

REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRPE

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



100anos
UFRPE

Ano I
volume I
número I
Julho — Dezembro 2012

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO

Reitora:

Professora Dr^a. Maria José de Sena

Vice-reitor:

Professor Dr. Marcelo Brito Carneiro Leão

Pró-Reitoria de Ensino de Graduação – PREG

Professora Dra. Mônica Maria Lins Santiago

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PRPPG

Professor José Carlos Batista Dubeux Júnior

Pró-Reitoria de Atividades de Extensão – PRAE

Professor Dr. Delson Laranjeira

Departamento de Ciências Sociais (DECISO)

Diretor Professor Dr. João Morais de Sousa

COMISSÃO EDITORIAL DO DEPARTAMENTO DE
CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRPE

Dr. Felipe Arruda Sodré

Dr. Fernando Joaquim Ferreira Maia

Dr. Francisco de Paula Falcão e Castro

Dr^a. Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva

Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva

REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS
COMISSÃO DE PARECERISTAS

Dr^a. Maria de Nazaret Wanderley Baudel (UFRPE), Dr^a. Silke Weber (UFRPE), Dr. Cristiano Wellington Ramalho (UFS), Dr^a Selene Herculano (UFF), Dr. José Nunes da Silva (UFRPE),

Dr. José Maria de Jesus Izquierdo Villota (UFCEG), Dr. José Sergio Leite Lopes (Museu Nacional/UFRRJ), Dr. Michel Zaidan (UFPE), Dr^a. Maria Lúcia de Macedo Cardoso (FIOCRUZ/RJ), Dr. Francisco Mesquita de Oliveira (UFPI), Dr. André Gustavo Ferreira da Silva (UFPE), Dr^a. Maria da Conceição M. Cardoso van Oosterhout (UFCEG), Dr. Amurabi Pereira de Oliveira (UFAL), Dr. César H. Maranhão (UFRJ), Dr. José Glebson Vieira (UERN), Dr. Marcelo Alario Ennes (UFS), Dr. Emílio de Britto Negreiros (UFS), Dr. Gonzalo Adrian Rojas (UFCEG), Dr^a. Vilma Soares de Lima Barbosa (UFCEG), Dr. José Luciano Lima Barbosa (UEPB), Dr. Edson Hely Silva (CAP/UFPE), Dr. Pedro Castelo Branco Silveira (FUNDAJ).

★ COMISSÃO EDITORIAL

Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva – UFRPE
Dr^a. Maria de Assunção Lima de Paulo – UFCEG

AUXILIARES

Eduardo Jorge do Nascimento (Graduando em Ciências Sociais – UFRPE)
Jose Tiago Gomes de Oliveira (Graduando em Ciências Sociais – UFRPE)
Luiz Felipe Soares (Graduando em Ciências Sociais – UFRPE)

ASSESSORIA TÉCNICA

DIAGRAMAÇÃO:
Felipe Souza Melo

REVISÃO:

Antonio Neto das Neves

R454 Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE / UFRPE
– a. 1, v. 1, n. 1. -- Recife : EDUFRPE, jul./ dez. 2012.

Semestral

1. Ciências sociais I. UFRPE

CDD 300

Publicação semestral/Biannual publication – Tiragem:300 exemplares
Solicita-se permuta/Exchange desired

EDITORIAL

O primeiro número da Revista Cadernos de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco chega ao público expressando uma diversidade temática e tendo por objetivos congregar produções científicas das várias áreas das ciências sociais e promover o diálogo entre pesquisadores, docentes, discentes e profissionais atuantes na área, bem como fomentar o intercâmbio de informações e experiências com outras instituições nacionais ou estrangeiras congêneres.

Com a preocupação de zelar pela qualidade dos artigos aqui publicados, a revista conta com um corpo de pareceristas de várias instituições de ensino superior do País, especialistas de cada uma das áreas. Faz parte da política editorial da revista priorizar uma diversidade de autores de linhas e instituições diferentes demonstrando sua responsabilidade ética com a imparcialidade na avaliação e sua preocupação com a qualidade dos artigos aqui publicados.

Neste primeiro número, a revista congrega temas das várias áreas das ciências sociais e, respeitando sua política, une artigos de caráter teórico com pesquisas empíricas, tendo a abrangência de linhas e temas como prioridade.

Os primeiros artigos aqui apresentados priorizaram uma incursão pela teoria sociológica clássica e contemporânea, buscando elucidar aspectos de grande importância para a compreensão das teorias de Émile Durkheim e Pierre Bourdieu.

Analisando a importância dos conceitos de anomia e norma social, o primeiro artigo constrói com **consistência teórica**, as nuances de uma teoria do desvio em Durkheim.

Buscando elucidar aspectos teóricos da obra de Pierre Bourdieu, o autor do segundo artigo aqui publicado prezou a compreensão da influência de Max Weber, especificamente dos seus escritos sobre religião, no conceito de Campo construído por Bourdieu. Estes dois artigos, escritos com **primor teórico**,

contribuem com a compreensão das obras de dois dos mais importantes teóricos das ciências sociais.

No campo filosófico, o terceiro artigo publicado por esta revista visa contribuir para a compreensão da relação entre a retórica e a filosofia a partir do movimento sofista.

Obedecendo à proposta da diversidade de linhas de pesquisa nas ciências sociais, dentro do campo dos estudos históricos, um artigo expressa essa lógica e traz uma discussão da história do movimento operário brasileiro a partir da trajetória do intelectual revolucionário do início do século XX, o escritor e jornalista Everardo Dias.

Este primeiro número traz ainda um grupo de artigos da área da sociologia e da antropologia da saúde que enfatizam aspectos importantes desses campos do conhecimento. O primeiro artigo ajuda a refletir sobre o “poder” do médico ao discutir o discurso desse profissional sobre a criminalização da maconha, demonstrando como o mesmo tem relações com questões ideológicas e contribui para o processo de estigmatização de setores populares da sociedade. O segundo artigo aborda a revalorização do voluntariado no Brasil e sua relação com a construção sociopolítico-cultural da identidade voluntária contra o câncer infantil, dando enfoque às relações sociais de poder que permeiam essa construção, influenciada pelo Estado.

Já no campo dos estudos de campesinato, um dos artigos procura imprimir uma compreensão dos usos e significados culturais da agricultura como reprodução do modo de vida camponês e como prática de resistência ao poder da medicina e da produção farmacológica.

Esperamos que, com a publicação do primeiro número de nossa revista, os trabalhos científicos aqui reunidos possam traduzir o rigor teórico e metodológico necessário para a divulgação de produções científicas que visem contribuir com o fortalecimento das ciências sociais. Oxalá os próximos números a serem editados pela Revista Cadernos de Ciências Sociais possam reunir uma diversidade de trabalhos e opiniões que expressem a dinâmica temática e discursiva das ciências sociais no Nordeste, no Brasil e quiçá internacionalmente.

ÍNDICE

NUANCES DA SOCIOLOGIA DO DESVIO EM ÉMILE DURKHEIM **7**
Fernanda Maria Vieira Ribeiro

BOURDIEU LEITOR DE WEBER: PISTAS PARA UMA GÊNESE DO CONCEITO DE CAMPO **26**
Vinícius Manrique Cavalcanti

O MOVIMENTO SOFISTA COMO RETÓRICA FILOSOFANTE VOLTADA PARA O PROCEDIMENTO DE PERSUASÃO COGNITIVA **49**
Fernando Joaquim Ferreira Maia

O HISTORIADOR E MILITANTE EVERARDO DIAS: DILEMAS DO PASSADO E DO PRESENTE DO MOVIMENTO OPERÁRIO BRASILEIRO **64**
Patricia Sposito Mechi

NOTAS ACERCA DO DISCURSO MÉDICO BRASILEIRO SOBRE A MACONHA NO PRIMEIRO QUARTEL DO SÉCULO XX **79**
Ivan Fontes Barbosa

IDENTIDADE VOLUNTÁRIA CONTRA O CÂNCER INFANTIL PIAUIENSE E SUA PERFORMANCE CONSTRUTIVA. **106**
Lourdes Karoline Almeida Silva e Francisco Oliveira Barros Júnior

O USO DAS PLANTAS E O SABER TRADICIONAL EM TRÊS COMUNIDADES RIBEIRINHAS DO RIO SÃO FRANCISCO **128**
Lídia Maria Pires Soares Cardel, Maria Aparecida José de Oliveira, Maria Lenise Silva Guedes e Fernanda Afonso Santana

NUANCES DA SOCIOLOGIA DO DESVIO EM ÉMILE DURKHEIM

Fernanda Maria Vieira Ribeiro²

RESUMO

Segundo Boudon & Bourricaud (1982), o conceito de anomia, utilizado por vários sociólogos, tem a ambição de traduzir de maneira precisa a noção vaga de desregramento social. Sob um ponto de vista amplo, “anomia” quer dizer ausência de organização natural ou legal. Nota-se a ideia de um desregramento fundamental das relações entre o indivíduo e a sociedade. Na análise durkheimiana dos fatos sociais, podemos encontrar uma teoria do desvio, principalmente nas obras *Da divisão do trabalho social* (1893) e *O suicídio* (1897). Para Durkheim, a anomia surge na sociedade quando ocorre um estado de desregramento e desorganização social, geralmente em crises de cunho econômico ou causadas por mudanças sociais e/ou ideológicas. Tendo uma base funcionalista, o conceito de anomia diz respeito aos fenômenos que estão fora da normalidade e da regularidade da vida social. Este artigo tem como objetivo esmiuçar o arcabouço teórico de Émile Durkheim, especificamente tomando como base a análise da moral, para compreender as nuances de uma sociologia do desvio em um dos autores clássicos das ciências sociais.

Palavras-chave: Moralidade. Normas sociais. Desvio. Anomia.

2. Mestrado em Sociologia - Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. Membro do Grupo de Estudos Teoria e Epistemologia Feminista. Email: fernanda_ueva@hotmail.com

NUANCES OF THE SOCIOLOGY OF DEVIANCE IN ÉMILE DURKHEIM

ABSTRACT

According Bourricaud & Boudon (1982), the concept of anomie, used by many sociologists, has the ambition to translate accurately the vague notion of social deregulation. From this point of view, deviance means the absence of natural or legal organization. The idea of a fundamental deregulation of the relationship between the individual and society is remarkable here. In the analysis of Durkheim's social facts, we can find a theory of deviance, particularly in the *Division of Social Work* (1893) and *Suicide* (1897). For Durkheim, anomie in society arises when society experiences a state of lawlessness and social disruption, economic crises caused by social and/or ideological change. Being a functionalist notion, the concept of anomie is related to the phenomena that are outside the normal range and regularity of social life. This article aims to scrutinize the theoretical framework of Emile Durkheim, specifically drawing on the analysis of morality to understand the nuances of a sociology of deviance. **Keywords:** Morality. Social norms. Deviance. Anomie.

“a sociologia do desvio não é uma disciplina coerente em seu conjunto, mas uma coleção de versões relativamente independentes dentro da sociologia” (Downes & Rock, *Understanding deviance: a guide to the sociology of crime and rule-breaking*, 1988, p.1)

Na análise durkheimiana dos fatos sociais, podemos encontrar uma teoria do desvio, principalmente nas obras *Da divisão do trabalho social* (1893) e *O suicídio* (1897). Para Durkheim, a anomia surge na sociedade quando ocorre um estado de desregramento e desorganização social, geralmente em crises de cunho econômico ou causadas por mudanças sociais e/ou ideológicas. Sendo um funcionalista, o conceito de anomia diz respeito aos fenômenos que estão fora da normalidade e da regularidade da vida social. “No seu conjunto, as teorias funcionalistas tentam estabelecer uma constituição bioantropológica ou sociopatológica da sociedade. [...] (e tem) uma concepção do “desvio” mais patológica que problemática” (cf. DOWNES & ROCK, 1988).

O elemento da moralidade é a principal base do pensamento durkheimiano, e é sobre esse conceito que o autor desenvolve seu aporte teórico. Segundo Durkheim, a sociedade moderna deve fornecer aos indivíduos uma moral estável e laica, para que haja uma socialização e a internalização das normas sociais pelos indivíduos, gerando a solidariedade entre eles. Contudo, não é simples a interpretação do estado de anomia em Durkheim; autores como Downes & Rock (1988) falam de uma ambiguidade na utilização do conceito de anomia por Durkheim, o que esboçaremos adiante.

Para compreendermos melhor a utilização do conceito de anomia em Durkheim, faz-se necessário transitar pelas suas principais obras para perceber o entrelaçamento dos conceitos e a unidade de sua teoria. Segundo Tiryakian (1980), Durkheim teve três objetivos ao longo de sua carreira intelectual: “1) estabelecer a sociologia como uma disciplina científica rigorosa; 2) proporcionar a base da unidade e da unificação das Ciências Sociais; 3) proporcionar a

base empírica, racional e sistemática da religião civil na sociedade moderna” (TIRYAKIAN, 1980, pg. 253-254). São objetivos bem amplos, mas todos esses propósitos estão interligados e nos possibilitam compreender a centralidade do elemento da moral na sua teoria e, conseqüentemente, o seu oposto, o desvio.

Na obra *As regras do método sociológico (1895)*, Durkheim traça a sua metodologia de estudo dos fenômenos sociais, ressaltando a necessidade da objetividade e da observação na análise sociológica, evidenciando seu esforço em tornar a Sociologia uma ciência. Parte da análise estrutural-funcional, vendo a sociedade como um todo orgânico, não sendo somente uma soma das partes, mas algo que transcende as consciências individuais, dando forma a uma consciência coletiva que é exterior, coercitiva e geral no âmbito da sociedade.

Nesta obra, Durkheim dá vida a seus principais conceitos e às preocupações que permearão toda a sua carreira acadêmica. Sofrendo influência de autores como Comte, Spencer, Saint-Simon, Kant, dentre outros, refina e aprimora sua teoria em obras posteriores. A base positivista, a objetividade e a sistematização de uma ciência social com espelho nos métodos das ciências naturais, as referências de estrutura e dinâmica, a realidade intersubjetiva do consenso social e a preocupação com a ordem e a integração social têm em Comte sua inspiração, apesar de suas divergências.

A crise social e o elemento da moral, trabalhados por Saint-Simon em suas obras, foram revestidos de nova roupagem por Durkheim em seus estudos.

Dos vários temas de Saint-Simon que encontraram expressão posterior nos estudos de Durkheim, o da crise merece destaque especial. Saint-Simon via a crise como uma condição moral da sociedade em estado de “desorganização social”, ou desestruturação, estado esse transitório (talvez traumático) que ocorre entre a “organização social” e a “reorganização social” (TIRYAKIAN, 1980, p. 274).

De Kant, a influência sobre os elementos da moralidade e da ética como constitutivas da vida social. Podemos encontrar o cerne dessa discussão nas obras onde estão reunidas as lições de aula do curso *A Educação Moral (2008)* e em *Formas elementares da vida religiosa (2000)*. O elemento a priori da moral kantiana é ressignificado por Durkheim: “a fonte transcendental do a priori

da ação moral é [...] a sociedade, cuja existência é ao mesmo tempo anterior e posterior à de qualquer de seus membros” (TIRYAKIAN, 1980, p. 281). Em *Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim afirma que as categorias fundamentais do entendimento (noções de gênero, causa, tempo, espaço, substância, etc.) nascem da religião, são produtos do pensamento religioso; a partir da religião, os homens pensam primeiramente nas noções de tempo, espaço, causalidade, etc, dividindo o mundo em dois polos: o mundo das coisas sagradas e o das coisas profanas. Inovando a velha discussão filosófica da dicotomia entre razão e experiência, Durkheim explica que as categorias do entendimento humano não podem surgir a partir da razão, pois esta é uma categoria abstrata, sem possível explicação científica; nem somente da experiência humana, senão a razão não existiria. Sendo o homem dual (individual e coletivo), ele vive a experiência em conjunto com outras pessoas, em que as noções das categorias fundamentais do entendimento se concretizam. A coletividade tem uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo, sendo possível dessa forma que a razão ultrapasse o alcance dos conhecimentos empíricos.

O elemento da moralidade é uma chave do pensamento de Durkheim, permeando todas as suas obras. Para localizar e entender o conceito de anomia, que nos direciona para a sociologia do desvio existente em Durkheim, precisamos primeiramente compreender a centralidade do elemento da moral, da socialização e da interiorização das normas pelos indivíduos na análise durkheimiana.

I. A moralidade, a socialização e a interiorização das normas

A análise durkheimiana da socialização das crianças, da propagação de uma moral laica e da interiorização das normas morais da sociedade é reflexo da sua preocupação com a organização social e com a ordem da sociedade francesa. Durkheim viveu no contexto de mudança política e ideológica da Terceira República Francesa (1870-1940), que buscou legitimação em uma ordem social mais racional e laica, afastando-se da moral dogmática religiosa. Lecionando inicialmente na escola de Bordéus e, depois, na Sorbonne, Durkheim participou

ativamente das reformas educacionais do período.

No livro *A Educação Moral*, Durkheim classifica os elementos da moralidade, a saber: o espírito da disciplina, a adesão aos grupos sociais e a autonomia da vontade. Refletindo sobre a educação moral, reivindica a moral laica para a escola pública francesa, espaço legítimo para a “rodagem reguladora da educação nacional” (DURKHEIM, 2008, p. 34). A moral laica pensada por Durkheim visa retirar da educação elementos da religião, colocando em seu lugar uma moral racional, na qual o desenvolvimento do individualismo e do racionalismo é paralelo, reivindicando uma mentalidade mais crítica das crianças em relação às injustiças sociais, com um refinamento da sua sensibilidade moral.

Esse refinamento da sensibilidade moral consiste em compreender os elementos da moralidade de forma racional.

Trata-se de pesquisar as disposições fundamentais, os estados de espírito que estão na raiz da vida moral; pois, formar moralmente a criança não é despertar nela determinada virtude particular, depois aquela outra e ainda uma outra, é desenvolver e mesmo constituir integralmente, pelos meios apropriados, essas disposições gerais que, uma vez formadas, se diversificam com facilidade, de acordo com as particularidades das relações humanas (idem, p. 37).

Para Durkheim, a moral deve ser tratada como um fato social² para que se compreenda o que se designa por moral, a sua natureza e os seus fins. Para tanto, deve-se observar a realidade empírica, analisando e comparando os fenômenos morais em busca de respostas racionais. São essas respostas que vão construir os ensinamentos da educação moral e inculcar nas crianças os elementos da moralidade.

Na análise da natureza da moral, Durkheim afirma que uma característica comum a todas as ações morais é que estas se dão segundo regras preestabelecidas. Essa ação prescrita pode ser para a religião, fazer a vontade

2. “É um fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coação exterior; ou, ainda, que é geral no conjunto de uma dada sociedade, tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais” (DURKHEIM, 1978, p. 92-93).

de um ser superior a quem devemos respeito e obediência, e, no caso da moral laica, submissão a um ser também superior a nós, a que chamamos sociedade. A sociedade é exterior e coercitiva a nós, pois nascemos em uma organização social em que regras e normas são estabelecidas e devem ser cumpridas em favor da coesão social. Contudo, os preceitos morais variam em cada sociedade. Segundo Durkheim, a natureza da moral é una, tendo os mesmos elementos em todas as sociedades, mas as ações e regras definidas como morais variam nas diversas situações do cotidiano: “algumas determinam como devem ser as relações entre os cônjuges; outras, a conduta dos pais para com os filhos; outras ainda, quais são as relações das coisas com as pessoas” (*ibid*, p. 40). Destarte, “os direitos e os costumes estabelecem nossa conduta” (*idem ibid*, p. 41). A moral de cada sociedade determina quais ações são bem vistas e aceitas socialmente; a moral regula a conduta dos homens. Nesse sentido, a regularidade é uma característica fundamental de toda ação moral; ela determina o que se torna um hábito, pois “todo hábito coletivo apresenta quase que inevitavelmente certo caráter moral” (DURKHEIM, 2008, p. 43).

Os hábitos são forças interiores do indivíduo, surgem a partir de nossas atividades diárias, através de expressões espontâneas, diferentemente das regras, que se impõem a nós como algo exterior, através da noção de autoridade. Agimos de acordo com o prescrito, com as regras, não porque o ato exigido nos atrai ou por disposições naturais, mas por reconhecermos uma autoridade exterior a nós, à qual obedecemos de forma consentida. Aqui entra o primeiro elemento da moralidade: a disciplina. Ao conceber a moral como atos prescritos, regras que independem da nossa vontade imediata, legitimadas pelo reconhecimento de uma força exterior a nós, como autoridade, Durkheim nos diz que a disciplina é um elemento fundamental da moral, pois ela “tem por objeto regular a conduta; ela pressupõe ações que sempre se repetem em condições determinadas; mas ela não existe sem autoridade” (*idem*, p. 46). Ou seja, a regularidade e a percepção da autoridade moral formam a raiz da vida moral; e, para que essa moral se funde, ela precisa ser internalizada pelos indivíduos através da disciplina, de ações repetidas e legitimadas através da submissão às regras.

Segundo Durkheim, a limitação é condição necessária à regularidade da sociedade e à própria saúde moral dos indivíduos, causa da nossa felicidade. A limitação é a moderação dos desejos que se faz necessária para o homem atingir sua racionalidade e conseqüentemente garantir sua felicidade. Contudo,

o disciplinamento e a regularidade não impedem que existam transformações nas sociedades, pois, segundo Durkheim, a mudança faz parte da natureza humana. “É preciso que os indivíduos, conformando-se a ela (disciplina), tenham consciência de quais são seus fundamentos, de modo que sua deferência à moral vigente não chegue ao ponto de acorrentar a própria inteligência” (*ibid*, p. 66). Mais uma vez vale ressaltar que, para Durkheim, a liberdade só é possível se amarmos as regras morais. Destarte, as transformações sociais ocorrem conforme a “natureza do homem”: lentamente. Ser contra o espírito da disciplina é anormal, pois leva à desordem e à anarquia.

Durkheim distingue os atos e as ações humanas em dois tipos: ações pessoais e ações impessoais. Os atos morais vão ter no segundo tipo de ação sua base legítima, portanto, “não existe atualmente, e nunca existiu, um povo que considerasse moral algum ato egoísta, isto é, que visasse unicamente ao interesse pessoal do agente” (*idem ibid*, p. 70). Assim, os atos morais perseguem necessariamente fins impessoais. Na moral existem dois elementos: o dever e o bem. O dever é aquilo que fazemos segundo uma autoridade superior, aqui, no caso, a sociedade. O bem designa aquilo que fazemos por amor ou respeito à sociedade ou a nós mesmos; “é a moral concebida como uma coisa boa, que atrai a vontade, que provoca espontaneamente o desejo” (DURKHEIM, 2008, p. 104). Esses dois elementos não são opostos nem são unos, mas a moral não pode existir sem a presença deles, uma vez que agimos moralmente por “respeito pela lei ou amor ao bem” (*idem*, p. 106); não conseguimos representar a sociedade somente por um desses dois pontos de vista, um se faz necessário ao outro, são dois aspectos da mesma realidade.

