfera da vida cotidiana. Por sua vez, estando as esferas não-cotidianas da vida humana invadidas, em muitos casos, pela própria lógica da cotidianidade alienada, o acesso do indivíduo a essas esferas não pode ser considerado uma garantia de desenvolvimento do psiquismo individual. Entretanto, a luta coletiva pela generalização social do acesso a tais esferas (da qual constitui uma parte decisiva a luta pela universalização da escola pública e gratuita em todos os níveis de escolaridade) pode ter um efeito positivo sobre estas, na medida em que produza o questionamento sobre o tipo de lógica social que esteja direcionando o fazer, o pensar e o sentir nos âmbitos da ciência, da arte, da filosofia, da moral e da política. Essa mesma luta pode ter também um efeito positivo sobre a própria esfera da vida cotidiana, na medida em que produza o questionamento daquilo que Heller chamou de a hierarquia espontânea das esferas da cotidianidade (ROSSLER, 2004).

O indivíduo alienado, conforme Heller (1989), é o indivíduo que, por conta da alienação das relações sociais, isto é, por conta das relações de dominação que predominam em nossa sociedade e engendram as condições sociais e materiais de sua vida, não pode desenvolver-se plenamente a partir da apropriação de uma determinada esfera do gênero humano, qual seja, a genericidade *para-si*, transformando-a em órgãos de sua individualidade, ou seja, parte constitutiva do seu ser, de seu ser humano. Assim, os indivíduos vivenciam hoje um distanciamento crescente entre sua particularidade existencial e a relativa universalidade alcançada pelo gênero humano, entre o desenvolvimento da humanidade e o seu desenvolvimento

como indivíduo particular, ou seja, seu desenvolvimento cultural, social e psicológico — intelectual, afetivo e moral. Os indivíduos experimentam, portanto, uma contradição cada vez mais intensa entre o enriquecimento crescente e sem precedentes do gênero humano, pela criação e produção de bens materiais e simbólicos cada vez mais complexos, e o empobrecimento e esvaziamento da sua individualidade humana.

Muito mais que contribuir para analisar as relações e interrelações sociais dos sujeitos sociais e individuais na e para a vida cotidiana, o pensamento helleriano busca desvelar uma condição ontológica específica do ser social – a sua condição de individualidade – não em relação a sua condição individualista egocentrista no sentido liberal, mas sim em sua condição ontológica de individualidade/singularidade, ou seja, do ser-em-si-mesmo e do ser-para-si-mesmo e, como tal, passa da condição de particular e genérico para a de singular e/ou de indivíduo social, ou seja, para sua condição de singularidade. Nessa “antropologia” ontológica do indivíduo social, podemos detectar que homens e mulheres, pessoas comuns, podem ou não assumirem uma atitude consciente ética e politicamente na e para vida social (VERONEZE, 2013).

No universo formativo do ser social, é possível despertar à consciência em-si-mesma, com possibilidades para uma consciência para-si-mesma, ou seja, propícia a uma vida social não alienada e não alienante – uma vida reflexiva (VERONEZE, 2013).

Percebemos que não é possível, na realidade social do mundo capitalista, vivermos fora da cotidianidade alienada e alienante, porém, é possível não nos tornarmos alienados e alienantes diante dos fatos mais corriqueiros, imediatos e mecanizados da cotidianidade. A tomada de consciência permite ao indivíduo social suspender-se ou elevar-se da condição de alienação a que, muitas vezes, está condicionado. Em outras palavras, permite que as ações na e para a vida cotidiana apresentem-se impregnadas de valores ético-morais e ético-políticos de liberdade e de responsabilidade, portanto, de valores universais (VERONEZE, 2013).

Em síntese, sob a ótica helleriana, existem duas condições do ser humano, que mantêm uma relação dialética entre si: o ser humano particular e o ser humano genérico (indivíduo). O ser humano particular está ligado à vida cotidiana, dos usos, dos utensílios, da linguagem, dos costumes, da sobrevivência, que são objetivações *em si* da esfera da cotidianidade; o ser humano genérico ou indivíduo, ainda que vivencie a cotidianidade, incorpora as objetivações da humanidade como um todo e não se subordina às objetivações *em si* da vida cotidiana, mas se remete às objetivações *para si* da genericidade humana, como a ciência, a arte, a filosofia, a política, a ética. Para a grande maioria dos seres humanos, na sociedade de classes, a permanência na vida cotidiana alienada, abrange toda a vida.