Se a sociedade não possui nem a unidade resultante da regulamentação de suas diversas partes, essa harmonia entre as funções produzida pela boa disciplina, nem aquela que resulta da comunhão de todas as vontades em torno de um objetivo comum, ela não é mais que um monte de areia que com o menor tremor ou com um leve sopro se dispersa completamente (*idem ibid*, p. 109).

A educação moral deve consistir na aquisição por parte da criança desses dois elementos, na necessidade de disciplinar a energia moral, a fim de fazê-la sentir a autoridade da sociedade, mas, ao mesmo tempo, de despertar e desenvolver

essa mesma energia moral, fazendo-a amar um ideal social ao qual poderá servir. A *autonomia da vontade* surge a partir do reconhecimento da sociedade pelo indivíduo como “a coisa mais santa por excelência” (*idem*, p. 113). Ou seja, os direitos dos indivíduos são vistos como invioláveis no momento em que a moral se liberta de suas amarras religiosas e torna-se laica; o homem é visto em sua individualidade, contudo sem fugir às suas obrigações e aos deveres sociais, sem tornar-se egoísta.

2. A normalidade do desvio

A análise anterior sobre o papel da moral e da disciplina na interiorização das normas nos ajudará a entender onde o indivíduo considerado desviante se situa na estrutura social e no interior da organização social. Não pretendemos, contudo, uma análise da agência dos indivíduos, já que não é o interesse de Durkheim, mas como, no interior da própria estrutura organizacional da sociedade, é possível margem para a ação individual considerada desviante; ou melhor, como, no processo de integração social, o próprio funcionamento da sociedade possibilita, através de crises econômicas ou pela quebra dos laços sociais, a existência de sujeitos desviantes.

Partindo de uma análise orgânico-funcional da sociedade, Durkheim distingue os fenômenos sociais normais e os patológicos. Tomando como exemplo a saúde e a doença nos seres biológicos, diferenciando a fisiologia da patologia, classifica como normais os fenômenos sociais mais gerais, que se confundem com o tipo médio de uma determinada sociedade, e como mórbidos ou patológicos os fenômenos que se diferenciam desse padrão. Para compreender melhor tal distinção, devemos ressaltar outros traços característicos: assim como a conduta moral, os ideais e os valores se diferenciam de uma sociedade para outra, enquanto os fenômenos considerados normais e patológicos seguem a mesma linha; é preciso levar em conta a fase de desenvolvimento em que se encontra a sociedade e se esta passa por um estado de crise ou transformação social. Podemos identificar a generalidade de um fenômeno em uma determinada sociedade por sua ligação às condições gerais da vida coletiva, ou seja, à sua necessidade e utilidade.

Contudo, segundo Durkheim, tal método pode induzir-nos ao erro se não levarmos em conta o grau de desenvolvimento da sociedade estudada. Se a

sociedade está em fase de transição para uma nova forma de organização social, certos costumes podem permanecer por algum tempo por força do hábito, mesmo sem terem qualquer utilidade. Dessa forma, é necessário analisar as condições que no passado determinaram a generalidade do fenômeno e verificar se elas continuam as mesmas no presente; nesse caso, se classifica como um fenômeno normal.

O crime, em Durkheim, é um fenômeno normal, com base nos seguintes pressupostos: ele é geral em todas as sociedades, ou seja, é um fenômeno existente, em maior ou menor grau, em qualquer sociedade, faz parte de sua natureza social; independente do tempo histórico, existe tanto nas sociedades “primitivas” como nas avançadas; e tem sua utilidade social, reforça os laços e a coesão social, que mostrando para os indivíduos não desviantes quais os atos reprovados pelos valores coletivos e passíveis de punição.

Não há portanto um fenômeno que apresente de maneira tão irrefutável como a criminalidade todos os sintomas da normalidade, dado que surge como estreitamente ligada às condições da vida coletiva. Transformar o crime numa doença social seria o mesmo que admitir que a doença não é uma coisa acidental mas que, pelo contrário, deriva em certos casos da constituição fundamental do ser vivo; consistiria em eliminar qualquer distinção entre o fisiológico e o patológico (DURKHEIM, 1978, p. 119).

Para que o crime deixasse de existir, seria necessário que a consciência moral coletiva fosse igual e tivesse a mesma intensidade em todas as consciências individuais, o que, para Durkheim, é impossível. Se tal uniformidade fosse possível, a mudança e a transformação social não existiriam. Se não houvesse o elemento da discordância e da diferenciação social, as regras e as normas mantidas pelo direito e pela moral nunca se modificariam, e a evolução social não seria possível ou desejável. “Quantas vezes, com efeito, o crime não é uma simples antecipação da moral futura, um encaminhamento para o mundo do futuro! Segundo o direito ateniense, Sócrates era um criminoso e a sua condenação era justa” (*idem*, p. 122). A existência de indivíduos desviantes torna possível a reformulação das normas e a evolução do direito. Contudo, é preciso ter em mente que, para Durkheim, o papel desempenhado pelo indivíduo na

transformação social é relativamente mínimo em comparação com as mudanças ocasionadas na estrutura social pelo “crescimento simultâneo de volume e densidade das sociedades” (DURKHEIM apud TIRYAKIAN, 1980, p. 265).

Chegamos a um ponto emblemático da análise durkheimiana: sua perspectiva sobre mudança e transformação social. Na obra *Da divisão do trabalho social* (1893), Durkheim elabora sua teoria sobre a solidariedade social e sobre a evolução da solidariedade mecânica à solidariedade orgânica. O que une os indivíduos em qualquer organização social é um sentimento que estes possuem de compartilhar valores, crenças e uma moral comum com seus compatriotas. Existe, em Durkheim, uma consciência dual: a individual, garantida pelo desenvolvimento da personalidade do indivíduo, e uma coletiva, propiciadora da moral e dos valores compartilhados pelos indivíduos de qualquer sociedade. Para que a organização e a integração social ocorram de forma harmônica, é necessária a preponderância da consciência coletiva sobre a individual, pois o desenvolvimento exacerbado da personalidade pode levar ao egoísmo e ao interesse pessoal, o que é prejudicial à vida em sociedade.

Para que os indivíduos sejam realmente livres das limitações da natureza física e biológica, de modo a constituírem pessoas em pleno funcionamento, necessitam encontrar-se numa sociedade bem organizada. As regras sociais e a disciplina são parte da organização social, para Durkheim, e a organização social, longe de ser alienativa, é integrativa e faz parte da saúde mental. (TIRYAKIAN, 1980, p. 289)

A divisão do trabalho é a característica primordial da evolução das sociedades, possibilitando a emergência de uma organização societal mais complexa. Tal mudança organizacional traz uma forma de **solidariedade social orgânica**, baseada na diferenciação entre os indivíduos e na interdependência de seus papéis profissionais e especializações. Sendo a solidariedade e a coesão social entre os indivíduos um fenômeno moral, portanto de difícil medição e observação científica, Durkheim viu no direito um símbolo fixo e definido dessa representação.

Nas sociedades que têm sua organização social baseada em uma consciência coletiva mais viva e mais rigorosa, seus membros são pouco diferenciados

em relação a suas funções, e suas crenças e valores são unos e compartilhados por todos os indivíduos. Nesse tipo de sociedade, o direito penal e as sanções repressivas são predominantes, os crimes são punidos como uma expiação ao ato cometido. A **solidariedade social é mecânica**, “pela analogia com a coesão que une entre si os elementos dos corpos brutos” (DURKHEIM, 1978, p. 69).

Já nas sociedades complexas, organizadas pela divisão do trabalho, as sanções restitutórias, do direito civil, são preponderantes. “O que distingue esta sanção é o fato de não ser expiatória, mas se reduz a uma simples restituição sob condição” (*idem*, p. 59). Nesse tipo de organização social, os sentimentos que alimentam a consciência coletiva são mais fracos, havendo uma margem maior para o desenvolvimento da personalidade individual, em que os indivíduos se especializam em suas funções. A partir dessa distinção, Durkheim nos fornece dois tipos sociais:

O primeiro são as sociedades “amorfas”, sem organização política, que vão desde os grupos móveis de parentesco até grupos que vivem em agrupamentos urbanos; o segundo tipo é caracterizado pela organização política, ou pelos Estados, que surgem com a cidade e culminam nas grandes nações contemporâneas (TIRYAKIAN, 1980, p. 264).

Para o funcionamento do direito penal, a sociedade cria órgãos intermediários entre o Estado e a sociedade, como tribunais, conselhos, etc, que julgam e determinam as penas dos indivíduos desviantes através das leis instituídas, mas também a partir de certa autonomia de quem julga. Nas sociedades complexas, o Estado surge para manter a ordem e os valores nacionais suficientemente fortes para unir e controlar os indivíduos. Todavia, para Durkheim, o Estado é uma instituição muito distante dos indivíduos e, portanto, muito impositiva, sendo necessária a existência de instituições intermediárias, que estejam mais próximas das pessoas, que podem controlá-las ou socializá-las mais facilmente através das regras sociais.

Uma sociedade composta por uma poeira infinita de indivíduos desorganizados, que um Estado hipertrofiado se esforçar por encerrar e conter, constitui uma verdadeira monstruosidade sociológica. Pois a atividade coletiva

é sempre muito complexa para poder ser expressa por um único órgão do Estado; além do mais, o Estado está muito longe dos indivíduos, tem com eles relações muito exteriores e muito intermitentes para que lhe seja possível penetrar profundamente nas consciências individuais e socializá-las interiormente (DURKHEIM, 1978, p. 19).

Durkheim vê nas sociedades modernas uma crise social sem precedentes, pois o individualismo tende a aumentar com a especialização das tarefas e o desenvolvimento econômico não traz consigo princípios morais para a vida em coletividade. Uma das possíveis soluções para o estado de desregramento e de anomia social seria o fortalecimento das instituições intermediárias, sobretudo das organizações corporativas, que poderiam proporcionar a grupos profissionais específicos “um poder moral capaz de conter os egoísmos individuais, de manter no coração dos trabalhadores um sentimento mais vivo de sua solidariedade comum” (*idem*, p. 8).

3. As formas anômicas

Em *Da divisão do trabalho social* (2010), Durkheim elenca as principais causas, sobretudo estruturais, das formas anômicas de divisão do trabalho que geram desregulação e crise social. A divisão de trabalho per se é necessária para o funcionamento e a organização da sociedade complexa e industrializada, contudo a passagem da forma de solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica, segundo Durkheim, ainda em fase de transição, possibilitou o aparecimento de formas anômicas. Uma transformação social muito brusca advinda com a industrialização, o crescimento da concorrência e da luta entre os diversos setores da economia e a falta de regulamentação por órgãos públicos possibilitam as crises industriais e as falências, o antagonismo entre trabalho e capital, as desigualdades sociais e a divisão do trabalho forçada, gerando “rupturas parciais” na solidariedade orgânica e o estado de desregramento e anomia social.

A divisão do trabalho permite uma margem maior ao desenvolvimento da consciência individual, e a especialização das funções é um processo necessário na sociedade moderna. Segundo Durkheim, o enfraquecimento dos laços

de solidariedade coletiva é um fenômeno normal, por ainda estar em fase de transição e não terem se desenvolvido por um tempo necessário a regulamentação e a dependência mútua das diversas funções. “Novas condições da vida industrial requerem, naturalmente, uma nova organização; mas como essas transformações se consumaram com uma extrema rapidez, os interesses em conflito ainda não tiveram tempo de se equilibrar” (DURKHEIM, 2010, p. 387).

Deste modo, a divisão do trabalho e a individualização são fenômenos complementares. Diferentemente de autores que viam na especialização das tarefas e na divisão do trabalho causas do aviltamento do ser humano, Durkheim considera que a divisão de funções possibilita a realização da personalidade individual, tornando possível ao indivíduo realizar tarefas conforme sua aptidão natural. Todavia, as crises estruturais, a falta de regulamentação das atividades econômicas e o enfraquecimento dos ideais morais tornaram possíveis o desenvolvimento de formatos estruturais anômicos e o crescente número de indivíduos desviantes.

Evidentemente, como quer que se represente o ideal moral, não é possível permanecer indiferente a semelhante aviltamento da natureza humana. Se a moral tem por objetivo o aperfeiçoamento individual, ela não pode permitir que se arruíne a esse ponto o indivíduo e, se tem por fim a sociedade, não pode deixar secar a própria fonte da vida social (DURKHEIM, 2000, p. 388-389).

Em *O Suicídio*, Durkheim mostra como um fenômeno aparentemente individual é determinado por forças sociais. Comparando as taxas de mortalidade resultantes de suicídios com as taxas de mortalidade geral de algumas nações europeias, constatou a invariabilidade dessas taxas ao longo dos anos, apresentando a taxa de suicídios anual uma uniformidade superior à taxa de mortalidade geral. Para Durkheim, tal invariabilidade indica que a ordem social influencia o número de suicídios ocorridos por ano. É o grau de desequilíbrio de duas forças sociais (a integração social e a regulação moral) que levam os indivíduos, impulsionados por motivos diversos, a se suicidarem.

A taxa social do suicídio só se pode explicar sociologicamente. É a constituição moral da sociedade que fixa em cada instante o contingente dos mortos

voluntários. Existe, portanto, para cada povo uma energia determinada que leva os homens a se matarem. Os movimentos que o paciente executa e que à primeira vista, parecem representar exclusivamente o seu temperamento pessoal constituem, na realidade, a continuação e o prolongamento de um estado social que manifestam exteriormente (DURKHEIM, 1978, p.184).

Durkheim propõe a categorização de quatro tipos de suicídios: egoísta, altruísta, anômico e fatalista. Os dois primeiros seguem linhas opostas: o suicídio egoísta é fruto do desenvolvimento do “culto ao indivíduo” nas sociedades contemporâneas, em que há o encolhimento da consciência coletiva; o suicídio altruísta ocorre nas sociedades tradicionais, pela presença de uma consciência coletiva forte, e pode ser altruísta é obrigatório (quando o indivíduo se mata por dever) ou facultativo (quando o suicídio está ligado a códigos de honra e prestígio).

O suicídio anômico deriva do estado de desregramento moral que caracteriza as relações econômicas na sociedade moderna. As crises constantes provocadas pela instabilidade dos mercados deixa os indivíduos vulneráveis a angústia e a incertezas, muitas vezes a falências e crises financeiras, levando-os, frequentemente, a viver situações de limite e de desagregamento moral. Tal quadro possibilita o aumento da taxa de suicídios nas crises econômicas, gerando um estado de anomia social.

O mundo da indústria e do comércio é por essência anômico no sentido em que as normas às quais estão sujeitos os atores sociais lhes deixam uma margem de autonomia. Essa autonomia conduz, no plano coletivo, aos efeitos de ‘ruptura de solidariedade orgânica’(crises) e, no plano individual, à exposição ao risco, à incerteza, eventualmente ao fracasso e à confusão (BOUDON & BOURRICAUD, 1982, p. 21).

Existe um ponto comum entre o suicídio egoísta e o anômico. O egoísmo, sendo provocado pela individualização exacerbada, causa também o isolamento e a desagregação moral entre os indivíduos, diminuindo a influência e a coerção

das regras sociais.

A hipercivilização, que dá origem à tendência anômica e à tendência egoísta tem também como resultado afinar os sistemas nervosos, tornando-os excessivamente delicados; por isso, são menos capazes de se dedicarem fielmente a um objetivo definido, mais contrários à disciplina, mais acessíveis tanto à irritação violenta como a depressão exagerada (DURKHEIM, 1978, p. 201).

Durkheim estabelece uma relação direta entre a integração social e as taxas de suicídio. O suicídio varia na razão do grau de integração dos grupos sociais a que o indivíduo pertence. A integração social assegura a normalidade e a salubridade das relações entre os indivíduos na sociedade, o que demonstra novamente o foco durkheimiano na socialização e na interiorização das normas morais e sociais.

4. Considerações finais

Segundo Boudon & Bourricaud (1982), o conceito de anomia, utilizado por vários sociólogos, tem a ambição de traduzir de maneira precisa a noção vaga de desregramento social. Sob um ponto de vista amplo, “anomia” quer dizer ausência de organização natural ou legal. Nota-se a ideia de um desregramento fundamental das relações entre o indivíduo e a sociedade.

Podemos fazer duas leituras sobre o conceito de anomia em Durkheim. Em *Da divisão do trabalho social*, o estado anômico de desregramento e desintegração social é causado diretamente por mudanças estruturais da passagem de uma organização social baseada em uma solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica. No *Suicídio*, existe também uma preocupação com a organização estrutural, porém uma relativa autonomia é dada aos indivíduos, já que os efeitos dessa organização social se refletem de forma diferenciada. Contudo, não podemos dizer que há uma argumentação contraditória nas duas obras. O indivíduo está, sobretudo, submetido à estrutura, e é a organização ou a desorganização social que influencia o desenvolvimento de formas anômicas.

Segundo Downes & Rock, Durkheim faz dois usos distintos do conceito de anomia. Em “Da divisão do

trabalho social”, o autor caracteriza o estado patológico da economia. Em “O suicídio”, o conceito designa o estado mental patológico dos indivíduos insuficientemente regulados pela sociedade (LIMA, 2001, p.189).

Na sua visão funcionalista da sociedade, Durkheim analisa a totalidade do organismo social como um sistema interligado de funções e dependência mútua. A anomia é vista como uma doença no organismo, mas o problema não é a mudança ou a transformação social, é o processo de transição de um sistema social a outro. O indivíduo desviante é necessário também nesse processo, pois contribui não somente para reforçar os laços sociais, mas para subverter as normas sociais e morais vigentes.

Muitas críticas foram feitas às teorias funcionalistas, sobretudo pela aceitação não crítica das estatísticas oficiais, à permeabilidade a um sistema de valor uniforme na sociedade e à assimilação simplista entre sociedade e organismo ou organização (LIMA, 2001). Todavia, a análise durkheimiana não se resume à preponderância da estrutura funcional da sociedade sobre os indivíduos; sua teoria sobre a integração social e a moralidade como um elemento chave da consciência coletiva revela seu olhar sobre microprocessos e sobre a mudança social.

Recebido em abril de 2012.
Aprovado em maio de 2012.

5. Referências

DOWNES, David & Rock, Paul. **Understanding deviance: a guide to the sociology of crime and rule-breaking**. 1ª edição 1982. Oxford, Clarendon Press, 1988.

DURKHEIM, E. **Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **A educação moral**. Petrópolis, RJ: Vozes (Coleção Sociologia), 2008.

_____. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Sociologia e filosofia**. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

_____. **Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores), 1978.

FERNANDES, Florestan. **Fundamentos empíricos da explicação sociológica**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1959.

GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e a moderna teoria social**. 5ª edição. Lisboa, 2000.

LIMA, Rita de Cássia Pereira. Sociologia do desvio e interacionismo. In: **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 13(1): 185-201, maio de 2001.

RATTON, José Luiz de A. Revisitando a normalidade do crime em Durkheim. In: RIFIOTIS, Theophilos; KOURY, Mauro; et al. **Política, cidadania e violência**. Editora Manufatura: João Pessoa, 1999.

TEIXEIRA, Ricardo R. Três fórmulas para compreender “O suicídio” de Durkheim. **Interface** - Comunic, Saúde, Educ, v6, n11, ago 2002.

TIRYAKIAN, E. Emile Durkheim. In: BOTTOMORE, Tom; NISBET, Robert (Eds.). **História da Análise Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980, pp. 253-315.

BOURDIEU LEITOR DE WEBER: PISTAS PARA UMA GÊNESE DO CONCEITO DE CAMPO

Vinícius Manrique Cavalcanti²

RESUMO

Este ensaio trata da influência de Max Weber na formulação de um conceito central no referencial teórico de Pierre Bourdieu: o conceito de campo. Ferramenta central nos escritos do sociólogo francês, mostramos que este conceito é tributário da leitura que Bourdieu realizou dos escritos sobre sociologia da religião de Weber. Para realizar a exposição desse processo de herança sociológica, partimos do momento em que Bourdieu realiza, pela primeira vez, a sistematização do conceito no ensaio interpretativo de sociologia da religião de Weber. Do momento em que o conceito surge pela primeira vez até o momento em que é, pela primeira vez sistematizado, há um período de amadurecimento no qual a apropriação e a interpretação da obra de Weber foram, no mínimo, fundamentais. Procuramos, então, destrinchar como se deram a apropriação e a interpretação da obra de Weber, feitas por Bourdieu, para a formulação do conceito de campo.

Palavras-chave: Bourdieu. Weber. Campo. Conceito.

2. Mestrando do Programa de Pós- Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: vinicius.cavalcanti@yahoo.com.br

BOURDIEU READER OF WEBER: CLUES TO A GENESIS OF THE CONCEPT OF FIELD

ABSTRACT

This essay deals with the influence of Max Weber in the formulation of a central concept in the theoretical framework of Pierre Bourdieu: the concept of field. Central tool in the writings of the French sociologist, we show that this concept is a tributary of reading that made Bourdieu of Weber's writings on the sociology of religion. To accomplish the exposure of this process of sociological heritage, we start from the moment that Bourdieu held for the first time the concept in its first systematic form. From the moment that the term first appears until the moment it is first systematized, there is a period of maturation, in which the appropriation and interpretation of Weber's work was at least essential. We then try to unravel how was the appropriation and interpretation of Weber's work made by Bourdieu to the formulation of the concept of field.

Keywords: Bourdieu. Weber. Champ. Concept.

I. Introdução

É bastante patente a influência da obra de Max Weber na de Pierre Bourdieu. Procuramos, neste trabalho, delinear, especificamente, a contribuição do pensamento weberiano para a formulação de um conceito fundamental no aparato teórico bourdieusiano: o conceito de campo. A intenção aqui é, portanto, procurar traçar quais principais elementos do pensamento de Max Weber foram utilizados na formulação de um dos mais importantes conceitos de Bourdieu. Essa aproximação no intuito de compreender a gênese deste conceito é amplamente justificada pela centralidade que o conceito de campo possui no pensamento bourdieusiano. Ademais, como iremos explorar mais à frente, foram escassas as vezes em que o próprio Bourdieu se empenhou em realizar uma “arqueologia” do conceito de campo e mais raras ainda aquelas em que ele se propôs tentar expô-lo de maneira sistemática, no sentido de uma teoria geral dos campos. Assim, o presente trabalho pretende ser uma contribuição no propósito de esclarecer e fornecer pistas para localizar a origem deste conceito no que concerne à contribuição de Weber para isso.