### **Considerações finais**

Dessa forma a categoria vida cotidiana é tratada exaustivamente pelos filósofos marxistas, notadamente por Lukács, nas suas obras principais a partir da *Estética* e continuada em *Ontologia do ser social*; Heller, durante a sua fase marxista (1956-1978), principalmente em *Sociologia da vida cotidiana e Cotidiano e história*, nos quais analisa as características e a alienação na vida cotidiana; Kosik em seu clássico *Dialética do concreto*, no qual conceitua a categoria da *pseudoconcreticidade*; e finalmente por Lefebvre, em sua obra *A vida cotidiana no mundo moderno*, onde aborda também a alienação na vida cotidiana, embora se afaste das categorias ontológico-marxianas em sua análise.

Do ponto de vista do conhecimento científico, é preciso compreender que, o crescente domínio da ciência sobre territórios cada vez mais amplos da vida, não elimina de modo algum, o pensamento cotidiano, que não é substituído pelo pensamento científico, mas ao contrário, este se reproduz inclusive em campos nos quais não existia antes do êxito científico, uma relação tão imediata com os objetos da vida cotidiana. Pois, como adverte

Lukács: “Seria inteiramente equivocado supor que a ciência sempre possa corrigir em termos ontológico-críticos corretos o pensamento da vida cotidiana, a filosofia das ciências, ou, de modo inverso, que o pensamento da vida cotidiana possa desempenhar, nos confrontos com a ciência e com a filosofia, o papel da cozinheira de Molière” (LUKÁCS, 2013, p.98). Aqui o filósofo se refere ao papel da criada Nieta, na comédia teatral *O doente imaginário* de Molière, uma personagem que sabia “tudo” e tinha o controle de tudo que ocorria na casa.

Como escreve Rocha (2012), a correta compreensão da vida cotidiana possibilita uma visão ampliada das determinações concretas que se colocam aos homens no seu processo de individuação e sociabilidade, e principalmente na reprodução capitalista da sociedade. Assim, possibilita o entendimento mais aprofundado do processo essencial de transformação social, na luta por uma autêntica genericidade humana.

Portanto, só através de uma análise ontológico-materialista podemos nos aproximar de uma crítica à ontologia da vida cotidiana, ao ponto de compreender o que é essencialmente essa categoria, suas determinações fundamentais e, principalmente, a possibilidade de transformar o seu modo de ser orientado pelo capitalismo e efetivar a genericidade *para-si*, através da emancipação humana.

*Recebido em: 15 de mar. 2017*

*Aceito em: 29 de mai. 2017.*

## Referências

CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. O que é a vida cotidiana. In: NETTO, José Paulo; CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. **Cotidiano, conhecimento e crítica**. 10ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2014, pp.23-29.

COSTA, Lúcia Cortes da. A estrutura da vida cotidiana: uma abordagem através do pensamento lukacsiano. **Emancipação**, v.1, n.1, pp.33-57, 2001.

DUARTE, Newton. **A individualidade para si: contribuição a uma teoria histórico-crítica da formação do indivíduo**. 3ª ed. rev. Campinas, SP: Autores Associados, 2013.

FREDERICO, Celso. Cotidiano e arte em Lukács. **Estud. av.**, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 299-308, 2000

HELLER, Agnes. **Cotidiano e história**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1989.

KOSIK, Karel **Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo**. Ed. Grijalbo, México, 1967.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.

LUKÁCS, Georg. La peculiaridade de lo estetico. In: LUKÁCS, G. **Estetica I**. Ediciones Grijalbo, Barcelona – México, DF, 1966. pp. 33-81.

LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, György. Prefácio. In: HELLER, Ágnes. **Sociologia de la vida cotidiana**. Ediciones Península/Edicions 62, Barcelona, 1987, pp.9-14.

LUKÁCS, Georg. Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister. In: **GOETHE. Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister** (Apêndice). São Paulo: Ensaio, 1994.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social 2**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. V. 1, Tomo 2. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Economistas, 1984.

NETTO, José Paulo. Para uma crítica da vida cotidiana. In: NETTO, José Paulo; CARVALHO, Maria do Carmo Brant. **Cotidiano, conhecimento e crítica**. 10ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2012, pp.65-91.

ROCHA, Islânia Lima da. **Reflexões sobre diferentes concepções de vida cotidiana no interior do marxismo**. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Maceió, 2012.

ROSSLER, João Henrique. O desenvolvimento do psiquismo na vida cotidiana: aproximações entre a psicologia de Alexis N. Leontiev e a teoria da vida cotidiana de Agnes Heller. **Cad. Cedes**, Campinas, vol. 24, n. 62, pp. 100-116, 2004.