Desse modo, num primeiro momento, seria necessário localizar os principais elementos do aparato conceitual weberiano que formam a base sobre a qual Bourdieu se apoiará para a elaboração do seu conceito-chave. Esta base são, sem dúvida, os escritos sobre “sociologia da religião” de Weber, apesar de este não ser propriamente um sociólogo da religião e de sua teoria não intentar, pura e simplesmente, um conhecimento do próprio fenômeno religioso, mas sim uma sociologia do racionalismo, como mais tarde haveremos de concordar com a tese de Pierucci (2005). De fato, é a partir da leitura do capítulo dedicado à sociologia da religião, no primeiro volume de *Economia e Sociedade*, que Bourdieu realiza a primeira elaboração clara e sistemática do seu conceito. Procuraremos, então, dar um panorama do que seria esta sociologia da religião e o que de fato é perseguido com ela.

O segundo ponto se voltará propriamente para a elaboração do conceito de campo em Bourdieu, procurando traçar a leitura que este fez da sociologia da religião de Weber, mostrando as rupturas e as interpretações que faz desta no intuito de elaborar o seu conceito. Situar a *intenção* de Bourdieu ao formular o conceito de campo, no sentido de revelar as contradições e os impasses dos quais o autor procurava se desvencilhar, é igualmente importante para compreender

esse processo de herança sociológica.

2. Sociologia da religião weberiana

Para uma adequada compreensão de certos autores, faz-se necessária uma constante remissão à história de constituição da sua própria obra, quando não da sua própria biografia pessoal. Max Weber está, sem dúvida, entre esses autores. Não realizar esse movimento de compreensão da obra de um modo mais hermenêutico – no sentido, minimamente, de tomar notícia da história da sua constituição – pode, no caso de Weber, levar a erros grosseiros e fatais.³

É certo que para a elaboração pela primeira vez, do conceito de campo em sua forma mais *sistemática*, Bourdieu parte basicamente do capítulo sobre a sociologia da religião, no primeiro volume de *Economia e Sociedade*, além de, minoritariamente, outros textos da mesma obra (Bourdieu, 2005b: 80). Há de se notar, porém, que o conceito de campo é claramente tributário da teoria da autonomização e da racionalização das esferas de valor de Weber⁴. Apesar de esse tema estar evidentemente presente na sua conceituação, é estranho o fato

3. Para notícia da obra de Weber recorremos ao texto de Friedrich H. Tenbruck: *Max Webers Werk* – 1975. Mais popular é a tradução inglesa deste artigo, que data de 1980 e foi publicada no *British Journal of Sociology: The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber*, que dá uma verdadeira virada nos estudos sobre Weber na metade da década de 70, ao retirar o foco de *Economia e Sociedade* como sendo a *Hauptwerk* weberiana. Também tomamos por base o livro de Antônio Flávio Pierucci sobre o conceito de desencantamento do mundo em Weber: *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.

4. Naturalmente, são diversas as correntes de pensamento que tiveram influência sobre Bourdieu e, por conseguinte, sobre a formulação do seu conceito de campo. Vale lembrar que Bourdieu é tratado como um autor de “síntese” pela história da sociologia, de modo que é necessariamente difícil e contraditório dizer que tal ou qual autor ou corrente de pensamento foi o mais decisivo e determinante na sua obra. O que procuramos aqui é mostrar quais aspectos do pensamento weberiano tiveram maior peso na elaboração sistemática *inicial* do seu conceito de campo, procurando destrinchar os passos desse processo de “herança” sociológica. Nesse mesmo conceito, podemos entrever a influência importante de outras correntes de pensamento. Por exemplo, o aspecto das lutas e disputas que fazem parte da dinâmica dos campos não poderia deixar de remeter a Marx e, por conseguinte, aos economistas ingleses, apesar da noção de luta já estar fortemente presente na ontologia weberiana. Ou o diálogo com a tradição fenomenológica, principalmente na figura de Husserl, fundamental para a elaboração do conceito de *doxa* – basicamente o consenso que rege o campo em determinado momento histórico – que Bourdieu desenvolverá na sua maturidade intelectual, principalmente no livro *Meditações Pascalianas*.

de que Bourdieu, no artigo sobre a interpretação da teoria da religião de Max Weber, como veremos mais à frente, não faça referência explícita aos escritos em que essa teoria da autonomização está exposta de maneira mais madura e sistematizada na obra de Weber: a “*Consideração Intermediária*”⁵. Juntamente com os ensaios “*A psicologia social das religiões mundiais*”⁶, “*Ciência como vocação*”⁷ e a “*Introdução do autor*”⁸, esses trabalhos constituem o “quarteto de ouro” dos ensaios teórico-reflexivos de Weber (PIERUCCI, 2005: 90). É nesses escritos que se encontra o cerne da sua teoria da racionalização e da autonomização das esferas de valor.

O impulso que levou Weber a dedicar uma parte bastante considerável da sua obra ao estudo sistemático e histórico-comparativo das principais religiões mundiais não foi apenas o interesse estritamente sociológico pelo fenômeno religioso. O estudo das religiões serviu, antes, como um instrumento para compreender um fenômeno, religioso em sua origem, mas que se autonomiza em relação a ela e se transforma em um processo muito mais amplo.

O que Weber tem em vista, portanto, nos estudos comparativos de sociologia da religião, é o próprio processo de racionalização, em sua forma ocidental

5. “*Die Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*”. Escrito em 1913 e publicado, sem alterações, originalmente, em 1915, no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (revista dirigida por Weber e Sombart), entre os ensaios sobre as éticas religiosas da China e da Índia. Este escrito possui, na verdade, três versões, segundo Pierucci (2005: 137): a primeira, já referida, publicada no *Archiv* em 1915, uma segunda, e a terceira, como capítulo final do primeiro volume dos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião - 3 volumes - (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (GARS) - 3 Bände -*, no qual aparece também a importantíssima segunda versão da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Apenas nas duas últimas versões é que Weber acrescenta o vocábulo ‘teoria’ ao título do ensaio. A tradução para o português ficou: “*Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*” (citado nas referências), enquanto uma tradução completa, ao pé da letra, seria: “*Consideração Intermediária: níveis e direções da rejeição religiosa do mundo.*” Ao longo deste trabalho vamos nos referir a este texto como “*Consideração intermediária*”, seu nome “original”.

6. Escrita em 1913, é, na verdade, uma introdução (“*Einleitung*”) a uma série de estudos publicados por Weber no *Archiv*, em outubro de 1915, sob o título de “*Ética Econômica das Religiões Mundiais*” (*Wirtschaftsethik der Weltreligionen*). Aparece no Brasil na coletânea de escritos *Ensaio de Sociologia*.

7. “*Wissenschaft als Beruf*”. Conferência realizada em 1917, em Munique (publicada em 1919).

8. “*Vorbemerkung*” (“*Introdução do autor*”). Trata-se da introdução geral de Weber aos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião* (ERSR - GARS) (1920). Frequentemente publicada no Brasil como introdução à *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

específica. Pierucci destaca bem esse ponto no seu elucidativo passo a passo, do conceito de desencantamento do mundo na obra de Weber (PIERUCCI, 2005). Como anuncia Weber na *Consideração Intermediária*: “Antes de mais nada, uma busca como esta em Sociologia da Religião deve e quer ser ao mesmo tempo uma contribuição à tipologia e sociologia do próprio racionalismo” (WEBER apud PIERUCCI, 2005: 17 e ss). É, portanto, na intenção de rastrear em sua origem e desenvolvimento o processo de racionalização - em sua peculiar vertente ocidental - e o paralelo processo de desencantamento do mundo que Weber dedica boa parte do seu projeto intelectual ao estudo comparativo-sistemático das religiões mundiais⁹.

O estudo da esfera religiosa é privilegiado por Weber na sua busca obsessiva pela explicação da origem do racionalismo ocidental, pois é nessa esfera que se dá a produção do *sentido*, ou seja, é a esfera que propõe uma explicação racional - desde a sua origem, em contraposição à explicação *mágica* - sobre os problemas e males da existência e do mundo. Como esfera de produção de sentido, é, por conseguinte, a esfera que possui maior poder de manipulação, inculcação, alteração, numa palavra, de influência sobre a *conduta de vida individual*. A explicação mágica já disponibiliza uma explicação para a origem dos males do mundo, mas não da forma racional e *desencantada* que a explicação religiosa o faz: uma das diferenças fundamentais é o corpo de funcionários especializados de que esta dispõe. A explicação religiosa (teodiceia) - mais racional, portanto, em sua essência que a explicação mágica - vem atender, desta maneira, essencialmente, às demandas da necessidade de explicações sobre a *origem do mal do mundo e do sofrimento*¹⁰.

9. Desse modo, não é *Economia e Sociedade* a obra principal de Weber, mas, sim, parece que se deve dar mais atenção aos seus *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião* (GARS), à cuja edição e organização se dedicava quando da sua morte (1920). Nesse sentido, o texto de Friedrich H. Tenbruck - supracitado - contribui enormemente para apagar o erro, muito comum até a época, de considerar *Economia e Sociedade* como a *Hauptwerk* de Weber. *Economia e Sociedade* é, muito mais, um compêndio sistemático de sociologia - encharcado de conhecimento historiográfico -, o qual não necessariamente deve ser visto como obra principal e como centro de uma possível unidade temática da obra de Weber. Muito mais sentido tem, de fato, ver nos GARS a reunião dos esforços de uma vida inteira e entender a teoria de Weber na direção de uma teoria geral do processo de desencantamento do mundo.

10. Ver, a este respeito: Weber, 2002b: 191 e ss. Especialmente ilustrativo é o trecho: “Tratando o sofrimento como sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e como um sinal de culpa secreta, a religião

Apesar de Bourdieu não fazer, no texto que trataremos abaixo, referência explícita à teoria da autonomização das esferas de valor de Weber, este tópico é central para a gênese do conceito de campo. Neste texto intermediário (pois o ensaio “*Consideração Intermediária*” foi, de fato, publicado originalmente entre os ensaios sobre o confucionismo e sobre o hinduísmo na série de ensaios reunidos sob o título *Ética Econômica das Religiões Mundiais*), Weber desenvolve da melhor maneira a teoria da racionalização e da autonomização das esferas de valor. Em busca dos motivos que originaram as éticas religiosas de rejeição do mundo e de quais as possíveis direções que tomaram, Weber faz uma análise das tensões específicas de cada esfera de valor com as éticas religiosas das principais religiões mundiais.

O elemento básico que orienta essa empreitada é o fato de que as religiões de salvação, ou seja, “todas as religiões que prometem a seus fiéis a libertação do sofrimento” (WEBER, 2002b:229), estão em tensão com as ordens e valores do mundo ¹¹. Às diferentes éticas religiosas correspondem, segundo Weber, modos diferentes de busca de salvação. Esses tipos de busca podem ser classificados em dois, a saber, a busca mística pela salvação e a busca ascética pela salvação. Essa tipologia das buscas de salvação pelas vias mística ou ascética é fundamental na relação de maior ou menor rejeição das éticas religiosas com os valores específicos de cada esfera de valor, havendo de se considerar que essa tensão, assinala Weber, foi maior tanto mais as religiões foram verdadeiras religiões

atendia psicologicamente a uma necessidade muito geral. Os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados. Além disso, necessitam saber que têm o *direito* à sua boa sorte. Desejam ser convencidos de que a ‘merecem’ e, acima de tudo, que a merecem em comparação com os outros. Desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem. A boa fortuna deseja, assim, ‘legitimar-se’” (WEBER, 2002a: 192). O tópico da função da religião na legitimação das desigualdades sociais (explicação racional baseada em argumentos extraterrenos) já se insinua aqui em Weber; tópico que será bem caro a Bourdieu também na sua análise do campo religioso, como pontuamos mais à frente.

11. “Tomamos como certo o pressuposto de que uma grande fração, especialmente importante para o desenvolvimento histórico, de todos os casos de religiões proféticas e redentoras viveu não só num estado agudo como permanente de tensão em relação com o mundo e suas ordens” (Weber, 2002b: 229). E ainda, de forma mais reveladora: “A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores deste mundo, e quanto mais coerentemente as suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque. *A divisão tornou-se habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis.* E é isso o que importa, aqui” (WEBER, 2002b: 231). Grifo nosso.

de salvação, assim como foi tanto maior quanto mais racional foi a ética em princípio “e quanto mais ela se tenha orientado para valores sagrados interiores como meios de salvação” (WEBER, 2002b:229).

A chave para a compreensão do processo de autonomização das esferas de valor está, portanto, nessa tensão existente – que se torna cada vez mais aguda quanto mais o processo de racionalização avança – entre a ética religiosa e as esferas de valor. Assim formula Weber:

Na verdade, quanto mais avançou a racionalização e sublimação da posse exterior e interior das coisas mundanas – no seu sentido mais amplo – tanto mais forte tornou-se a tensão, por parte da religião, pois a racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a autonomia interior e lícita das esferas individuais, permitindo, com isso, que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior. Isso resulta, de modo geral, da evolução dos valores do mundo interior e do mundo exterior no sentido do esforço consciente, e da sublimação pelo conhecimento. Esta consequência é muito importante para a história da religião (WEBER, 2002b:230).

Aqui é retratado o processo de perda de espaço da ética religiosa na regulação e no direcionamento da conduta de vida individual, que ocorre cada vez de modo mais crescente e intenso com o advento da modernidade. O *pathos* da religião, que produzia a unidade das várias esferas da conduta de vida, é implodido, e o indivíduo moderno é obrigado a se ver defrontado com os diversos *ethos* das várias esferas de conduta da vida, os quais, como aponta Weber no ensaio em questão, não só não mais fazem referência ao *ethos* especificamente religioso, mas estão em constante e aguda tensão com ele. A exemplo do caso do aumento da tensão entre a esfera política e a esfera religiosa com o advento do Estado burocrático, o qual possui suas próprias leis de funcionamento e regulação e cujo fim último é a salvaguarda da distribuição interna e externa de poder (regido

basicamente pelo pragmatismo da *raison d'État*) - fim este que vai de encontro aos preceitos de qualquer religião universalista de salvação (WEBER, 2002b: 233).

A modernidade inaugura, portanto, um novo *politeísmo de valores*, no qual não mais somente os deuses puramente religiosos entram em confronto. Esse crescente processo de racionalização tem a ver com o desenvolvimento de um peculiar ethos racional, fenômeno típico do ocidente, e a localização da sua origem - que Weber, em seus escritos finais, remonta ao judaísmo antigo - e a explicação do seu desenvolvimento constituem o centro da empreitada final weberiana. Mas não cabe continuar explorando aqui esse ponto que pode se tornar tão amplo. O ponto que deve ser fixado é o do processo *crescente de racionalização e de autonomização das diversas esferas de conduta da vida*. Pois este é o tópico especialmente importante para a elaboração do conceito de campo de Bourdieu, especificamente no tocante à propriedade do campo que o leva à rejeição e à negação sublimada das demandas específicas dos outros campos - mormente, em se tratando do campo de produção cultural, à negação das demandas do campo político e econômico -, sendo o seu funcionamento e desenvolvimento geridos a partir de *leis próprias*. Nesse sentido, na análise da esfera estética - que, ao lado da esfera erótica, aquela que tende a possuir maior tensão com os valores das éticas religiosas de salvação -, Weber escreve o seguinte:

O desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização da vida modifica essa situação [de uma relação harmoniosa da arte com a ética religiosa]. Nessas condições, a arte torna-se um cosmo de valores independentes, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem por si mesmos. A arte assume a função de uma salvação neste mundo, não importa como isto possa ser interpretado. Proporciona uma salvação das rotinas da vida, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático (WEBER, 2002b:234).

Nesta passagem brilhante, além da sedutora - e possível, pensamos - leitura da existência de um gérmen da teoria adorniana da arte como lócus reduzido de emancipação na sociedade administrada (no trecho “proporciona uma *salvação*”

das rotinas da vida e, especialmente, das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático”), podemos entrever claramente, também em gérmen, por assim dizer, boa parte da teoria sobre o processo de autonomização do campo artístico europeu no século XIX, como viria a ser formulado por Bourdieu no clássico artigo “*O Mercado de Bens Simbólicos*”¹², particularmente o trecho: “a arte torna-se um cosmo de valores *independentes*, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem *por si mesmos*”; ora, nada mais temos aqui do que uma das mais importantes propriedades do conceito de campo, como será formulado por Bourdieu.

3. Conceito de campo: a herança sociológica

Passamos, agora, a analisar propriamente a *leitura* que Bourdieu empreendeu da obra weberiana na formulação do seu conceito de campo. Aqui, a intenção é localizar em que aspectos Weber foi determinante na formulação do conceito – visto que este é também naturalmente tributário de outras tradições de pensamento sociológico – e, questão inseparável desta, quais as oposições e os dilemas que Bourdieu pretendeu superar com essa ferramenta teórica.

Acompanhando o processo de construção do conceito de campo, percebemos um amadurecimento entre a primeira vez em que o conceito aparece na obra de Bourdieu e a primeira vez em que surge em sua forma sistematizada, enquanto ferramenta teórica geral. Uma olhada na cronologia das obras ajuda a acompanhar melhor esse processo de amadurecimento. O conceito surge pela primeira vez no artigo “*Projet créateur et champ intellectuel*”¹³, texto concluído em 1965, que foi retocado e que no ano seguinte, aparece na *Les Temps Modernes* com o título invertido, como ficou mais conhecido: “*Champ intellectuel et projet créateur*”¹⁴. É publicado no México em 1967 e aparece no Brasil em 1968.

12. Texto publicado em 1971 – a versão mimeografada na qual se baseia a tradução brasileira é de 1970: “*Le Marché des Biens Symboliques*”. *L’année sociologique* (Paris), Ano 22 (TROISIÈME série), p. 49-126. Temos neste artigo o uso ostensivo do conceito de campo de modo bem desenvolvido, mas tomamos por base, para a nossa presente tentativa de realizar, na parte que cabe a Max Weber, a gênese do conceito de campo, a primeira vez em que o próprio Bourdieu utilizou o conceito de modo sistemático.

13. « *Projet créateur et champ intellectuel* ». Paris: Centre de Sociologie Européenne, 40 pgs., mimeografado, 1965.

14. « *Champ intellectuel et projet créateur* ». *Les Temps Modernes* (Paris), Ano 22, N.º. 246 (Edição

No entanto, a primeira vez em que o conceito de campo aparece em sua forma sistematizada é no ensaio de interpretação da sociologia da religião de Max Weber, publicado em 1971 nos *Archives Européennes de Sociologie*, intitulado “Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber”¹⁵. Ainda no mesmo ano, o campo religioso é objeto de longo artigo que sistematiza ainda mais o conceito: “*Gênese e Estrutura do Campo Religioso*”, publicado na *Revue Française de Sociologie*.¹⁶ Como se vê, o conceito de campo não aparece pela primeira vez no artigo sobre a teoria da religião de Weber, mas é nele, vale salientar, que aparece pela primeira vez em sua forma mais *sistematizada*.

Entre 1965, quando aparece pela primeira vez, e 1971, quando recebe sua forma mais sistematizada e consagrada, o conceito de campo é utilizado por Bourdieu em seus artigos de maneira recorrente. Atemo-nos aqui ao artigo sobre a teoria da religião de Weber, de 1971, pelo fato de nele aparecer o conceito pela primeira vez em sua forma mais lúcida e sistemática, com suas propriedades peculiares (pensar relacional, homologia estrutural, lócus de disputa pelo monopólio do poder específico do campo, entre outras propriedades) e suas “intenções de uso”. De fato, não é por acaso que é ao artigo sobre a interpretação da teoria da religião de Max Weber que Bourdieu faz referência quando se trata de localizar onde o conceito foi elaborado rigorosamente pela primeira vez. Essa

Especial ‘Problèmes du Structuralisme’), pgs. 865-906, 1966. Primeira edição brasileira: “*Campo intelectual e projeto criador*”. IN: POUILLON, Jean (org.). Problemas do estruturalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. Tivemos acesso à versão espanhola do texto: “*Campo intelectual y proyecto creador*”. IN: *Problemas del estructuralismo*. Siglo XXI: México, 1967. Este texto sobre a dinâmica de forças da vida intelectual europeia serviu, a bem dizer, como cartão de visitas de Bourdieu na América Latina, sendo de fato o primeiro texto do autor publicado no Brasil (1968). Servindo também de influência admitida para Sérgio Miceli – que, não curiosamente, defende, em 1978, sob orientação do próprio Bourdieu, sua tese sobre a vida intelectual no Brasil no período 1920-45, trabalho de envergadura e que foi um grande impulso para difusão do pensamento bourdieusiano no Brasil. Para mais sobre a recepção de Bourdieu no Brasil, ver artigo sobre a recepção e difusão do conceito de campo literário no Brasil: Frota e Passiani (2009: 23 e ss).

15. « *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber* ». Archives Européennes de Sociologie. XII, 1, 1971. Edição brasileira: “*Apêndice I: uma interpretação da teoria da religião de Max Weber*”. IN: BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva. A primeira edição desta coletânea brasileira é de 1974.

16. « *Genèse et structure du champ religieux* ». Revue Française de Sociologie. 12-3, pp. 295-334, 1971. Edição brasileira: “*Gênese e Estrutura do Campo Religioso*”. In: BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva.

é mais uma prova cabal de que Weber foi o autor mais importante na formação do conceito de campo. O próprio Bourdieu, em artigo de 1985, dá notícia da gênese do conceito:

Para construir realmente a noção de campo, foi preciso passar para além da primeira tentativa de análise do ‘campo intelectual’ [o artigo de 1966] como universo relativamente autônomo de relações específicas: com efeito, as relações imediatamente visíveis entre os agentes envolvidos na vida intelectual – sobretudo as interações entre os autores e os editores – tinham disfarçado as relações objetivas entre as posições ocupadas por esses agentes, que determinam a forma de tais interações. Foi assim que a primeira elaboração rigorosa da noção saiu de uma leitura do capítulo de *Wirtschaft und Gesellschaft* consagrado à sociologia religiosa, leitura que, dominada pela referência ao campo intelectual, nada tinha de comentário escolar. Com efeito, mediante uma crítica da visão interacionista das relações entre os agentes religiosos proposta por Weber que implicava uma crítica retrospectiva da minha representação inicial do campo intelectual, eu propunha uma construção do campo religioso como estrutura de relações objetivas que pudesse explicar a forma concreta das interações que Max Weber descrevia em forma de uma tipologia realista. Nada mais restava a fazer do que pôr a funcionar o instrumento de pensamento assim elaborado para descobrir, aplicando-o a domínios diferentes, não só as propriedades específicas de cada campo – alta costura, literatura, filosofia, política, etc. – mas também as invariantes reveladas pela comparação dos diferentes universos tratados como “casos particulares do possível” (BOURDIEU, 2007b: 65-6)¹⁷.

17. “*The genesis of the concepts of Habitus and Field*”. Sociocriticism (Pittsburgh, Montpellier), Theories and Perspectives II, nº 2, dezembro de 1985, pp. 11-24. Edição em português: “*A gênese dos conceitos de habitus e de campo*”. In: BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

Ao que tudo indica, é então somente no artigo de 1971 que Bourdieu se dá conta de que pode aplicar essa ferramenta teórica, descoberta na análise da vida intelectual francesa e europeia, às outras esferas - para falar com Weber - da realidade social: é a partir daí, portanto, que a *noção* de campo se transforma em *conceito geral*, com propriedades gerais específicas, apesar de todas as dificuldades de generalização, como apontaremos mais à frente¹⁸. No artigo de 1971 - “*Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber*” -, com o conceito pela primeira vez sistematizado, vemos que Bourdieu se baseia em alguns capítulos de *Economia e Sociedade* para realizar a sua interpretação, mormente no capítulo V do primeiro volume, dedicado à sociologia da religião. Como notamos acima, é curioso que, sendo o conceito de campo tão tributário da teoria weberiana da autonomização das esferas de valor, Bourdieu não faça referência, neste ensaio, aos principais textos teóricos de Weber sobre o assunto, a exemplo da famosa “*Consideração Intermediária*” (*Die Zwischenbetrachtung*). No entanto, sabemos que esse ensaio, juntamente com o “*A Psicologia Social das Religiões Mundiais*” (“*Einleitung*”), constitui peça central para a compreensão da teoria weberiana da racionalização e da autonomização das esferas de valor. Investigamos agora, propriamente, a relação do conceito em sua forma sistematizada com a teoria weberiana exposta nos ensaios sobre sociologia da religião supracitados.

Observando como surge o conceito - agora realizado na cabeça do autor como ferramenta teórica geral para investigação do mundo social -, vale

18. Já em sua primeira aparição, a noção de campo surge bem encorpada e com muitas das propriedades que mais tarde formarão a base do conceito: “Irreductible a un simple agregado de agentes aislados, a un conjunto de adiciones de elementos simplemente yuxtapuestos, el *campo intelectual*, a la manera de un campo magnético, constituye un sistema de líneas de fuerza: esto es, los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden describirse como fuerzas que, al surgir, se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo. Por otra parte, cada uno de ellos está determinado por su pertenencia a este campo: en efecto, debe a la posición particular que ocupa en él *propiedades de posición* irreductibles a las propiedades intrínsecas y, en particular, un tipo determinado de participación en el *campo cultural*, como sistema de las relaciones entre los temas y los problemas y, por ello, un tipo determinado de *inconsciente cultural*, al mismo tiempo que está intrínsecamente dotado de lo que se llamará un *peso funcional*, porque su “masa” propia, es decir, su poder (o mejor dicho, su autoridad) en el campo no puede definirse independientemente de su posición en él” (BOURDIEU, 1967: 135). Vale notar que já neste artigo se encontram referências à sociologia da religião de Weber e a outros conceitos caros a esse autor - mais uma prova de que já as ideias para o uso primeiro do conceito de campo foram tributárias de interpretação da obra de Weber.

a pena citar a passagem em que ele aparece pela primeira vez, em sua forma sistematizada, no texto de 1971. Após apontar, de acordo como o seu programa inicial, que não seria muito difícil realizar uma leitura interacionista dos escritos teóricos de Weber, Bourdieu escreve:

“Todavia, a fim de eliminar totalmente as dificuldades encontradas por Max Weber, é necessário operar uma segunda ruptura e subordinar a análise da lógica das interações que podem se estabelecer entre agentes diretamente defrontados e, particularmente, as estratégias que os opõem à construção da estrutura das relações objetivas entre as posições que ocupam no campo religioso, estrutura que determina a forma que podem tomar suas interações e a representação que delas possuem ter (BOURDIEU, 2005b: 82).”

Nesse ponto, percebemos o centro do movimento da leitura (interpretação) que Bourdieu faz da dinâmica dos agentes religiosos como tratado por Weber. Esse movimento vai no sentido de acentuar o caráter *relacional*, no sentido de *disputas* e *lutas*, na dinâmica desses agentes, sublinhando as disputas pelo poder específico do campo em questão (religioso) nas suas ações e discursos sobre algo que quer ser *natural* (esfera do sagrado e extramundano) e, principalmente, o fato de que esses agentes estão situados num espaço *estruturado* em certa medida por eles (o campo) - no sentido de composição e ações -, mas que *estrutura* e determina suas interações e as representações que delas esses agentes venham ter. Esse é um ponto fundamental no conceito de campo de Bourdieu. A introdução desse elemento mais relacional na leitura bourdieusiana da dinâmica dos agentes religiosos fica mais bem esclarecida num outro ponto da interpretação de Bourdieu. Há um fator crucial que este critica em Weber e que aponta de maneira decisiva para como Bourdieu vai entender a dinâmica dos agentes da esfera religiosa de modo mais relacional e, portanto, de maneira mais sociológica. Esse ponto se refere à crítica bourdieusiana do conceito de carisma em Weber¹⁹.

19. Esta crítica é feita explicitamente em Bourdieu (2005b: 92 e ss). Miceli (2005: LIII e ss) faz referência a ela em seu comentário.

Em Weber, o carisma, peça central na sua teoria, surge como uma relação vivida (no sentido de *Erlebnis*) do público com o personagem carismático. Segundo ele, “por ‘carisma’ deve-se entender uma qualidade *considerada como* extraordinária [...] que é atribuída a uma pessoa. Esta é *considerada como* dotada de forças ou de propriedades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou, pelo menos, excepcionais” (WEBER *apud* BOURDIEU, 2005b: 92. Grifos de Bourdieu).²⁰ A crítica vai no sentido de que o conceito teria sido *naturalizado* por Weber, tornando-se um puro ato de reconhecimento (BOURDIEU, 2005b: 92).

Bourdieu, no intuito de apontar o duplo aspecto existente na aparição da figura carismática - tomando Durkheim de empréstimo -, pensa que é necessário entender este conceito de modo mais *relacional*. Ele se preocupa em salientar, desse modo, a necessidade de se pensar o profeta (figura carismática) tendo como foco a sua relação com os leigos (aos quais é direcionada a mensagem religiosa) e o corpo de sacerdotes (contra o qual o profeta se opõe) – com a devida ênfase nas disputas que aí se travam -, visto que, caso assim não se faça, “não se poderá resolver o problema da *acumulação inicial do capital de poder simbólico* que Max Weber resolvia pela invocação (paradoxal, em Weber) da natureza” (BOURDIEU, 2005b:93). Apesar de Weber não substantivar o carisma – afinal, para ele, o importante é como o líder carismático é *reconhecido* pelos adeptos (dominados carismáticos) -, a questão que Bourdieu parece querer resolver em Weber é a do *surgimento* desse líder carismático (o problema da acumulação inicial do capital de poder simbólico), que parece ficar mais bem elucidada quando esse líder é situado no campo do qual emerge e contra o qual se constitui. De fato, a compreensão da vida social como *luta* já é central na ontologia weberiana, disso não há dúvida. O que Bourdieu faz é se esforçar por mostrar a dinâmica dessas lutas, situando-as no espaço social específico no qual

20. Nesse ponto, é ilustrativo colocar a formulação completa do conceito de carisma: “Debe entenderse por ‘carisma’ la cualidad que pasa por extraordinaria (condicionado mágicamente em su origen, lo mismo se si trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera em posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas – o por lo menos específicamente extracotidianas e no asequibles a cualquier outro -, o como enviados del dios, o como exemplar y, en consecuencia, como *jefe*, caudillo, guia o líder. El modo como habría de valorarse ‘objetivamente’ la cualidad en cuestión, sea desde um ponto de vista ético, estético u outro cualquiera, es cosa en todo lo indiferente en lo que atañe nuestro concepto, pues lo que importa es cómo se valora por ‘los dominados’ carismáticos, por los ‘adeptos’” (WEBER, 1974:193).

elas ocorrem – o campo, espécie de espaço onipresente no qual todo agente deve necessariamente se situar (e ser situado), mesmo que por referência negativa a ele -, deixando claro, assim, o caráter relacional - portanto social - de toda agência humana.

Dessa maneira, torna-se claro o ponto fundamental da análise bourdieusiana, e chave para a compreensão adequada do seu conceito de campo, qual seja o da relação dos agentes com o campo: o agente *institui* uma posição no campo ao entrar nele, mas que só pode surgir dentro do campo *porque* havia um *campo (pré)disposto* – em forma de aspirações, representações e sentimentos que existem de modo implícito ou inconsciente - ao surgimento daquela posição.²¹

O elemento central, portanto, para a compreensão da leitura que Bourdieu realiza de Weber em sua primeira sistematização do conceito de campo, consiste numa série de críticas feitas à teoria da religião de Weber (para Bourdieu, interacionista), procurando ressaltar as disputas e oposições que permeiam a concorrência pelo poder religioso, apenas esboçado em Weber. Pois se Weber é taxado de interacionista por não possuir os instrumentos de pensamento para que pudesse formular de modo sistemático os princípios que adotava, é também nele próprio, segundo Bourdieu, que se pode encontrar a chave para fugir das duas explicações opostas e reducionistas para a elucidação do fenômeno religioso: por um lado, o entendimento da mensagem religiosa como aparecimento sagrado e, por outro, o seu entendimento como reflexo direto das condições sociais e econômicas (BOURDIEU, 2005a:81). É por isso que Weber é o “escolhido” na leitura de Bourdieu para sistematizar o seu conceito, pois nele já se encontravam, à sua maneira, os elementos para a síntese entre explicações polarizadas que o conceito de campo pretende operar.

O movimento que Bourdieu faz, então, é o de situar esses agentes num campo -estrutura estruturada e estruturante - e de direcionar interações, que

21. “O profeta traz, ao nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele, embora de modo implícito, semiconscente ou inconsciente.” (BOURDIEU, 2005b:92). E ainda: “E, para acabar de vez com a representação do carisma como uma propriedade ligada à natureza de um indivíduo singular, seria necessário, ainda, determinar, em cada caso particular, as características sociologicamente pertinentes de uma biografia particular que fazem com que um determinado indivíduo se encontre *socialmente* predisposto a sentir e a exprimir, com uma força e coerência particulares, disposições éticas ou políticas, já presentes, de modo implícito, em todos os membros da classe ou grupo de seus destinatários” (BOURDIEU, 2005b: 93-4).

pareciam dispersas em Weber, no sentido de *desvelar os interesses* (muitas vezes inconscientes e que são específicos para cada campo, como o interesse religioso para o caso em questão) dos agentes no jogo de disputas pelo monopólio do poder legítimo de modificar em bases duradouras a visão de mundo e a prática dos leigos.

Justamente por se tratar da esfera da produção do sentido da vida, da explicação das mazelas do mundo e do sofrimento, essas explicações devem estar, ao máximo, aparentemente calcadas na mais simples naturalidade dos fatos. A negação que o campo religioso permanentemente realiza dos determinantes propriamente socioeconômicos – a exemplo da sua função específica de legitimação social, já farejada e bem exposta por Weber – é levada a um grau mais elevado por Bourdieu: “Na medida em que os interesses religiosos têm por princípio a necessidade de justificar a existência numa dada posição social, eles são diretamente determinados pela posição social” (BOURDIEU, 2005a:86).

Aqui, chegamos a uma característica crucial para o conceito em questão, a saber, aquela que diz respeito à especificidade das disputas que ocorrem em cada campo: o campo religioso deve sua especificidade ao fato de que busca o monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras a prática e a visão de mundo dos leigos, realizando o inculcamento de um *habitus* religioso particular (BOURDIEU, 2005b:88). Devido ao seu caráter empírico-operacional, vale dizer, intuitivo, cada campo possui propriedades específicas que não são observadas nos outros campos que compõem o mundo social. Daí a dificuldade na generalização do conceito, no sentido de uma teoria geral dos campos. Essas especificidades dizem respeito ao *interesse*, como dito, propriamente peculiar ao campo, como o interesse religioso em questão, que leva os leigos a “esperar de certas categorias de agentes que realizem ‘ações mágicas ou religiosas’, ações fundamentalmente ‘mundanas’ e práticas, realizadas ‘a fim de que tudo corra bem para ti e para que vivas muito bem na terra’” (BOURDIEU, 2005b: 81-2)²².

22. Ou, formulado de maneira mais geral: “Um campo se define entre outras coisas através da definição dos objetos de disputas e dos interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros campos (não se poderia motivar um filósofo com questões próprias dos geógrafos) e que não são percebidos por quem não foi formado para entrar neste campo (cada categoria de interesses implica indiferença em relação a outros interesses, a outros investimentos, destinados assim a serem percebidos como absurdos, insensatos, ou nobres, desinteressados)” (BOURDIEU, 1983:120).

Uma propriedade que deve se apresentar em todos os campos é a de autonomia relativa – pelo menos em relação às condições econômicas. Para que se possa falar de um campo religioso, por exemplo, é necessário que se observem algumas condições. A principal delas é a ocorrência de um processo de sistematização e de moralização das práticas e das representações religiosas, correspondente ao processo de “constituição de instâncias especificamente organizadas com vistas à produção, à reprodução e à difusão dos bens religiosos” (BOURDIEU, 2005a:37). Trata-se da necessidade de constituição de um verdadeiro *corpus* de funcionários especializados e na produção e difusão das mensagens religiosas.

Em outra característica fundamental do campo, central para o entendimento da sua lógica, a influência weberiana é novamente essencial e se faz notável. Esta é uma definição que pode ser estendida a todos os campos e que é claramente tributária da definição weberiana de Estado. Trata-se da definição do campo como lócus da luta pelo monopólio do poder legítimo específico ao campo (que está ligado ao interesse específico vigente no campo). Nesse sentido, a definição da dinâmica da concorrência pelo poder religioso no campo religioso não deixa dúvidas de que o conceito é uma herança weberiana:

A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade (em relação, por exemplo, à concorrência que se estabelece no campo político) ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência (BOURDIEU, 2005b:88).

A definição de Estado de Weber foi, portanto, condição *sine qua non* para a elaboração bourdieusiana de uma das propriedades gerais do campo. Isso porque, como aponta Miceli, tanto para Weber quanto para Bourdieu, “a violência e a força constituem a última *ratio* do sistema de dominação, o que não impede a ênfase concedida por ambos à problemática do simbolismo de que se reveste

toda e qualquer dominação” (MICELI, 2005: LI). Colocar a ênfase nas disputas de doação de sentido - as quais, em suma, caracterizam a dinâmica dos campos, disputas estas que não ocorrem somente no plano material, do mercado, mas sim em todas as esferas em que o poder simbólico está envolvido - é, de fato, apropriar-se e levar a um grau mais elevado uma sociologia da cultura weberiana para a qual “a cultura de uma sociedade deve ser construída como resultado da hegemonia de um grupo e dos conflitos entre as forças mestras no curso de seu desenvolvimento histórico” (MICELI, 2005:LII).

Mais tarde, no resultado de um amplo estudo - realizado na década de sessenta, na França, e que resultou na elaboração da *Distinção: crítica social do julgamento do gosto*, essa, sim, talvez a *Hauptwerk* de Bourdieu²³ - sobre a relação entre os gostos e as preferências dos indivíduos (nos mais variados domínios da cultura, como vestiário, lazer, cinema, música, teatro, esportes, etc.) e sua posição no espaço social, Bourdieu introduz um novo elemento na caracterização do conceito de campo, de modo que essa luta pelo poder específico, no âmbito dos campos de produção cultural, é entendida cada vez mais em termos de uma luta pela *distinção*, cuja lógica dialética é um dos princípios de funcionamento do campo.

Na pesquisa da qual *A distinção* é resultado, a visão dos campos como espaços sociais relativamente autônomos regidos por leis próprias, mas que são *estruturalmente homólogos* uns aos outros, é bem presente. Nesse sentido, Bourdieu entende que toda formação social se estrutura através de uma série de campos organizados hierarquicamente (campo político, econômico, cultural, intelectual, campo da produção cultural), cada um deles definido como um espaço estruturado com suas próprias leis, seu funcionamento e suas relações de força. Cada campo é *relativamente* autônomo, mas estruturalmente homólogo aos outros. Sua estrutura, em dado momento, é determinada pelas relações entre as posições que os agentes nela ocupam. O conceito deve ser entendido, portanto,

23. « *La Distinction: critique sociale du jugement* », foi publicado em 1979 em Paris (Les Editions de Minuit). A primeira tradução brasileira apareceu com atraso, apenas em 2006 (pela EDUSP, Editora Zouk). A maior parte dos escritos de Bourdieu vinha sendo publicada em forma de artigos, principalmente após a fundação da sua revista em 1975 (a *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*). Este livro é considerado a obra principal de Bourdieu, pois reúne os esforços de anos de pesquisa realizadas com a ajuda de sua equipe na França, com amplo material empírico. Conceitos que vinham sendo utilizados em seus estudos, tais como *habitus*, campo e capital, adquirem neste livro forma mais geral e madura.

como um conceito dinâmico, na medida em que mudanças na posição de um dos agentes provoca, necessariamente, uma mudança na sua estrutura. Pode-se claramente observar, no tratamento da realidade social a partir de esferas que se autonomizam, mas que se relacionam e vivem em tensão umas com as outras, como feito por Weber, uma teoria do mundo social inter-relacionado com espaços menores que são relativamente autônomos e regidos por leis próprias, como detalhamos acima. Essa é uma maneira de “costurar” a realidade sem cair nos reducionismos que se colocam entre a explicação ingênua de um fenômeno e a sua submissão direta às determinações econômicas e sociais.

Devido à sua natureza prático-operacional, tendo surgido primariamente da necessidade prática de dar uma direção à pesquisa (BOURDIEU, 2007b:64), o conceito de campo deve ser utilizado na análise particular, caso a caso, explica Bourdieu (1983:119 e ss)²⁴. Mas isso não leva à impossibilidade de se tentar formular uma teoria geral dos campos, tarefa que o próprio Bourdieu deixou incompleta. É pelo fato de que o campo deve parte de suas propriedades ao confronto de suas propriedades gerais com cada realidade específica que se colocam os obstáculos à formulação de uma teoria geral. As variáveis específicas a cada campo, a exemplo do interesse e do capital específicos, além das variáveis nacionais, devem ser levadas em consideração. A conexão com o conceito de tipos ideais de Weber não poderia deixar de ser lembrada e esboçada, o qual possui também propriedades gerais, mas que só se torna válido no confronto com a realidade social a ser pesquisada - ponto que poderia ser explorado em outro trabalho.

4. Conclusão

Seria necessário acompanhar a evolução da obra de Bourdieu, praticamente texto a texto, para que se pudesse realizar uma espécie de arqueologia mais percuciente e uma análise da progressiva “evolução” do conceito de campo, um dos grandes legados de Bourdieu para a sociologia contemporânea. Isso serviria como uma contribuição para a formulação de uma teoria geral dos campos.

24. Um dos poucos lugares onde há um esboço de uma teoria geral dos campos em Bourdieu é no seu artigo “*Algumas propriedades dos campos*”, palestra feita em 1976 na *École Normale Supérieure* para um grupo de filólogos e historiadores da literatura.

Empreitada que, como vimos, o próprio Bourdieu se escusou de fazer. Aqui, delimitamos o primeiro momento em que o conceito aparece formulado em sua maneira mais sistematizada, procurando mostrar como a leitura que Bourdieu fez da obra de Weber teve aí seu peso. De uma noção relativamente densa e intuitiva, como o era no artigo de 1966 sobre o campo intelectual europeu, para a primeira formulação propriamente sistemática do conceito, no artigo de 1971 sobre a sociologia da religião de Weber, houve um bom período de gestação, no qual o amadurecimento da apropriação e a interpretação da obra de Weber tiveram papel determinante.

Recebido em março de 2012.

Aprovado em maio de 2012.

5. Referências

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento do gosto**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007a.

_____. “A gênese dos conceitos de habitus e de campo”. In: BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

_____. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2005a;

_____. “Apêndice I: uma interpretação da teoria da religião de Max Weber”. In: BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2005b.

_____. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. “Algumas propriedades dos campos”. In: BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. “Campo intelectual e projeto criador”. In: POUILLON, Jean (Org.) **Problemas do estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. “Campo intelectual y proyecto creador”. In: BOURDIEU, P. **Problemas del estructuralismo**. Siglo XXI: México, 1967.

FROTA, Wander N. e PASSIANI, E. Entre caminhos e fronteiras: a gênese do conceito de “campo literário” em Pierre Bourdieu e a sua recepção no Brasil. In: **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, nº. 34. Brasília, julho-dezembro de 2009, pp. 11-41.

MICELI, Sérgio. “Introdução. A Força do Sentido”. In: BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2005.

TENBRUCK, Friedrich. **The problem of thematic unity in the works of Max Weber**. *British Journal of sociology*. Londres: Routledge & Kegan Paul. Vol. 31, Nº 3, set, 1980.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix Editora, 2004.

_____. “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”. In: WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2002a.

_____. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2002b.

_____. **Economia y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

O MOVIMENTO SOFISTA COMO RETÓRICA FILOSOFANTE VOLTADA PARA O PROCEDIMENTO DE PERSUASÃO COGNITIVA

Fernando Joaquim Ferreira Maia²

RESUMO

O objetivo deste artigo é sustentar a importância do debate acerca da unidade entre a retórica e a filosofia a partir do movimento sofista. De modo geral, é a união entre retórica e filosofia que vai dotar o orador de instrumentos teóricos capazes de influenciar a vida na *Polis*. Será tratado o debate entre Parmênides e Heráclito acerca da verdade. Depois, será abordada a relação entre a sofística e a retórica com ênfase em Protágoras e Górgias. A relação entre filosofia e retórica, na civilização ocidental, é a história da relação entre verdade e probabilismo, entre ser e estar, entre ontologia e gnoseologia. As perguntas e as respostas, nessa relação, vão ditar o consenso ou o dissenso entre a filosofia e a retórica.