VERONEZE, Renato Tadeu. Agnes Heller: cotidiano e individualidade – uma experiência em sala de aula. **Textos & Contextos**, Porto Alegre, v.12, n.1, p.162-172, 2013. ●

## ORIENTAÇÕES PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRPE

A **Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE** é uma publicação semestral do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE, Campus Dois Irmãos. Define-se como um periódico científico que se dedica à publicação de artigos, resultantes de atividades de pesquisa, resenhas, traduções e entrevistas. Propõe-se a divulgar a produção acadêmica nas Ciências Sociais e áreas afins.

São aceitos para a publicação na Revista **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE** artigos científicos inéditos, caracterizados como de interesse à difusão de ideias e ao desenvolvimento das áreas de Ciências Sociais e áreas afins.

O material para publicação deverá ser encaminhado de acordo com o disposto nas normas para publicação da revista. Os autores, ao submeterem artigos para publicação na Revista **Cadernos Ciências Sociais da UFRPE**, serão legalmente responsáveis pela garantia de que o trabalho não constitui infração de direitos autorais, isentando o Departamento de Ciências Sociais da UFRPE, e o Comitê Editorial da Revista, de qualquer responsabilidade.

Os trabalhos serão examinados pelo sistema *Double Blind Review*, no qual os autores não são identificados pelos pareceristas em nenhuma fase do processo da avaliação e vice-versa.



Os artigos científicos submetidos à análise para publicação na Revista **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE** devem ser originais, não tendo sido publicados em outros meios de comunicação ou estarem sendo avaliados para publicação em outro periódico. Devem apresentar contribuição para o debate nas Ciências Sociais e áreas afins.

Os artigos poderão ser escritos por até 3 autores e conter no mínimo 15 páginas e no máximo 20 páginas, sem as referências.

Somente serão aceitas submissões de trabalhos em que o primeiro autor possua titulação mínima de mestre.

Para garantir o anonimato no processo de avaliação, o(s) autor(es) deve(m) anexar o arquivo com o artigo sem qualquer identificação no texto. Um arquivo complementar deverá ser anexado com a identificação do(s) autor(es) devendo-se incluir nome **completo, vínculo institucional, vínculo com programas de pós-graduação e grupos de pesquisa, endereço postal e eletrônico**. Neste arquivo pode-se incluir também notas de agradecimento a pessoas ou instituições financiadoras e/ou outras desejadas pelo(s) autor(es).

Os artigos serão avaliados pelo sistema *Peer Review* – Revisão por pares.

Ao enviar o material para publicação, o(s) autor(es) estará(ão) automaticamente abrindo mão de seus direitos autorais, em conformidade com o Regulamento da Revista. Os autores que tiverem seus artigos publicados receberão 2 (dois) exemplares do número da Revista.

O envio do artigo a Revista **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE** implica autorização para publicação, ficando acordado que não serão pagos direitos autorais de nenhuma espécie. Uma vez publicados os textos, a Revista se reserva todos os direitos autorais, inclusive os de tradução, permitindo sua posterior reprodução como transcrição e com devida citação de fontes.



O artigo a ser submetido deve conter:

- a) título: que represente adequadamente o conteúdo do trabalho, com no máximo 17 (dezesete) palavras, em negrito, fonte 12, centralizado;
- b) resumo: em 1 (um) único parágrafo que contenha objetivo, metodologia, os principais resultados e conclusões, com no mínimo 10 (dez) e no máximo 15 (quinze) linhas, fonte 12, espaçamento simples;
- c) palavras-chave: no mínimo 3 (três) e no máximo 5 (cinco) – Conforme **Norma 6028** da ABNT;
- d) *abstract* (tradução do resumo para a língua inglesa);
- e) *keywords*;
- f) introdução, objetivos, metodologia, desenvolvimento (revisão, resultados e discussões), conclusões ou considerações finais. Não necessariamente com estes títulos;
- g) referências: devem seguir as especificações adotadas pela ABNT e listadas, em ordem alfabética, ao final do artigo. Devem ser incluídas apenas as referências citadas no texto.

Os trabalhos devem ser encaminhados exclusivamente pelo sistema:

**<http://www.journals.ufrpe.br/index.php/cadernosdecienciassociais>**

***Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE.***

***Editor - Professor Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva***

***Subeditor - Professora Dr<sup>a</sup> Andrea Lorena Butto Zarzar***

*E-mail: [revistacadernosociencias@ufrpe.br](mailto:revistacadernosociencias@ufrpe.br)*