Palavras-chave: Retórica. Sofista. Filosofia

2. Graduado em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco, Especialização em Direito Processual Civil, Mestrado e Doutorado em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente é professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco e advogado. E-mail: fernandojoaquimmaia@gmail.com.

THE SOPHISTIC MOVEMENT PHILOSOPHICAL RHETORIC AS DIRECTED TO THE PROCEDURE OF PERSUASION COGNITIVE

ABSTRACT

The purpose of this article is to sustain the importance of the debate about the unity between rhetoric and philosophy from the sophist movement. Generally speaking, is the union between rhetoric and philosophy that will allow to provide the speaker of theoretical instruments capable of influencing their lives in *Polis*. Will the treaty the debate between Parmenides and Heraclitus about truth. Then it also looks at the relationship between the sophist movement and the rhetoric with emphasis on Protagoras and Gorgias. The relationship between philosophy and rhetoric, in western civilization, is the story of the relationship between truth and likely, between being and being, between ontology and gnoseology. The questions and answers in this respect will dictate the consensus or the dissent between philosophy and rhetoric.

Keywords: Rhetoric. Sophist. Philosophy

I. Introdução: o nascimento da retórica com Tísias e Córax

O objetivo deste artigo é sustentar a importância do debate acerca da unidade entre a retórica e a filosofia a partir do movimento sofista. De modo geral, é a união entre retórica e filosofia que vai dotar o orador de instrumentos teóricos capazes de influenciar a vida na *Polis*. Será tratado o debate entre Parmênides e Heráclito acerca da verdade. Depois, será abordada a relação entre a sofística e a retórica com ênfase em Protágoras e Górgias.

A relação entre filosofia e retórica, na civilização ocidental, é a história da relação entre verdade e probabilismo, entre ser e estar, entre ontologia e gnoseologia. As perguntas e as respostas, nessa relação, vão ditar o consenso ou o dissenso entre a filosofia e a retórica.

Sustenta Adeodato (2010, p. 2, 4, 5) que a retórica se torna filosofia quando abdica do conceito de verdade e passa a ver a filosofia como sabedoria. Numa visão ampla, a retórica é filosofia. Rejeitando a ideia de verdade, a retórica opõe-se à ontologia, espécie de filosofia cujo objetivo consiste na busca, justamente, da verdade. Então, o problema da relação entre os retóricos e os filósofos é saber se o homem filosofa para obter a verdade ou a sabedoria diante do mundo. Se a inclinação é para a verdade, a retórica é oposta à filosofia; se é para a sabedoria, a retórica é filosofia.

Essa epopeia nasce na região da Sicília, parte da Magna Grécia, especificamente na cidade de Siracusa. Antes de mais nada, deve-se ressaltar que, na Antiguidade, com exceção do período da ocupação macedônica (338 a.C.-146 a.C.), nunca houve unidade política, jurídica ou nacional na Grécia Antiga. Não passava de uma região no extremo sudeste europeu habitada por quatro etnias distintas: aqueus (povo que habitava o Peloponeso, península do sul da Grécia), dórios (do norte e nordeste da Grécia), eólios (da Tessália e da Beócia, regiões localizadas, respectivamente, no centro-leste e centro-sul da Grécia) e jônios (povo indo-europeu do Peloponeso e da Ática, região do centro-sudeste da Grécia) (GILISSEN, 2008, p. 73). Posteriormente, esses povos vão estabelecer várias colônias ao longo do Mediterrâneo, o que formará a Magna Grécia. De qualquer forma, os primeiros Estados na Grécia surgem com a chegada desses povos, por volta de 1150 a.C., e, nos 350 anos seguintes ao mencionado evento, as estruturas fundamentais do que viria a ser a civilização grega se formam. O

desenvolvimento da propriedade agrária e o aumento das trocas entre os povos gregos darão as condições objetivas para sua evolução.

Cícero afirma que as convulsões políticas e sociais que ocorreram em Siracusa no início do século V a.C. estimularam o exercício do direito de ação nos tribunais e permitiram que Córax e seu discípulo Tísias, ambos dessa época, se destacassem, ao estabelecerem métodos e regras para a retórica judicial (CICERÓN, 2000, p. 73-74). São considerados os fundadores da retórica.

Por fim, segundo Platão (2008, 267a-b, p. 90-91), a tese principal de Tísias (e, por que, não de Córax também) era a verossimilhança. Rejeitava-se a verdade absoluta. O orador judicial devia basear a sua argumentação no provável, o o que levava a dar importância à busca das provas.

2. Heráclito e Parmênides: entre o verossímil e a verdade

Praticamente na mesma época de Córax e Tísias, a discussão acerca da relação entre retórica e filosofia volta a aparecer no choque entre as posições de Parmênides (530 a 460 a.C.) e Heráclito (540 a 470 a.C.). Segundo Diógenes Laércio (1988, p. 251, 257), eles viveram entre os séculos VI e V a.C. na Grécia Antiga.

Parmênides aborda a mencionada questão no plano do ser, da verdade absoluta. Introduce, assim, a ideia de crença como elemento fundamental em qualquer sistema racional. Aristóteles (1984, I, 5, 11, p. 23), na sua *Metafísica*, faz alusão a Parmênides nos seguintes termos:

Quanto a Parmênides, parece, de fato, ter visto melhor o que diz. Convencido de que, além do ser, o não ser não é coisa alguma, ele pensa que, necessariamente, existe uma coisa, o ser, e nada mais[...].

A verdade implica a afirmação do ser e a falsidade, a sua negação ou a afirmação do não-ser. O pensamento só adquire significado quando expressa o ser. O pensamento de Parmênides oferece à filosofia o objetivo do alcance e da realização da verdade plena e constitui, portanto, a base da ontologia (DUMONT, 2004, p. 117-120).

Parmênides assegura ser possível determinar a coisa em si, pois não existe a

possibilidade de convivência entre opostos. Uma vez surgida a contradição, um dos lados necessariamente irá prevalecer perante o outro, ou seja, considerando que existe ser e não-ser, caso apareça o ser, não pode haver o não-ser. O ser existe em si mesmo, não tendo passado ou futuro; é presente eterno e imutável. A realidade é fixa e independe da linguagem. Assim, a ontologia entende que o homem é um ser pleno e que é possível chegar à verdade. A linguagem, aqui, seria mero instrumento, e a retórica seria reduzida a um ornamento que permite ao homem influir no mundo (ADEODATO, 2009, p. 15-19).

Parmênides parte da ideia de que nada muda e de que tudo é absoluto, único, infinito e indivisível, pois o ser é um contínuo totalizador e uno. Parmênides desprezava os sentidos e, portanto, também o papel da linguagem na interferência sobre a realidade. O que importa é o objeto, a linguagem apenas se refere a ele. Esse objeto é algo concreto na vida humana, existe ou não existe, enquanto a linguagem sempre significa o que existe concretamente (RUSSELL, 1977, p. 55-56).

Para Heráclito, o ser humano não é um ser absoluto, mas carente e fraco, não tem condições de conhecer a verdade plena. Sustenta que nada é estático; tudo se comporta num fluxo constante e está em constante transformação e movimento de vai e vem. A marca desse fluxo constante é a contradição. Mesmo na unidade, o que move a vida é o choque entre opostos. É um movimento conflituoso e regenerativo. Então, para o homem, o problema filosófico não está no ser, mas no estar, e este é sempre relativo, pois se mantém em constante mutação (REALE, 1994, p. 64, 65).

O fluxo constante heraclítico das coisas, marcado por contradições, por choques entre opostos, constitui a realidade. A dialética de Heráclito envolve também harmonia entre contrários, pois a questão não é só contraste, mas também consenso, união entre opostos. Amor, ódio, guerra e paz estão juntos e se harmonizam sempre. É como se a presença de um contrário determinasse o outro. Por exemplo, a morte permite a vida; a existência de medicamentos que curam só é possível por conta da enfermidade, etc. Como já dito, é essa harmonia entre contrários, cada qual permitindo o outro, que explica toda a realidade (DUMONT, 2004, p. 62-67).

Para Heráclito, a luta é uma necessidade para a existência. Tudo acontece por conta de uma necessidade humana, e a mesma gera a contradição, pois sempre haverá uma necessidade contrária (DIÓGENES LAÉRTIOS, 1988,

p. 252, 253).

Por fim, Heráclito não é um sofista, mas o debate com Parmênides acerca do ser vai anteceder ao nascimento, no século V a.C., da sofística na região da Grécia, assunto do próximo tópico.

3. O movimento sofista e a linguagem para a formação humana

A origem dos sofistas é da tradição dos poetas (Homero, Hesíodo, Píndaro, etc.). Eles são os primeiros exegetas das obras poéticas. São responsáveis também pelo conceito de *Paideia* (cultura), considerados “mestres da cultura”, da formação do homem concreto, membro de uma sociedade.

O sofismo, ou movimento sofista, vai colocar o homem e toda a sua intervenção no mundo como centro da preocupação da filosofia. Daí que a especulação filosófica vai se deslocar para assuntos como a ética, a política, a retórica, a arte, a linguagem, a religião e a educação. Pode-se dizer que o ambiente do movimento sofista é a empiria, a experiência humana. Não é à toa que os sofistas vão adotar o método empírico-indutivo para selecionar hipóteses e soluções sobre problemas do pensamento (REALE, 1994, p. 192-194).

Para os sofistas, a filosofia não tem por pressuposto a verdade, pois esta é inatingível, uma ilusão. O caráter fraco, carente, do homem faz da linguagem o ambiente humano. Tudo se passa na linguagem, e a mesma cria e altera a realidade. Os sofistas vão se opor à ontologia e contribuir para uma concepção retórica de ver o mundo. O que importa não é o ser, mas o estar; e o estar é relativo, cético diante da vida e flexível diante da verdade. A retórica é mais que ornamento, pois passa a ter a função de situar o homem no mundo diante do conhecimento e da sua intervenção social.

A concepção sofística coloca o sujeito no centro e não as coisas e os objetos. Só importam enquanto acordos linguísticos estabelecidos pelos sujeitos em conjunto, sempre condicionais, temporários e autorreferentes (ADEODATO, 2009, p. 43-45). Assim, na gnoseologia o homem tem papel atuante por meio da linguagem; ele pode conhecer tudo mediante a razão, e esta é empiria, transcendente.

Para os sofistas, a verdade não pode ser adquirida, pois ela é fluida, flexível. No máximo, permite-se que as “supostas verdades” sejam ensinadas. Aqui, o

saber era uma pedagogia; implicava ensinamento, educação, reflexão crítica e treinada.

Vê-se que a ideia da relativização da verdade, defendida pela sofística, fundamenta as teorias calcadas na linguagem e prenuncia o desenvolvimento da retórica, mas não se confunde com esta. Como sustenta Adeodato (2008, p. 63), a sofística é uma espécie de retórica. Mas a retórica tem uma perspectiva mais ampla, plenamente humanista, cética e historicista. Jacyntho Brandão (BRANDÃO, 1997, p. 237) repete Filóstrato e diz que a sofística é uma retórica filosofante.

A sofística vai se preocupar com o ensino de técnicas de persuasão para o exercício do poder. A luta social, a necessidade de as classes subalternas tomarem o poder político da aristocracia e de esta utilizar o Estado, para garantir o seu poder econômico e político perante as demais camadas sociais, vai forçar o desenvolvimento da habilidade da comunicação, da interação do homem com outro homem na sociedade. O correto exercício da palavra será a expressão disso. A base da educação dos sofistas é o governo do Estado. O sucesso, o êxito, a glória, a virtude, o bom caráter, o altruísmo, todos os valores e aspirações sociais serão conduzidos pelos sofistas para a afirmação do homem, enquanto indivíduo e coletividade, perante o Estado.

Os sofistas vão desenvolver, na teoria e na prática, os gêneros do discurso: o judicial, o epidíctico e o deliberativo, quanto às partes da retórica (a invenção, a disposição, a elocução e a ação), vão dar atenção à invenção; onde e como achar ideias e retirar todas as consequências possíveis do debate. Essas preocupações levam o movimento sofístico a desenvolver uma teoria dos lugares comuns, a tópica, cujo objetivo era a amplificação do efeito persuasivo das ideias reveladas pela invenção (MARROU, 1990, p. 93-94).

A principal contribuição dos sofistas para o ocidente é a preocupação com a linguagem para a formação humana. Com eles, a linguagem é transformada em paradigma de toda a educação do homem; com ela vêm a dialética, a gramática, a retórica, a tópica, a matemática, a aritmética, a geometria, a astronomia, a música, a pedagogia e a semiótica. São conhecimentos que vão integrar a educação social. Isso contamina a filosofia e o direito, pois questões que afligem o homem, como o sentido da vida e a proteção/reprodução das relações sociais, só passam a ter sentido se servem à formação do homem. Nesse sentido, o movimento dos sofistas tem um forte aspecto pragmático. A retórica

não poderia ser separada da política, do direito, da história e, principalmente, da filosofia, visto que a formação humanista pregada pelos sofistas pressupunha amplo conhecimento.

É equivocado achar que os sofistas só se limitaram à eficácia da linguagem e aos aspectos formais do discurso. É claro que havia essa preocupação, a erística é a prova disso, uma vez que significava uma vertente meramente formal da retórica e de disputa de ideias. Entretanto, a retórica não se limita à erística; os sofistas, inevitavelmente, deram valor ao saber e ao conteúdo no mencionado campo da retórica. Foi a preocupação dos descendentes ideológicos de Parmênides em limitar a filosofia à busca de uma verdade absoluta que levou à separação entre “falar” e “saber” e sedimentou um preconceito contra a retórica. Os criadores da retórica nunca acharam que a tarefa da filosofia fosse a realização da plenitude do ser, marcada por uma ontologia ligada à verdade, mas sim o próprio conhecimento. A investigação do conhecimento conduz à verossimilhança, funda a relativização das coisas e da verdade. É essa “relativização da verdade” que une o “falar” com o “saber” e torna a retórica mais do que parte da filosofia. O movimento sofista torna a retórica necessária à realização da filosofia.

Por fim, existe outra explicação, de fundo material, para o referido conflito: as relações de produção e as leis econômicas do modo de produção escravista. A formação humana implicava profissionalismo e arregimentação para o trabalho. Só que o princípio do escravismo, como será visto, era a apropriação do produto suplementar do trabalho escravo, mediante o sistema de cooperação simples, pelos grandes proprietários de terras e manufactureiros. Isso levou objetivamente a uma dissociação entre intelecto e força física, visto que a condição da liberdade social passou a ser o ócio. O homem, para ser livre, precisa se libertar do trabalho. Para tanto, precisava ter um escravo que trabalhasse em seu lugar. A tarefa laborativa era vista como antissocial, própria do escravo e não do homem livre, ao qual cabia contemplar a verdade.

4. Protágoras e Górgias: a retórica contraposta às ontologias e sua gênese ligada à filosofia

Dentre os sofistas, os principais são Protágoras e Górgias. O primeiro, nascido na cidade de Ábdera, viveu entre 481 e 411 a.C. e desenvolveu suas atividades principalmente na cidade de Atenas; o segundo, conforme Filóstrato

(FILÓSTRATO *apud* GÓRGIAS, 1993, p. 12), na obra *Vida dos sofistas*, nasceu em Leontina, na Sicília, e viveu provavelmente entre os anos de 485 e 376 a.C., tendo desenvolvido suas atividades em toda a região da Grécia (DIÓGENES LAÉRTIOS, 1988, p. 242, 264, 266) (REALE, 1994, p. 210).

Protágoras, ao afirmar que “o homem é a medida de todas as coisas, das que são pelo que são, e das que não são pelo que não são”(RUSSELL, 1977, p. 88) (DIÓGENES LAÉRTIOS, 1988, p. 264), coloca o indivíduo no centro da filosofia. Aproxima-se de Heráclito, para quem tudo flui, tudo está em movimento, entretanto esse movimento é ditado pela sensação. Como o homem é o centro da filosofia, para Protágoras, o conhecimento passa a ser sensitivo, depende unicamente da capacidade do homem de apreensão. Afirmava que “a alma nada é além dos sentidos”(DIÓGENES LAÉRTIOS, 1988, p. 264) (DUMONT, 2004, p. 178).

Para ele, a verdade nunca poderia ser concreta, absoluta, pois ela variaria conforme a capacidade de apreensão humana. Tudo era verdadeiro para o homem; se era assim, a verdade seria sempre relativa, pois em qualquer situação alguma verdade estaria presente. Nunca haveria “a verdade”, mas “as verdades”. Protágoras leva a contradição para a *physis*, visto que em qualquer matéria sempre haveria duas ou mais afirmações contrárias igualmente verdadeiras. Por isso, admitia a possibilidade de alguém levantar e refutar ao mesmo tempo um determinado assunto, pois uma opinião poderia ser mais plausível que a outra, mas nunca mais verdadeira. Aqui, tem-se a base da erística, arte de vencer um debate com teses contraditórias, porém igualmente defensáveis.

Tudo passaria por um acordo do homem com outro homem operado pela linguagem. As coisas vigorariam mediante um acordo linguístico. A própria norma jurídica só poderia ser considerada válida não por uma verdade prévia, estabelecida por Deus, mas por um pacto material, estabelecido na comunicação humana. Por isso, o conteúdo de validade da norma jurídica seria variável no tempo e no espaço. O movimento sofista, ao contrapor a gnoseologia à ontologia, rompe de certo modo com a base de um possível direito natural e abre caminho para a constituição do positivismo jurídico no futuro (KAUFMANN, 2002, p. 63).

As colocações de Protágoras têm forte caráter subjetivista, mas é um subjetivismo coletivo, pois tudo era interação em comunicação. Admitia até a fixação de uma posição, desde que fosse por vontade da maioria e não de apenas

um indivíduo.

Já que a verdade é algo relativo e sempre presente, verdadeiro e falso se confundem e se alternam. Das suas ideias germina a teoria da argumentação, pois se preocupava com o ensino da crítica e da discussão, a partir da oposição de várias teses possíveis sobre um mesmo assunto. A técnica, a erística, passava pela forma de se sustentar um argumento, seja a favor ou contra uma mesma coisa, principalmente de uma posição mais frágil, e como fazê-lo prevalecer. Esse método serviria para qualquer coisa, para qualquer tipo de conhecimento. A retórica, por meio de várias técnicas por ele iniciadas, como narração, perguntas, respostas, comandos e enumerações, tempos verbais, manipulação de substantivos, determinaria qual verdade, qual virtude, qual valor, qual modelo, etc. deveria predominar (PLEBE, 1978, p. 8, 9) (REBOUL, 2000, p. 7).

Protágoras dá um sentido à utilização da retórica, pois a persuasão e a interação do indivíduo em comunicação só seriam possíveis se se afastasse da filosofia qualquer ideia da verdade como um fator alheio ao ambiente comunicativo humano. Se se considera que a verdade é relativa, considera-se que essa relatividade só pode ser determinada no choque entre argumentos contrários, pelo qual falar e saber são coisas indissociáveis. A verdade é reduzida a mera probabilidade (BARILI, 1979, p. 14).

Observa-se o caráter pragmático das suas ideias, pois, para o homem, o importante não seria o pseudocaráter absoluto do ser, mas aquilo que seria mais conveniente. Sabendo o que é mais conveniente, mais útil a determinada situação, a questão seria como fazê-lo prevalecer. O orador deveria atuar com sapiência, de forma ética e política, para o útil ao Estado, à sociedade, tendo em consideração o fato de que toda decisão é válida e de que a tarefa é ensinar a decidir e não influenciar na decisão (REALE, 1994, p. 204-208) (ADOMEIT, 2000, p. 35).

A postura assumida por ele é de ausência de crença. A descrença é o acordo entre os sujeitos e permite a defesa da lei, dos pactos, da moralidade e da justiça em qualquer situação. Ela varia conforme os condicionantes históricos e materiais em que a sociedade está inserida. Daí a ligação da sofística com o historicismo. O ceticismo é a marca desse processo.

Consequentemente, sob a erística de Protágoras, desenvolve-se uma cultura humanista muito afeita ao historicismo e ao ceticismo. O humanismo posto é a ponte que liga a sofística à retórica, pois, se o homem é a medida de todas as

coisas, cabe à filosofia, com o aporte da retórica, aperfeiçoar constantemente o homem (ADOMEIT, 2000, p. 28).

Górgias vai criar uma teoria direcionada a dar autonomia à retórica como disciplina, além de também desenvolver a retórica no seu aspecto poético, literário e de persuasão (SIRIANO *apud* GÓRGIAS, 1993, p. 24). Diferentemente de Protágoras, que admitia uma verdade relativa, Górgias nega a verdade. Para este último, nada existe; e, mesmo que existisse alguma coisa, não seria compreensível; mesmo que admitíssemos que determinada coisa fosse compreensível, ela não seria comunicável e nem possível de teorizar. A formulação colocada nega qualquer verdade absoluta ou relativa. Simplesmente não existe verdade, pois tudo é falso (SEXTO EMPÍRICO *apud* GÓRGIAS, 1993, p. 31) (DUMONT, 2004, p. 192).

Sustenta que ser e pensamento não são recíprocos, pois é possível haver pensamento sem realidade (REALE, 1994, p. 212-213). Para Sexto Empírico (SEXTO EMPÍRICO *apud* GÓRGIAS, 1993, p. 33), isso só é possível porque Górgias separa o pensamento do ser ao considerar que, admitindo-se que o objeto do pensamento é o ser, o não-ser não poderia ser pensado. Acontece que a ideia de contradição implica admitir contradição na contradição, e o ser e o não-ser são contraditórios. Logo, o pensamento não pode ter por objeto o ser sob pena de se autoanular. A ficção é uma prova disso. Aquilo que o homem não tem condições de explicar racionalmente não existe, não é real. Quando o homem pensa em carros supersônicos ou em figuras mitológicas, o conteúdo do pensamento passa a não corresponder à realidade.

Como já dito, Górgias nega a verdade. O que importa é o sujeito, e é em relação a ela que se julgam os deveres. Assim sendo, uma coisa pode ser boa ou má dependendo do sujeito. Opera-se o fim da subordinação da palavra à realidade no sentido de a linguagem passar a ser construtora da realidade. A linguagem conduz ideologia, persuasão e crença. A retórica passa a ser a técnica, operada no âmbito da linguagem, que possibilita justamente a persuasão, a ideologia e a crença. Górgias funda a retórica, numa teoria da linguagem, liberta o discurso de toda forma de coerção e permite que este atue sobre a realidade. Seguem as suas palavras: “O discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível, leva a cabo ações divinas. Na verdade, ele tanto pode deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a compaixão” (SEXTO EMPÍRICO *apud* GÓRGIAS, 1993, p. 43).

A tarefa da persuasão retórica é permitir que o sujeito retor faça o auditório crer que as coisas são diferentes do que o auditório acredita que são (PLEBE, 1978, p. 15). Observe-se em Górgias (GÓRGIAS, 1993, p. 44):

De fato, no que respeita à situação de persuasão, esta não é de modo algum apenas parecida com a necessidade, mas possui a mesma força. É que o discurso persuasor da mente persuade-a, força-a tanto a acreditar como a consentir no que é feito.

Assim, a retórica passa a se comunicar com a história, com a filosofia e com a política, e, por que não, com o direito, pois o seu conteúdo são o Estado e a sociedade. Com ele, a retórica cria crença e é imbuída de fortes traços pragmáticos e utilitaristas; seu objetivo são a persuasão e a crença em relação à ética, à sociedade e à política (ADOMEIT, 2000, p. 41, 46).

Por fim, Górgias vai ainda sistematizar o ensino da retórica, desenvolver modelos de discurso, tratar do conteúdo dos argumentos, ou seja, da invenção, com isso fixando as primeiras figuras retóricas, como as antíteses e os paralelismos, e estabelecendo os lugares comuns pelos quais se amplificaria o efeito persuasivo do discurso (QUINTILIANO, 1944, p. 71, 72).

5. Conclusão: a politização da filosofia e da retórica pelo movimento sofista

A partir das ideias sofistas de Protágoras e Górgias e mediante o aporte deixado por Heráclito, a contradição toma conta da filosofia, visto que o movimento das coisas passa a ser concebido como algo relativo, sujeito a avanços e recuos, fluido. Mas a filosofia não é nada sem a retórica, daí ela necessitar da linguagem como construtora da realidade. Não existe aqui uma relação de causalidade. Observa-se que a retórica dos sofistas é encarada a partir da linguagem e em estreita ligação com a filosofia.

Entende-se que a linguagem constitui a realidade, pois tudo é comunicação. A sofística pode ser entendida de duas formas. A primeira, a partir das críticas de Platão, como enganação, retórica vazia de conteúdo e descompromissada com a verdade. Nesse aspecto, o texto busca apresentar outra abordagem da retórica com a sofística. A segunda, de forma mais ampla, a partir de Protágoras e Górgias,

como um movimento caracterizado pela defesa da relatividade da verdade, pelo uso da oratória para a persuasão com fins jurídicos, políticos e sociais e por entender o saber como o objetivo da filosofia. Aqui, a retórica se realiza na sofística e se comunica com a defesa do Estado. Os sofistas caminham também em direções ecléticas, concebem suas ideias mediante o aproveitamento do que havia de bom em várias posições, mesmo que aparentemente contraditórias, para guiar o homem no exercício do poder político. A retórica incorpora as referidas linhas da sofística para reforçar os interesses e valores sociais da classe social dominante. Os sofistas tentaram canalizar a retórica para a universalização da concepção (ética, política e jurídica) de mundo, com êxito relativo.

Por fim, outro aspecto quanto ao movimento sofista é sua proximidade com o ceticismo. A dúvida, a suspensão do juízo, a recusa ao concreto, ao absoluto, por um lado, e a preocupação com a transformação das coisas, com o questionamento de qualquer ideia calcada na imutabilidade do ser, por outro, parecem ser a tônica do pensamento dos sofistas.

Recebido em março de 2012.

Aprovado em julho de 2012.

6. Referências

ADEODATO, João Maurício. A retórica como metódica para estudo do direito. **Revista Sequência**, Florianópolis, n. 56, p. 55-82, jun. 2008.

_____. **A retórica constitucional** (sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). São Paulo: Saraiva, 2009.

_____. **Uma teoria da norma e do direito subjetivo numa filosofia retórica da dogmática jurídica**. Tese de Livre Docência apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

ADOMEIT, Klaus. **Filosofia do direito e do Estado**. Por Alegre: SAFE, 2000, v.1.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. In: ARISTÓTELES. **Metafísica (livro I e II), Ética a Nicômaco, Poética**. São Paulo: Victor Civita, 1984, p. 9-43.

BARILI, Renato. **Retórica**. Lisboa: Editorial Presença, 1979.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. A sombra do asno: a filosofia e os filósofos em Luciano Samosata. **Revista Kleos**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 232-252, jul. 1997.

CICERÓN. **Bruto**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 1988.

DUMONT, Jean-Paul. **Elementos de história da filosofia antiga**. Brasília: UnB, 2004.

GILISSEN, John. **Introdução histórica ao direito**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

GÓRGIAS. **Testemunhos e fragmentos**. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

KAUFMANN, Arthur. A problemática da filosofia do direito ao longo da história. In: KAUFMANN, A.; HASSEMER, W. (Orgs.). **Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 57-208.

MARROU, Henri-Irénée. **História da educação na antigüidade**. São Paulo: E.P.U., 1990.

PLATÃO. Fedro (ou do belo). In: PLATÃO. **Diálogos III: (socráticos): Fedro (ou do belo), Eutífron (ou da religiosidade), Apologia de Sócrates, Críton (ou do dever), Fédon (ou da alma)**. Bauru: EDIPRO, 2008, p. 31-110.

PLEBE, Armando. **Breve história da retórica antiga**. São Paulo: E. P. U., 1978.

QUINTILIANO, Fabio M. **Instituições oratórias**. São Paulo: Edições Cultura, 1944, t.1.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1994, v. 1.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. 3. ed. São Paulo: Companhia Editôra Nacional, 1977, v.1.

O HISTORIADOR E MILITANTE EVERARDO DIAS: DILEMAS DO PASSADO E DO PRESENTE DO MOVIMENTO OPERÁRIO BRASILEIRO

Patricia Sposito Mechi³

RESUMO

O artigo apresenta sucintamente a trajetória de Everardo Dias, intelectual revolucionário no início do século, militante comunista, maçom, escritor e jornalista, dentre algumas de suas facetas. A diversidade de sua trajetória se reflete em seus escritos e permite recuperar múltiplos elementos da história do movimento operário brasileiro. Neste trabalho, procurou-se evidenciar as potencialidades de pesquisa contidas na obra do autor e apresentou-se uma reflexão sobre as temporalidades presentes em seu livro *História das Lutas Sociais no Brasil* a partir do resgate do que o autor escreveu em torno do primeiro de maio, analisando os significados que o evento possuía na reflexão do autor. Por fim, discutiu-se a recuperação da obra de Everardo Dias como elemento de reflexão interna na historiografia marxista.

Palavras-chave: Intelectuais de esquerda. Marxismo. Movimento operário. Historiografia

3. Professora de História Contemporânea na Universidade Federal do Tocantins (UFT), doutora em História Social pelo Programa de Pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: patriciam@uft.edu.br

*THE HISTORIAN AND MILITANT EVERARDO DIAS: DILEMMAS
OF THE PAST AND PRESENT IN THE MOVEMENT OF BRAZILIAN
WORKERS*

ABSTRACT

The article briefly describes the trajectory of Everardo Dias, intellectual revolutionary in the early twentieth century, communist militant, Mason, writer and journalist, among some of its facets. The diversity of his career is reflected in his writings and allows you to retrieve multiple elements of the history of the Brazilian labor movement. In this work, we tried to highlight the potential of research in the work of the author and presented a reflection on the present temporalities in his book *History of Social Struggles in Brazil* since the rescue of what the author wrote about the May 1 by analyzing the meanings that the event had the reflection of the author. Finally, we discussed the work of recovery Everardo Dias as an internal reflection on Marxist historiography.

Keywords: Left-wing intellectuals. Marxism. Labor movement. Historiography

I. Um intelectual do movimento operário

Everardo Dias foi um intelectual militante comunista-anarquista, historiador do movimento operário, maçom e jornalista. O Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro Pós-1930 o apresenta como

(...) importante militante do movimento operário brasileiro nas primeiras décadas desse século. Maçom, destacou-se por suas posições anticlericais. Dirigiu o jornal *O Livre Pensador*, de São Paulo. Em 1919, após a realização de uma greve na capital paulista, foi preso e deportado. De volta ao Brasil em 1920, participou no ano seguinte da fundação do Grupo Clarté do Brasil, organização que reunia operários e intelectuais simpáticos às teses da Revolução Russa⁴.

Autor do famoso manifesto aos soldados durante a greve de 1917, publicou *Jesus era Anarquista* no Jornal *A Plebe*, periódico conhecido por seu anticlericalismo característico da maçonaria. Como maçom, continua sendo reverenciado pela Ordem até os dias atuais. No sítio da internet, mantido pela “Ordem”, é possível ler o artigo de José Castelani intitulado *A Loja Ordem e Progresso e Everardo Dias, maçom e líder operário e libertário*⁵. Seu nome batiza a *Loja Simbólica Everardo Dias*, fundada na cidade de São Paulo em 1966, ano de sua morte, aos 83 anos.

Os movimentos sociais e sindicais dos últimos anos da ditadura civil-militar instalada em 1964 eram debatidos no *Centro de Estudos Everardo Dias*, o qual editou, a partir de 1978, a revista *Cara a Cara*, um importante periódico de discussão sobre o movimento operário do final da década de 1970. O versátil militante é lembrado em diferentes situações, entre elas, pelos fundadores do PCB, nas referências ao anarquismo do início do século XX e nas discussões sobre a Greve Geral de 1917. A diversidade de referências que têm Everardo Dias como “exemplo” nos remete à multiplicidade de papéis que soube representar

4. http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/biografias/everardo_dias

5. O texto a que nos referimos pode ser encontrado na página da internet, como também outras referências a Everardo Dias. Disponível em: www.lojaordemeprogreso.com.br/hist_everardo.html. Acesso em 12 jul. de 2011.

em sua trajetória política, a qual só é inteligível no contexto sociocultural e político do final do século XIX e início do século XX. Nesse contexto, não se consideravam incompatíveis tantas e tão diversas influências num só intelectual.

O PCB abrigava intelectuais com múltiplas referências teóricas em sua formação. O partido dava expressão à diversidade teórica dos intelectuais revolucionários, resultado de “uma mistura insólita entre anarquismo, comunismo”(RIDENTI, 2010, p. 11). Um exemplo dessa “mistura insólita” é o livro *Delenda Roma* que Everardo Dias ofereceu ao não menos célebre anarquista Edgar Leuenroth com a seguinte dedicatória: “A Edgar Leuenroth, bom amigo e incansável paladino do Bem”. Essa aproximação entre um maçom e um anarquista não era vista com estranhamento à época. Todos se sentiam unidos em luta comum contra o que consideravam arcaico: a República Velha.

Nos anos de 1910, Everardo aproxima-se do movimento operário. Era tipógrafo, uma das categorias mais combativas no período. Na greve de 1917, redige o manifesto aos soldados, considerado a mais importante contribuição intelectual ao movimento, mas seu envolvimento com o partido se adensa nos anos seguintes, em que atua, de maneira expressiva, na greve de 1919, escrevendo “panfletos”.

Uma explicação sobre as aproximações entre aqueles intelectuais de formação e matrizes tão diversas foi dada por Ridenti: “todos estariam do lado do bem contra o mal, encarnado na ordem estabelecida do Estado Oligárquico e na Igreja Católica” (RIDENTI, 2010, p. 11). Independentemente das disparidades internas e de formação, todos negavam a “ordem oligárquica” e atacavam seus pontos de apoio – entre eles, a Igreja Católica. Assim, eram homens de ação, práticos, que sabiam deixar de lado divergências, concentrando-se nos combates presentes, e colocavam pra si objetivos que podiam ser alcançados na ação imediata: não eram portadores de um projeto de transformação social comum, mas concordavam quanto ao que deveria ser combatido na estrutura social brasileira.

Entre os representantes das diversas correntes do pensamento social brasileiro da época, encontravam-se até mesmo os espíritas e o espiritismo, com sua pretensa cientificidade. O anarquismo, o anticlericalismo, a maçonaria, o comunismo e o espiritismo expressavam a recusa, de uma parte expressiva dos intelectuais aos valores da “sociedade oligárquica” e ao peso que a Igreja Católica possuía nela. Buscavam construir alternativas “modernas” para contrapor ao

“arcaico”: um mosaico de referências diversas compunha o arsenal teórico de que se serviam para combater uma sociedade que definiam como “anacrônica” e “ultrapassada”.

A geração de Everardo Dias conviveu com as contradições do positivismo, do tenentismo, do anarquismo, do comunismo, do anticlericalismo, elementos que moldaram o pensamento dos intelectuais brasileiros de diversas maneiras. Everardo Dias transitou entre todas essas influências, perfilhando um caminho a partir do qual os historiadores podem recuperar diversos elementos da intelectualidade revolucionária daquela época.

Não existe ainda um estudo profundo sobre a atuação de Everardo Dias que dê conta de compreender sua complexa trajetória, suas inflexões teóricas diante das diversas matrizes que o influenciavam, além de seu papel na organização e na reflexão interna do movimento operário brasileiro. No entanto, Marcelo Ridenti, em *Brasilidade Revolucionária*, dedica a ele um denso capítulo e apresenta-o como a expressão de aspectos característicos da “brasilidade revolucionária” nascente. O conceito de “brasilidade revolucionária” utilizado por esse estudioso ilumina muitos aspectos da trajetória de Everardo Dias e mostra a importância de análise reflexiva sobre os primeiros expoentes da nossa conformação intelectual.

Ridenti entende que a brasilidade é a

propriedade distintiva do brasileiro e do Brasil’, fruto de um certo imaginário da nacionalidade próprio de um país de dimensões continentais, que não se reduz a mero nacionalismo ou patriotismo, mas pretende-se fundador de uma verdadeira civilização tropical (RIDENTI, 2010, p. 09).

Mas a brasilidade revolucionária se referiria a uma vertente que se identificaria com os partidos, as ideias, os movimentos de esquerda e que se expressaria também nas obras e nos movimentos artísticos. Ridenti caracteriza a brasilidade revolucionária como aquela em que se fazia “(..) uma aposta nas possibilidades da revolução brasileira, nacional-democrática ou socialista, que permitiria realizar as potencialidades de um povo e de uma nação” (RIDENTI, 2101, p. 10).

Everardo Dias expressaria um sentimento de

brasilidade revolucionária nascente, em seu encontro com

o imigrante originário do movimento operário paulistano – forçado ao exílio em nome de supostos valores nacionais que os grevistas de 1919 estariam violando –, com os trabalhadores “morenos” de Recife. Depois, no seu envolvimento com o comunismo, o jornal *A Nação* e ainda os tenentes (RIDENTI, 2010, p. 10).

Intelectual que é expressão de uma brasilidade revolucionária em seus primórdios, dono de múltiplas facetas, elegemos trabalhar neste texto com sua dimensão de historiador militante do movimento operário, tomando como referência seu livro *História das Lutas Sociais no Brasil*.

2. O primeiro de maio dos comunistas e trabalhistas em História das lutas sociais no Brasil

A mais importante colaboração de Everardo Dias nos meios acadêmicos para o estudo do movimento operário é o livro *História das Lutas Sociais no Brasil*, referência obrigatória em estudos sobre as lutas sociais brasileiras e que concentra sua reflexão na primeira década do século XX. Mas não é sua única produção relevante.

Outro de seus livros, *Memórias de um Exilado*, fornece condições para recuperar elementos sobre a questão do envolvimento do imigrante com as lutas sociais no início do século, assim como refletir sobre as condições de encarceramento durante a república velha, já que na obra Dias relata diversas de suas prisões, além de informar sobre as condições de encarceramento em prisões em que não esteve presente, através do depoimento de outros militantes. Também é relevante o conjunto de suas publicações como jornalista, além de suas intervenções na imprensa operária e anticlerical. Sua obra compõe um farto material de pesquisa ainda pouco explorado.

O livro *História das Lutas Sociais no Brasil* apresenta múltiplos aspectos de interesse ao historiador. Um deles é ser fonte para a reflexão sobre a história da esquerda, já que, como se mencionou, o texto é referência obrigatória nos estudos sobre o movimento operário. Temos por hipótese que é possível trabalhar com algumas temporalidades distintas, que se sobrepõem e complementam, na obra

em foco. Uma delas é a temporalidade do tempo presente e remete o pesquisador a questões, como: por que se recorre à obra de Everardo Dias na atualidade? Quais elementos o olhar contemporâneo pode entrever nos seus escritos dos anos 60 do século XX? Autores de que filiação teórico-política utilizam os escritos do militante como fonte histórica e de que maneira?

Questões que aparentemente são corriqueiras no fazer historiográfico, tais como voltar-se para o passado para perceber as rupturas e as permanências, as linhas de continuidade e as mudanças de rota, são questões que devem ser matizadas quando se trata de uma obra produzida dentro de uma vertente que reflete sobre si mesma. O que se argumenta é que a obra de Everardo serve de referência para historiadores inscritos na mesma vertente teórica, o marxismo. Por isso apontamos a abordagem da obra a partir do tempo presente, uma vez que, ao recorrerem a ela, estudiosos retomam, atualizam, repõem e redimensionam questões latentes no presente do interior do pensamento marxista brasileiro.

Não se pode falar em um único marxismo em parte alguma do mundo, inclusive no Brasil, contudo não é possível também atribuir às diversas correntes no interior dessa vertente uma autonomia completa em relação a algumas matrizes. Nesse caso, referimos a influência que intelectuais vinculados ao PCB, hegemônico no movimento operário até, pelo menos, os anos 60 do século XX, exerceram sobre as gerações posteriores. O mais célebre deles, Caio Prado Júnior, ainda hoje tem sua obra lida não apenas como registro de uma interpretação do Brasil, mas ela também é tomada como fonte de inspiração para as visões e interpretações que são construídas nos dias atuais.

A geração de Everardo Dias também impactou sobremaneira as gerações posteriores de intelectuais revolucionários e militantes de esquerda. Sua obra é retomada quando se trata de produzir uma reflexão interna no marxismo que tem como finalidade subsidiar um projeto de transformação social. Nela, os historiadores dessa vertente buscam compreender quais os elementos fundantes do projeto da esquerda, quais matrizes teóricas o conformavam, em que medida esse projeto se remetia e correspondia à realidade brasileira e, finalmente, por que o projeto não logrou êxito em momentos aparentemente favoráveis às mudanças.

Outra temporalidade que se pode mencionar na obra de Everardo Dias é interna ao texto. *História das Lutas Sociais no Brasil* foi escrito em 1961, momento de efervescência do movimento operário, de grande ascensão das lutas sociais de trabalhadores urbanos e rurais. Mas também um momento de intensos

debates no interior do PCB que resultariam em uma série de rompimentos e no surgimento de diversas organizações a partir de 1962.

É no bojo do avanço das lutas sociais e da “convocação” do PCB para a direção do movimento que o autor escreve. O militante inicia o texto indicando a data da escrita de sua Introdução: “Estamos escrevendo essas linhas no 1.º de maio de 1961” e, imediatamente, se remete ao passado, descrevendo a atmosfera da militância no início do século, destacando a importância da atuação dos militantes “ao inculcar no ânimo dos trabalhadores o princípio elementar da solidariedade, da união e da unidade proletária” (DIAS, 1961 p.18); o autor atribui importância também às atividades de propaganda através de jornais, folhetos, comemorações, conferências, festivais, conhecidas estratégias anarquistas de atividade educativa e de elevação da consciência dos trabalhadores. Trata-se da terceira temporalidade da obra: o tempo que é a matéria-prima da sua produção: as lutas sociais no início do século.

A referência ao primeiro de maio não é casual. O autor busca criar um vínculo entre as grandes movimentações de massa do passado, numa época em que a perspectiva vanguardista não tinha ainda se imposto ao PCB, ou seja, não se tratava, ainda, de um partido nos moldes leninistas, um partido em que um pequeno número de militantes se dedicaria à agitação, à propaganda e às ações violentas. Em que contexto partidário Everardo Dias rememorava as grandes agitações do passado do movimento operário brasileiro?

Em 1960, o PCB realizou o seu V Congresso, em que uma nova orientação política foi adotada. O partido, que se caracterizou nos anos cinquenta do século XX por ser um partido de quadros, um partido leninista, a partir do V Congresso avaliou que o Brasil apresentava condições para a adoção de um outro tipo de organização partidária: o PCB propunha-se a ser um grande partido de massas.

Avaliava-se também que a situação brasileira era favorável à criação de um governo de coalizão que representasse as forças nacionalistas e democráticas, incluindo os comunistas; apontava-se para a necessidade do fortalecimento do partido na organização e direção das lutas populares.

Nessa conjuntura, em que se entreabria a possibilidade de participação num governo popular e democrático, a concepção do partido como uma pequena organização, voltada para a agitação e a propaganda, era considerada um estágio superado. Era necessário que o partido se tornasse efetivamente um partido de

massas, “poderoso do ponto de vista numérico e organizativo, consciente e firme do ponto de vista político e ideológico” (DIAS, 1961, p. 69).

Expressando também os dilemas do autor em seu presente, o texto de Everardo Dias recupera também as dificuldades de organização na república velha, particularmente no que se refere à organização sindical, pois, segundo ele, os sindicatos tinham vida muito precária, expostos constantemente ao fechamento arbitrário, a visitas policiais, à prisão de seus membros mais destacados, à remoção de seus móveis e livros para serem destruídos como planta perigosa e amaldiçoada (DIAS, 1961p. 20).

A reflexão novamente se vincula à atuação contemporânea do PCB. Abandonada a perspectiva vanguardista, os olhares dos comunistas se voltam para pensar uma intervenção qualitativamente superior nas organizações dos trabalhadores. Nesse aspecto, o autor rememora os erros do passado anarquista na condução sindical sem, contudo, mencionar o seu passado anarquista, como se não tivesse sido um participante ativo das lutas sociais na República Velha.

O Primeiro de Maio, identificado como momento da escrita do texto, novamente aparece problematizado quando o autor está discutindo o caminho para a superação do atraso brasileiro, se remetendo a um dos famosos pronunciamentos de Vargas à nação: “Achamo-nos numa encruzilhada, onde teremos que escolher entre dois caminhos: o da reforma social voluntária e consciente ou a violência que nada constrói” (VARGAS apud DIAS, 1962, p.21).

O recurso a essa fala de Vargas também expressa a defesa da posição majoritária no interior do PCB. O tema do caminho para a revolução, se pacífico, que era a posição com maior número de adeptos no partido, ou se violenta, defendida por grande parte daqueles que romperiam com o PCB ao longo da década de sessenta, é resgatado através da fala de Vargas. Mas, por que a escolha de Getúlio Vargas como porta-voz da defesa do caminho pacífico?

No início dos anos 60, o PCB se aproximava cada vez mais do governo. A partir da ascensão de João Goulart, com a renúncia de Jânio Quadros em 1961, os vínculos se estreitaram a ponto de Prestes declarar: “Nós já estamos no poder, embora ainda não tenhamos o Governo nas mãos”. Utilizar Vargas para argumentar sobre a necessidade de uma reforma social voluntária, sem

as violências de uma revolução, era uma operação que vinculava o PCB ao herdeiro político de Getúlio Vargas, João Goulart. A aliança entre comunistas e trabalhistas se explicitava num marco temporal tão caro a ambas as correntes políticas: o primeiro de maio.

A subentendida via pacífica ganha contornos importantes quando Dias critica a violência dos anarquistas no início do século. Os anarquistas são alvos de duras críticas do autor, por exemplo, a respeito da estratégia dos libertários em utilizar as greves não como uma ação voltada à conquista de melhorias no interior do sistema capitalista, e sim como um instrumento de tomada do poder; as greves eram entendidas como o início e o fim das lutas sociais e os sindicatos, como a organização em que se plasmava a nova ordem. No pensamento anarquista, o partido, mais do que desnecessário, é pernicioso, pois tenderia à burocratização e ao autoritarismo. Dias aponta como ilusórias as perspectivas espontaneístas defendidas pelos anarquistas:

Ninguém, que não alimente sonhos como realidades, terá a fantasia de sustentar hoje a teoria do golpe de Estado, ou a tomada do poder mediante uma greve geral revolucionária, antes tão preconizada e que encheu o cérebro de tantas coletividades, e que fazia parte das pregações de não poucos teóricos anarquistas, coletivistas, comunistas (DIAS, 1962 p.22).

Não somente os anarquistas são criticados por Dias. Os “coletivistas e os comunistas aparecem lado a lado com os libertários”. Essa afirmação do autor revela a consciência da aproximação entre esses diversos grupos no início do século, aproximação da qual o próprio autor é fruto.

As debilidades da organização operária no início do século são identificadas como a ausência de um operariado volumoso, com longa trajetória de luta, já que o proletariado brasileiro

não existia, a não ser nas roças, e era incapaz de se submeter a horário regado e apitos e exigindo certo aprendizado. (p.18) Por outro lado, a presença de estrangeiros também contribuía para as dificuldades das primeiras organizações operárias, já que esse elemento era instável, discordante, ambicioso dissidente. Ainda

não tinha sido aglutinado, absorvido, não era ainda o ‘ povo brasileiro’ de nossos dias (DIAS, 1962 p.19).

A ausência do operariado justificaria, naquele contexto, a existência de um partido de quadros, como foi o PCB até a década de 50. O contexto no qual o autor escreve, contudo, com um operariado volumoso e em ascensão, seria o momento do partido de massas. Curioso no trecho acima é a crítica à presença de estrangeiros nas organizações partidárias, visto que ele mesmo nasceu na Espanha e só veio para o Brasil com dois anos de idade.

Outra referência significativa ao primeiro de maio é a polêmica que o autor trava com Rodrigo Duque Estrada a respeito do marco fundacional do movimento operário brasileiro. Duque Estrada publicou um artigo na Revista Brasiliense, no ano de 1958, intitulado “Primeiras Ideias Socialistas no Brasil”, e Dias produz um capítulo, no História das Lutas Sociais no Brasil, de mesmo nome, como resposta. No artigo de Duque Estrada, segundo Dias, o autor apresenta um marco fundacional do movimento operário que não corresponderia à realidade.

Dias apresenta nesse capítulo, assim como ao longo de sua obra, a ideia de que o marco de fundação do movimento operário organizado no Brasil é a fundação do PCB. Ganha relevo o papel do partido, pois Dias vê o PCB como o legítimo representante da vanguarda da classe operária. Na época (e, em alguns casos, até hoje), os partidos comunistas não admitiam a existência de mais do que uma “vanguarda” do operariado, o que levava todos os partidos e organizações a se autodefinirem como o verdadeiro partido. O autor, militante do PCB, mesmo tendo identificado lutas sociais anteriores, só poderia considerar como válido um marco de nascimento do movimento operário que coincidissem com a fundação daquele que era, no seu entendimento, o partido de vanguarda.

Não é nosso objetivo enveredar pela crítica interna à ideia de partido de vanguarda ou trilhar o caminho da invenção de uma memória pelo partido. A memória não é, nesse caso, uma construção arbitrária, uma invenção intencional de um mito fundador do movimento operário. Everardo Dias, ao definir como divisor de águas o nascimento do PCB, opera a partir de um campo de referenciais teóricos, de questões e dilemas que indicam uma dada compreensão da história, em que as expressões da luta de classes, compreendidas em seu sentido amplo, são tomadas como explicativas da sociedade, e é a partir dessa

concepção que o autor apresenta a fundação do PCB.

Em síntese, Dias não constrói uma memória a respeito da fundação do movimento operário; ele apresenta essa memória, uma memória histórica, a partir da imanência do próprio movimento operário, no interior do qual ele se coloca como intérprete. Isso significa dizer que Everardo Dias escreve a história do movimento operário a partir de vínculos profundos com a compreensão que tinha da década de 60, e fazia da sua atividade intelectual uma ação voltada para a emancipação social, dando uma consistência prática a seus escritos historiográficos.

3. O historiador Everardo Dias e o marxismo contemporâneo

História das Lutas Sociais no Brasil é um livro citado de maneira recorrente na historiografia do movimento operário, uma historiografia que tem apresentado inúmeros estudos, particularmente a partir do final dos anos 70, com a emergência do novo sindicalismo no Brasil e do ressurgimento dos movimentos populares organizados. Acompanhando o movimento das pesquisas que trabalham os séculos XIX e XX, o tema do movimento operário também passou a apresentar novas dimensões, novos objetos e novas problematizações. Essa ampliação do campo e das abordagens nem sempre está preocupada em responder a questões e dilemas internos ao próprio movimento operário, característica que foi marcante nos trabalhos anteriores à década de 80.

As novas conformações historiográficas contemporâneas, que deslocam o campo da história da ciência para as franjas da ficção, questionam seu estatuto de cientificidade e, conseqüentemente, apontam para uma falta de objetividade intrínseca ao fazer historiográfico, colocam em xeque as possibilidades de uma historiografia que se baseia na perspectiva política de projetos coletivos e de horizontes utópicos. Sem dúvida, a contemporaneidade desse debate recoloca a necessidade de repensar os argumentos teóricos que sustentaram o campo da produção historiográfica que tinha esse horizonte de transformação social como fio condutor da ação dos historiadores, que influenciava a escolha dos objetos, indicava os problemas e as questões e apontava para a História como o lugar de buscar respostas às necessidades de emancipação dos trabalhadores.

A matriz teórica que tinha a transformação social através da emancipação

dos trabalhadores como meta era o marxismo. Ao longo de todo o século XX, movimentos de aproximação e distanciamento da obra de Karl Marx buscaram construir entendimentos da sociedade capazes de garantir ferramentas para sua superação. Muito já se falou sobre os erros e os acertos e sobre a multiplicidade de interpretações e recepções que a obra de Marx e de seus intérpretes, como Lenin e Trotsky (e, também, Stálin e Mao Zedong, que se autocaracterizavam como renovadores do marxismo, ou como os “intérpretes” autorizados), recebeu. As simplificações da dialética marxiana e as distorções do marxismo oriundas das interpretações soviéticas e chinesas, entre outras, deixaram um pesado fardo às vertentes teóricas que buscam inspiração na obra do filósofo alemão. Uma das tarefas dessas vertentes é desfazer os equívocos gerados por décadas de hegemonia soviética. Um dos equívocos mais recorrentes é a identificação da matriz stalinista, “o marxismo”, pelos seus críticos.

A obra de Everardo Dias apresenta os dilemas internos do PCB, que, mesmo sendo um partido sob a órbita de Moscou, tinha discordâncias com a matriz, o que gerava intensos debates no interior do partido, que também se apropriava de uma maneira particular, ainda que esquemática, do que era produzido pelo PCUS. Não se podem reduzir os intelectuais comunistas brasileiros a uma influência soviética que teria gerado neles uma perda total de autonomia. Nunca é demais lembrar que intelectuais do porte de Caio Prado Júnior e Jacob Gorender, entre tantos outros, foram militantes do PCB.

A historiografia marxista, hoje, debruça-se também sobre seu passado, refletindo sobre suas formas de fazer e pensar a História. Hoje ela se coloca como uma atividade teórica que mantém a perspectiva da transformação social, tem a verdade como um valor, mas que reconhece sua transitoriedade, sua relatividade e seu papel no interior de uma sociedade de classes (HOBSBAWM, 1998). É uma historiografia sem dúvida vigorosa e que ainda traz categorias que não perderam sua função explicativa da sociedade, cuja centralidade ainda está na luta de classes.

É a partir da constatação da vitalidade dessa historiografia que a recuperação da obra de Everardo Dias adquire sentido. A obra do autor permite uma reflexão interna sobre a historiografia marxista brasileira, já que seus escritos são marcados pelas diversas influências recebidas por essa vertente teórica, mas também apresenta uma série de temas que permitem refletir sobre muitos aspectos, tanto do movimento operário em particular quanto da situação dos trabalhadores,

dos intelectuais de esquerda, dos imigrantes e dos partidos, dentre algumas possibilidades. Em sua atividade como militante e historiador, Dias produziu obras em que emergem múltiplas possibilidades de interpretação, iminentes à obra. Um autor que merece ser estudado em profundidade, já que sua trajetória ilumina muitos aspectos da história do movimento operário brasileiro.

Recebido em julho de 2012.
Aprovado em julho de 2012.

4. Referências

ABREU, Alzira Lopes de & BELOCH, Israel (coord.) **Dicionário Histórico e Biográfico Brasileiro após 1930**. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2001.

DIAS, Everardo. **História das Lutas Sociais no Brasil**. São Paulo, Edaglit, 1962.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo, Cia das Letras, 1998.

RIDENTI, Marcelo. **Brasilidade Revolucionária: um século de cultura e política**. São Paulo, Editora da Unesp, 2010.

NOTAS ACERCA DO DISCURSO MÉDICO BRASILEIRO SOBRE A MACONHA NO PRIMEIRO QUARTEL DO SÉCULO XX

Ivan Fontes Barbosa⁶

RESUMO

O escopo desta sondagem foi apontar o momento inicial e o processo de construção de um discurso, médico nas primeiras décadas do século XX, que desqualificou e encetou a criminalização do uso da maconha. Identificamos que a origem das representações depreciativas que ainda hoje pairam no imaginário da sociedade brasileira tem início nesse momento. A emergência deste discurso se dá em função da mudança de episteme que deslocou o entendimento do atraso brasileiro do viés biológico racial para o viés cultural. Nesse sentido, a fala médica representa um processo de estigmatização dos setores populares, corroborando a continuidade do processo político de controle que já não culpava mais a raça como óbice ao desenvolvimento da sociedade brasileira e sim seus hábitos culturais. Nessa marcha civilizatória, a maconha foi entendida como uma prática, legada pela cultura negra, que ocasionava a perda da personalidade moral, *profunda estupidez*, indolência e criminalidade.

Palavras-chave: Discurso Médico. Maconha. Criminalidade.

6. Professor adjunto I do Departamento de Ciências Sociais da UFPB (Universidade Federal da Paraíba).
E-mail: ifb@bol.com.br

NOTES ON MEDICAL DISCOURSE BRAZILIAN MARIJUANA IN THE FIRST QUARTER OF THE TWENTIETH CENTURY

ABSTRACT

The scope of this survey was the initial time point and the process of building a medical discourse in the early decades of the twentieth century, which disqualified and started the criminalization of marijuana use. We identify the origin of the derogatory representations that still loom in the imagination of Brazilian society, begins now. The emergence of this discourse is a function of the change in episteme that shifted the understanding of the delay of the Brazilian racial bias biological to cultural bias. In this sense, medical speech represents a process of stigmatization of popular sectors, supporting the continuation of the political process control no longer blamed more race as an obstacle to the development of Brazilian society, but their cultural habits. In this march of civilization, marijuana was seen as a practical legacy for black culture, which led to the loss of moral personality, profound stupidity, indolence and crime.

Keywords: Speech Medical. Marijuana. Crime.

Dentre esses males que acompanharam a raça subjugada, e como um castigo pela usurpação do que mais precioso tem o homem – a sua liberdade – nos ficou o vício pernicioso e degenerativo de fumar as sumidades floridas da planta aqui denominada fumo de angola, maconha e diamba, e ainda por corrupção, liamba ou riamba (DÓRIA, 1986, p.21).

[...] Conhecemos em Coroatá, um pobre homem chamado Raimundo que fumava diamba em cigarros. Era já um caso perdido: estava com o organismo todo depauperado, e com faculdades mentais completamente alteradas. Era uma loucura mansa, que fazia rir, sem molestar ninguém. Vivia Raimundo de esmolas, prestando, às vezes, certos serviços, como, por exemplo, partir lenha. Não servia para recados; esquecia-se do que se lhe ordenava, lembrando-se, no entanto, de fatos remotos, anteriores a seu vício e, portanto, à demência [...] vimos muitas vezes esse homem fumando cigarros de diamba. Não notamos que se alterasse a sua loucura depois de terminado o cigarro: era uma loucura lentamente progressiva (IGLÊSIAS, 1986, p.44).

No primeiro quartel do século XX, no Brasil, as representações e os discursos acerca da maconha migram do viés farmacológico para o toxicológico e criminal. O uso corriqueiro por alguns segmentos das classes populares passa a ser uma variável a mais para pensar as incompatibilidades dos hábitos desses setores com o advento do mundo desenvolvido. Trata-se de um momento marcado pela transição do entendimento calcado na biologia e no racismo para uma interpretação médica e sociológica dos males e suas relações com os hábitos culturais. A maconha é um dos bodes expiatórios dessa mudança de coordenada, sendo percebida como herança nefasta da cultura negra e geradora de alienação mental e moral e de criminalidade.

Em um contexto marcado pela percepção de que a construção e o entendimento da diferença e dos diferentes são historicamente construídos, visitar

alguns momentos que marcaram a emergência de determinados parâmetros de avaliação e apreciação do uso da maconha na história da sociedade brasileira serve para ampliar as possibilidades de compreensão do não tão arbitrário processo de incorporação de alguns modos de “pensar e sentir” dessa cultura.

Neste sentido, as representações acerca dos fumantes de maconha não são estáticas, e a dinâmica do desenvolvimento de suas apreciações (positivas ou negativas) está relacionada, notadamente, aos respectivos contextos históricos e às relações entre os grupos em que estejam inseridas. Logo, embora os ambientes se modifiquem, a persistência de determinados olhares acerca de certas práticas culturalmente recriminadas ou aprovadas é transmitida – ainda que haja um paulatino enfraquecimento – de geração a geração, sendo que argumentos e percepções tidos como “legítimos” cem anos atrás continuam a vigorar e a determinar as práticas e atitudes das pessoas no que tange ao uso e aos usuários dessa substância.

No que diz respeito aos usuários da maconha, as imagens que ainda sobrevivem são as tipicamente construídas e/ou referendadas por um tipo de discurso médico característico do primeiro quartel do século XX. São pressuposições que associam ao seu uso comportamentos considerados de uma ordem patológica e criminosa.

O objetivo desta sondagem é justamente apontar alguns elementos intelectuais que assumiram a condição de norte na construção do discurso científico sobre a maconha, e como ele engendrou formas de apreciação sobre o uso dessa planta que ainda hoje fazem parte do imaginário da população brasileira. Associar o uso de maconha ao esquecimento, à demência, ao ócio, à preguiça, às práticas delituosas e a uma sorte de outras dimensões negativas fazia parte de uma estratégia discursiva que deslocava a responsabilidade do atraso brasileiro para as dimensões culturais e sociais endêmicas do comportamento humano e não mais para a biológica racial, sendo que, mais uma vez, recaía sobre alguns comportamentos dos setores populares a responsabilidade desse mesmo atraso.

Será oferecida, nesse sentido, uma percepção da migração da leitura da maconha para o polo diametralmente oposto ao que ela representava. Se outrora seu uso significava a cura, a partir desse momento, passa a traduzir uma doença. Essa reflexão se dá a partir dos trabalhos mais significativos de dois autores na luta pelo esclarecimento médico científico do Brasil nas primeiras

décadas do século XX. Rodrigues Dória e Francisco Iglesias foram médicos que se esforçaram para atestar o caráter maléfico do uso da maconha naquele momento. Apresentaram trabalhos no exterior, fizeram experimentos com animais e levantamento de vários casos através das coordenadas fornecidas pelas evidências de então, chegando à conclusão de que a maconha é um mal social e, enquanto tal, deve ser criminalizada para o bem da população. Eles são peças fundamentais para ilustrar como o discurso científico vazou para o imaginário popular, criando e referendando, assim, uma opção que parcialmente, quando não totalmente, extraía o reconhecimento social de certos setores, notadamente o dos usuários de maconha.

I. Medicina, Maconha e Raça

No início do século XX, no que tange às ciências sociais no Brasil, temos ainda os ecos da episteme do século XIX modelada diretamente pelo influxo de conceitos e perspectivas oriundos das ciências naturais (racismo, darwinismo social) no ofício do estudioso dos fenômenos sociais⁷. Se apenas a partir de 1930 há o desenvolvimento dos primeiros trabalhos impregnados do novo olhar dessa ciência e núcleos de adestramento sistemático surgem, até esse momento, a interpretação praticada em solo brasileiro ainda tateava entre os modelos darwinistas e evolucionistas e direcionava a compreensão para os problemas enfrentados pela sociedade brasileira (*males do Brasil*) a partir de um prisma biológico e naturalístico. Foi assim com Silvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues e tantos outros que tentavam identificar o problema do desenvolvimento da sociedade brasileira em questões congênicas e/ou ambientais. A natureza (o biológico e o mesológico) atuava sistematicamente na seleção e no desenvolvimento das sociedades e, no caso da brasileira, ela não foi generosa, apontavam esses autores.

Trata-se de um período em que a medicina social avança com sua proposta higienista, intentando, através de seu discurso, curar e regulamentar as relações sociais. Como assevera Michel Foucault (2003, p.80), a medicina moderna tem por background certa tecnologia dos corpos sociais. A relação de domínio que a sociedade opera sobre o indivíduo não se dá apenas no âmbito da consciência

7. Ortiz, 2003; Leite, 2002; Schwarcz, 2002; Skidmore, 1976; Nogueira, 1978; Candido, 1960.

ou da ideologia, mas tem início no corpo e com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que a sociedade capitalista investiu. *O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica.* Essa moderna forma de controle, numa dimensão política, é singularmente sujeita ao saber sobre a população a ser controlada. É esse conhecimento que define as condutas a serem governadas e como tal deve valer-se de elementos concretos e calculáveis (inquéritos, experimentos, medição, estatísticas, etc.) sobre o objeto a ser regulado.

O ímpeto de sanear o Brasil fez com que a fala médica sobre a violência, a prostituição, a indisposição para o trabalho regular, a malevolência, dentre tantos outros fatos sociais, para usar a terminologia de Durkheim, buscasse os elementos explicativos em fatores biológicos na sua relação com hábitos culturais e, no caso específico do tema aqui abordado, relacionados a dimensões psicotrópicas. Do mesmo jeito que Nina Rodrigues (2006), no estudo sobre as coletividades anormais, apontava para a *degenerescência da mestiçagem como causa precípua dos desajustamentos sociais*, Rodrigues Dória e uma plêiade de seguidores associavam esses desajustamentos ao uso da maconha. Notaremos adiante que, de modo manifesto ou latente, o preconceito e a associação da maconha aos negros, aos pobres, aos índios, aos indivíduos de “baixa espécie” e, por conseguinte, à criminalidade se fizeram presentes no discurso médico, e esse pressuposto foi perseguido arditamente por esses autores. De maneira pouco verossímil, as constatações científicas negativas sobre o uso dessa planta nascem sob os auspícios da busca da identificação dos entraves ao desenvolvimento da sociedade brasileira, a partir da nebulosa vereda sugerida pela ciência.

As imagens e as representações sobre os usos e os usuários da maconha não são estanques e nem sempre apresentaram a feição que ainda ecoa no nosso cotidiano. Os estudos de Luiz Mott (1986) e Elisaldo Carlini (1986, 2006) evidenciam que a avaliação feita acerca do uso da maconha nos últimos quartéis do século XIX e no primeiro quartel do século XX estava ainda preponderantemente ligada ao seu fim terapêutico, sendo indicada para o combate da asma, da insônia, de catarros, etc. Conforme a fala de Carlini (2006. p.315), *até a década de 1930 a maconha continuou a ser citada nos compêndios médicos e nos catálogos de produtos farmacêuticos.*

Numa perspectiva interacionista, Howard Becker (2008) afirma que os rótulos são sempre construídos em processos políticos, nos quais alguns grupos

conseguem impor seus pontos de vista como mais legítimos que outros. O desvio, para o autor, não é inerente aos atos ou aos indivíduos que os praticam; ele é definido ao longo de processos de julgamento que envolvem disputas em torno de objetivos de grupos específicos.

Consoante Luiz Mott (Op.cit. p.124), o primeiro registro da associação entre o uso da maconha e sua dimensão absorta no Brasil data de 1749, seguido de outro episódio em 1777. No primeiro caso, um músico que alegava homoafetividade em função do constante uso de aguardente e do pito⁸. No segundo, temos uma denúncia feita à inquisição de Lisboa, oriunda de Itapicirica da Serra, capitania de São Paulo, acerca do uso feito por um casal - Brígida Maria (parda) e Roque (natural de Angola) - que alegava, quando usavam a maconha, esquecer suas obrigações morais enquanto católicos e uma saída de si para o estado de embriaguez.

As opiniões concernentes à maconha durante, o século XIX, ainda tateavam quanto às incertezas dos malefícios e benefícios do seu uso. Luiz Mott (Op.cit. p.131) menciona que, se, de um lado, em 1845, é criado o clube dos fumadores de haxixe em Paris, de outro, a articulação entre conhecimento científico e punição, no que tange ao uso da maconha, foi elaborada a partir do estudo experimental sobre intoxicação canábica do francês Jean Jacques Moreau, nesse mesmo ano. Neste trabalho, assinala Garcia Moreno (1986, p.64), o autor buscou perceber a relação entre uso de haxixe e alienação mental, chegando ao resultado de que os efeitos do cânhamo possibilitam ao *observador toda a ciência da loucura. Quem sentiu o efeito do haxixe, está lá escrito, já passou pela loucura*. Nesse contexto, tem-se o início, de acordo com Luiz Mott (Op.cit. p. 131), de uma relação até hoje vigente entre *ciência e repressão*. É o início de uma cruzada marcada pela edificação de novas disciplinas criadas *para dar subsídios científicos à guerra contra a maconha – a medicina legal, a medicina forense, a farmacologia policial, etc.*

Analisando o movimento sanitarista nas primeiras décadas do século XIX, Gilberto Hochman (1998) indica que este possuía uma enorme possibilidade de persuasão, uma vez que a capacidade de agenciamento de grandes polêmicas estava vinculada ao fato de essas relações serem apresentadas como uma interpretação mais geral sobre o Brasil, além de uma trágica conclusão sobre as condições de vida e saúde dos brasileiros e o descaso das elites e dos governos

8. Nomenclatura utilizada para caracterizar a maconha naquele período.

para com uma população pobre, doente e abandonada. Ao propalar, em 1912, o diagnóstico de que o Brasil era um grande sertão e um vasto hospital, a Liga Pró-Saneamento do Brasil não só contou com o apoio de inúmeros intelectuais como passou a reivindicar políticas de saneamento como instrumento de recuperação e integração do País. Esse diagnóstico, segundo este autor, foi acompanhado de palestras e demonstrações de ações de prevenção e educação higiênica, da apresentação de estatísticas sobre o quadro sanitário do País, da escrita de livros e artigos sobre o tema.

O esforço do movimento sanitário em (re)conhecer o país buscava descartar tanto a visão ufanista, quanto o pessimismo derivado dos determinismos climático, físico e racial que condenavam o país à barbárie e que levavam ao debate sobre miscigenação e imigração. O diagnóstico de um povo doente significava que, em lugar da resignação, da condenação ao atraso eterno, seria possível recuperá-lo através de ações de higiene e saneamento, fundadas no conhecimento médico e implementadas pelas autoridades públicas. Não bastava ter encontrado este “povo que ainda há de vir”, era urgente transformar esses “estranhos habitantes” do Brasil em brasileiros. A medicina, aliada ao poder público, era fundamental para operar essa transformação. A ciência, em especial a medicina, propiciaria um alívio para intelectuais que até então não enxergavam alternativas para um país que parecia condenado dado sua composição racial (p. 218).

A abordagem de Dominichi Sá (2009, p.184) sugere que os estudos sobre a medicina social, na transição do século XIX para o XX, apresentam como pressuposto basilar a perspectiva que entende que a medicina não deve ser meramente considerada conhecimento e prática científica relacionados à manutenção da saúde, mas discurso sobre a sociedade e programa visando à reforma social. O papel assumido pelo discurso médico é ressaltado por Nísia Lima e Gilberto Hochman (1996, p.20). Invocando uma passagem de Monteiro

Lobato⁹, esses autores ilustram e revelam o alívio de parte significativa da intelectualidade brasileira nos anos de 1910.

Afinal, a ciência experimental oferecia uma saída para o drama vivido por alguns brasileiros: teríamos sido condenados, pelo nosso estoque racial e pelo clima tropical da pátria, à eterna inferioridade e improdutividade? A resposta da biologia, da medicina moderna, indicava que não. Os conhecimentos dos médicos-higienistas sobre a saúde dos brasileiros e sobre as condições sanitárias em grande parte do território nacional, revelados ao público em meados da década de 1910, nos absolviam enquanto povo e encontravam um povo réu. O brasileiro era indolente, preguiçoso e improdutivo porque estava doente e abandonado pelas elites políticas. Redimir o Brasil seria saneá-lo, higienizá-lo, uma tarefa obrigatória dos governos. O alívio expresso por Monteiro Lobato – “O Jeca não é assim: está assim” – refletia a campanha de um amplo e diferenciado movimento político e intelectual que, de 1916 a 1920, proclamou a doença como principal problema do País e o maior obstáculo à civilização. O movimento pelo saneamento do Brasil, pelo saneamento dos sertões, concentrou esforços na rejeição do determinismo racial e climático e na reivindicação da remoção dos principais obstáculos à redenção do povo brasileiro: as endemias rurais.

O que ocorreu foi uma busca pelo entendimento dos entraves do país ao desenvolvimento. Outrora essas respostas reportavam ao meio e à raça. Em seguida, à escravidão e à necessidade de sua abolição. Falida a mudança do regime, houvera a necessidade de um aguçamento maior das complexas questões sociais que assolavam o País. É nesse contexto que a medicina social ganha força e legitimidade. Era necessário tratar o País “doente” e sua população

9. *Respiramos hoje com mais desafogo. O laboratório dá-nos o argumento por que ansiamos. Firmados nele, contraporemos à condenação sociológica de Le Bon a voz mais alta da biologia.*

desamparada.

No Brasil, essa cruzada vai iniciar sistematicamente a partir dos primeiros anos do século XX. Como o fim do trabalho escravo não acarretou o esperado desenvolvimento da sociedade brasileira, os elementos médico-experimentais ainda eram recrutados como chaves interpretativas do malogro desta, embora enfatizando seus aspectos culturais. Nesse contexto, o discurso sobre a maconha articula timidamente o reforço do argumento que ensejava estar nos hábitos e no comportamento das classes populares a chave para entendermos nosso atraso. Conforme ressaltam Nísia Lima e Gilberto Hochman (2000, p.316), os agentes responsáveis pelos males que assolavam o País seriam agora, a partir do relatório da expedição científica ao interior do País organizada pelo Instituto Oswaldo Cruz, o governo e a doença, e não mais a natureza, a raça ou o próprio indivíduo¹⁰.

2. O “golpe de vista” médico sobre a maconha

A medicina ocupou um papel de relativo destaque no primeiro quartel do século XX. Durante muito tempo, no Brasil, os estudos e as principais questões das ciências sociais foram formulados nos interstícios das Faculdades de direito e de medicina. Nísia Lima e Gilberto Hochman (2000, p.317) sugerem que ela havia se tornado a ciência que propiciaria um alívio para intelectuais que, até então, não enxergavam alternativas para um país que parecia condenado, dada sua composição racial.

A análise de Lilia Schwarcz (2002, p. 226-227) indica que a cruzada higienista buscou moralizar hábitos, orientar costumes alimentares e higiênicos, dominar o desvio e evitar a degeneração. *Condenam-se casos de perversão sexual assim como se disciplinam as práticas sexuais*. Da sociedade, o que esperavam, enquanto guias, era a *passividade absoluta*. Aos médicos competia planejar

10. A despeito de persistirem estereótipos e afirmações em que ideias associadas a diferenças raciais aparecem, pode-se afirmar o claro predomínio de um discurso que começava a refutar a atribuição de inferioridade étnica à população brasileira. O próprio recurso à noção de raça revela muita imprecisão e, muitas vezes, o termo parece indicar o conjunto do povo brasileiro, observado de um ponto de vista biológico. A integração dos sertões à civilização do litoral, por meio de políticas de saúde e educação, representaria uma alternativa para o País. O grande problema encontrava-se nas doenças, e a solução era possível com os recursos da ciência (Idem, p.320).

reformas urbanas além de perscrutar e classificar a população entre doentes e sãos.

Howard Becker (2008) nomeia os protagonistas das iniciativas que criam novas classes de *outsiders*, de *empreendedores morais*. São esses os *reformadores cruzados*, por exemplo, que acreditam na sacralidade de suas missões, apesar de muitas vezes contarem com a concordância daqueles que pretendem “salvar”. Uma cruzada bem-sucedida tem como possíveis consequências não somente a criação de um novo conjunto de regras, mas a criação de novas agências que institucionalizam o empreendimento e, finalmente, podem agir por meio de uma força policial.

O médico sergipano José Rodrigues da Costa Dória (1859-1938), nascido na cidade de Propriá, ex-governador do estado de Sergipe (1908-1911), foi um dos principais edificadores da campanha para a associação do uso do que ele nomeava de *planta da felicidade* aos setores populares e, principalmente, aos negros e sua subsequente criminalização, tendo atuado, ainda que de forma menos incisiva, sobre a edificação de algumas imagens que menoscabavam a tatuagem¹¹. Foi professor da Faculdade de Medicina da Bahia que, nesse momento, voltava-se para o estudo da medicina legal com a “Escola Nina Rodrigues”, onde, como sugere Lilia Schwarcz (Idem, p.208), *o objeto privilegiado não é mais a doença nem*

11. A contribuição de Rodrigues Dória e seu ímpeto higienista não se restringiram a o que Michel Foucault (2006) denomina de “golpe de vista” sobre a maconha, pois encetou também na mesma condição, um interessante trabalho em 1936 sobre o uso das tatuagens nos diversos povos e nas diversas culturas, à moda dos bons antropólogos. O seu trabalho faz um percurso sobre os usos culturais da tatuagem, mostrando como ela tinha sido utilizada historicamente como sinônimo de emblema. Nos ritos religiosos, de forma mágica (amuleto), marca de filiação, sinal do estado civil, de casta, emblema profissional ou meio de reconhecimento ou posse. De certa forma, ele deixa entrever em sua fala o fato de esse hábito estar associado às sociedades primitivas e não evoluídas e aos persistentes mecanismos de sinalização de pessoas delituosas e de parâmetros para as avaliações médico-cadavéricas.

Na mesma vereda da interpretação do uso da maconha, indicava que *nos países adiantados e de raça branca a tatuagem encontra-se ordinariamente nas pessoas de baixa espécie. É frequente entre os marinheiros, os soldados, os ociosos, as prostitutas e os criminosos* (p. 08). As razões dos pendores para os segmentos populares são a de que, *quando muitos indivíduos de baixa esfera vivem reunidos em ociosidade ou sem um trabalho que lhes tome o tempo, como nas prisões e nos quartéis, entregam-se ao uso de tatuagens* (p.12). O resultado é o de que *a tatuagem só se encontra com frequência nas camadas baixas da sociedade, em certas raças ou em pessoas de cor. Entre o nosso povo [...] essa moda bizarra tende a desaparecer* (p.03). De certa forma, as representações sobre o tatuado e o usuário de maconha se confundem e não raramente estão associadas. A sugestão é a de que essa fusão encontre seus primeiros indícios nesse contexto.

o crime, mas o criminoso.

A primeira associação feita por Rodrigues Dória [1915] (1986, p.34) era a de que o uso dessa planta estava amplamente, e quase que exclusivamente, espalhado nos setores populares. Conforme inquérito realizado sobre o uso da maconha, a constatação foi a de que essa substância era *muito disseminada entre pessoas de baixa condição, em sua maioria analfabeta, homens do campo, trabalhadores rurais, plantadores de arroz, conoeiros, pescadores e também nos quartéis, pelos soldados, os quais ainda entre nós são tirados da escória de nossa sociedade.*

Segundo o seu relato, era no norte (que naquele momento englobava o nordeste) que o vício era disseminado, *produzindo estragos individuais e dando por vezes lugar a graves consequências criminosas.* Apontava que o uso dessa planta no Brasil não era destinado ao fabrico de fibras, mas apenas, como assinala, *empregada como planta da felicidade* (Idem, p.25).

Em suas investigações, coligiu informações que revelavam, em um primeiro momento, um uso pacífico e de certa forma ligado às dimensões de busca pelo prazer, pela alegria, por alucinações, pela disposição para o trabalho e para vencer o frio (no caso dos pescadores), para abrir o apetite, para dormir e com função excitante e afrodisíaca. Suas conclusões indicam que:

[...] sobre os órgãos sexuais parece exercer ação excitadora, que pode levar a grande lubricidade [...] esse efeito se estende as mulheres. O Dr. Alexandre Freitas [...] referiu ter visto uma mulher embriagada pela maconha de tal forma excitada que, no meio da rua, não mostrando o menor respeito ao pudor e fazendo exhibições, solicitava os transeuntes ao comércio intersexual As prostitutas, que as vezes se dão ao vício [...] quando fumam em sociedade, entregam-se ao deboche com furor, e praticam entre elas o tribalismo ou amor lésbico (Ibid.Idem, p.31).

Alguns casos, porém, apresentaram indícios de que o uso dessa planta incitava a violência. O caso do militar Cândido Correa é um exemplo, que *sofreu penas por haver fumado a diamba pela primeira vez e entrado em delírio furioso, tentando matar o capitão, em cuja casa entrou armado de faca, tendo ferido outra pessoa* (Ibid.Idem, p.29-30). Embora tivesse mais evidências empíricas para considerar

o uso da maconha como pouco nocivo, como aponta nos seus principais relatos, o pendor para a transposição desse hábito para a esfera da ilicitude falou mais alto e as suas conclusões apontaram para o fato de que a maconha tornava o indivíduo incapaz para o exercício dos atos da vida civil e apto a cometer crimes durante a “embriaguez” proveniente do uso. A conclusão de seu trabalho, por traduzir a ossatura de sua proposta, deve ser transcrita para não correremos o risco de perder de vista o que estava em jogo naquele momento:

A raça negra, selvagem e ignorante, resistente, mas intemperante, se em determinadas circunstâncias prestou grandes serviços aos brancos, seus irmãos mais adiantados em civilização, dando-lhes, pelo seu trabalho corporal, fortuna e comodidades, estragando o robusto organismo no vício de fumar a erva maravilhosa, que, nos êxtases fantásticos, lhe faria rever talvez as areias ardentes e os desertos sem fim de sua adorada e saudosa pátria, inoculou também o mal nos que o afastaram da terra querida, lhe roubaram a liberdade preciosa, e lhe sugaram a seiva reconstrutiva (Ibid.Idem, p.37).

Outro importante autor dessa maratona foi o médico Francisco de Assis Iglesias, principal percussor das ideias de Rodrigues Dória e seu aliado no processo de naturalização das ideias acerca do uso da maconha. A suposição de que ela era uma planta da loucura e de que seu uso trazia graves consequências sociais está presente em seu trabalho intitulado *Sobre o vício da diamba* [1918].

Os relatos coligidos e as experiências descritas são, à moda da época, fidedignos meios para chegar às conclusões que ilustraremos agora.

Os fumantes reúnem-se, de preferência, na casa do mais velho, ou do que, por qualquer circunstância, exerce influência sobre eles, formando uma espécie de clube, onde, geralmente, aos sábados, celebram as suas sessões. Colocam-se em torno de uma mesa e começam a sugar as primeiras baforadas de fumaça da *Cannabis sativa*. Depois de alguns minutos, os efeitos começam a fazer-se sentir. O indivíduo apresenta os olhos vermelhos. Os músculos da

face se contraem, dando ao rosto expressão de alegria, ou dor; a embriaguez não tarda e com ela o cortejo dos seus vassalos; o delírio aparece agradável, dando bem-estar, trazendo à mente coisas agradáveis, vai alimentando, até à loucura furiosa que toma diversas modalidades, segundo o temperamento de cada indivíduo. Uns ficam em estado de cama, em completa prostração; os outros dão para cantar, correr, gritar outros ficam furiosos, querem agredir, tornam-se perigosos. Os fumadores, depois de curtirem a embriaguez, voltam ao estado normal. Isto no começo do vício. Quando o indivíduo é um diambista habitual, mesmo depois da embriaguez, tem aspecto e modos de idiota; é um homem à margem. O alcoolista, geralmente, não quer ser tido como tal; mas não faz muita questão de beber álcool em plena sociedade; mas o diambista não; esconde o seu vício, vai fumar às escondidas, não quer que saiba, nega-o sempre que é interpelado, a não ser que seja um diambista inveterado, que idiotismo esteja apontando, implacavelmente, para o seu miserável vulto: este é o fumador de diamba (IGLÉSIAS, 1986, p.45).

Descrevendo a impressão que tivera na visita a uma sessão de um *clube de diambista, no vale do Meari, próximo a Pedreiras, no estado do Maranhão*, temos o seguinte testemunho:

[...] os fumadores estão, uns em volta de uma mesa, outras deitados em suas redes. As primeiras fumaçadas os olhos se injetam de sangue: os primeiros sintomas de perturbação mental se manifestam. Alguns ditos chistosos, umas gargalhadas, indicam que o pessoal começa a embriagar-se, e versos toscos, com termos africanos, saem por entre baforadas de diamba (Idem).

Outra descrição curiosa é a do médico maranhense Achilles Lisboa, que, em 1918, fazia o seguinte diagnóstico:

É interessante que cada embriagado tenha alucinações

sensitivas ou sensoriais especiais, que lhe condizem com a mentalidade própria; se é um músico, predominam as alucinações auditivas; se é um pintor são as alucinações visuais; se um poeta, é a visão fantástica de todas as quimeras que povoam a alma do artista; há casos de fenômenos delirantes de violência extrema, com impulsões criminosas, e de delírios persecutórios, com idéias melancólicas, conduzindo ao suicídio. Terminada a fase do delírio, lembra-se o paciente de tudo quanto durante ela se passou, e a embriaguez é, as vezes, seguida de um sono calmo, abundante em sonhos deliciosos [...] o abuso da diamba, porém, como se dá entre os nossos homens de trabalho que analizo, deprime consideravelmente as funções nervosas, ao ponto de levar a um verdadeiro estado de estupidez, no qual se dissolve para assim dizer a personalidade moral. O indivíduo perde o brio, a dignidade, o sentimento de dever, e, incapaz para todo o trabalho, não busca senão obedecer a tirania do seu vício execrando (Apud, IGLÊS SIAS, 1986, p.47).

A perda da personalidade moral e a imersão no estado de profunda estupidez foram as conclusões a que o médico chegou. Segundo Iglesias (Idem, p.49), reiterando o tom negativo da autoridade de sua fala, [...] *esses miseráveis não têm mais força para se libertar de um vício, que, por algumas horas de prazer, como são todos os vícios, lhes rouba anos de vida.*

É interessante notar que o trabalho desse autor não ficou restrito ao universo etnográfico e à análise de relatos e demais documentos sobre os usuários de maconha. No que tange às afirmações que sustentou sobre o seu uso, foram elas amparadas em experiências com animais e seres humanos. Submetera aves, coelhos e cachorros ao “teste da lombra”, que consistia basicamente em dopar o animal com fumaça dentro de uma campânula. Vejamos, na longa citação abaixo transcrita, o fundamento empírico dessa percepção:

No intuito de estudarmos a ação tóxica da diamba nos animais de laboratório, imaginamos um aparelho em que a administração se aproximasse das condições em

que a absorvem os inveterados fumadores. O ar que vai ativar a combustão da diamba, levando a fumaça à boca, é introduzido por um cano. O cachimbo, que está num tubo de vidro anolhado por tampões está cheio de diamba com uma brasinha em cima e desprende, imediatamente, a fumaça, que se introduz no recipiente pelo tubo, a fumaça aí atravessa a camada de água contida no recipiente referido, e foge por outro tubo, introduzindo-se na campânula, onde está o animal em experiência.

1ª. Experiência — Pombo no. 1 — Colocado diante do funil (campânula) donde se desprendia a fumarada oriunda da combustão, observamos, depois de alguns instantes, fenômenos de excitação, caracterizados pela agitação desordenada da cabeça, movimentos de deglutição, batimento de asas etc. Estes fenômenos duram alguns instantes, ao cabo dos quais o animal cai e no fim de 3 minutos, fica anestesiado, com a respiração muito acelerada. Retirado da frente do aparelho inalador, o animal *pouco a pouco* vai-se restabelecendo, podendo a princípio andar, mas no podendo voar. Depois de 15 minutos aparecem vômitos, que se prolongam: findos estes, o animal se restabelece.

2ª. experiência — Pombo No. 2 — O animal é colocado em uma campânula afunilada (*h*), onde o ar pode circular de mistura com o fumo. Os mesmos fenômenos foram observados, com mais rapidez.

3ª experiência — Cobaia No. 1 — Com cerca de 400 gramas. Colocada diante do aparelho inalador, durante 5 minutos apresentou sintomas semelhantes aos observados no pombo: período de excitação e período de sonolência e paralisia, com restabelecimento em 15 minutos, permanecendo num estado de toipor que foi observado durante algumas horas.

4ª. experiência — Cobaia No. 2 — Com peso idêntico ao da primeira, foi colocada debaixo da

campânula. Os mesmos sintomas foram observados, notando-se no período do restabelecimento, exagero muito pronunciado de fenômenos reflexos.

5ª. experiência — Cachorro — Um cachorro de 1.700 gramas recebeu o produto de combustão do conteúdo de dois cachimbos, cerca de 4 gramas de vegetal, durando a inalação uns 10 minutos. Observamos o período de excitação e a mesma sonolência e paralisia que fora notada nos animais anteriores. O animal permaneceu sonolento e paralisado em decúbito lateral por 8 minutos. Ao cabo desse tempo, levantou primeiro a cabeça, e depois de alguns minutos conseguiu colocar-se sobre as patas anteriores, tendo, entretanto, os membros posteriores em estado de paralisia; depois de mais alguns minutos em que foi observado o movimento desordenado da cabeça, como se o animal estivesse sob a ação do álcool, conseguiu pôr-se sobre as quatro patas. Chamado ou enxotado, movia-se com dificuldade, muito lentamente, descrevendo zigzagues, como se observa nos bêbados. Dentro de duas horas o animal estava restabelecido completamente.

6ª. experiência — O líquido de lavagem foi injetado na veia de diversos coelhos em doses variáveis, desde 1 cc até 5 cc, não sendo observado sintoma algum de envenenamento. Em injeção subcutânea na coxa, também não determinou fenômeno algum apreciável.

[...] o dr. Jesuíno Maciel fez um empregado e um estudante de medicina fumar a diamba. O primeiro sentiu leve tontura, ao passo que o segundo caiu em sono profundo, tendo tido durante o mesmo sonhos eróticos. O estudante era de constituição mais fraca que o empregado (Ibid. Idem, p. 49-50).

Os remates de suas pesquisas não são nada simpáticos. Indicam que esse vício nocivo ocasiona graves perturbações de saúde que podem ser traduzidas em alucinações que culminam em *alterações mentais que levam, às vezes, ao crime*

ou ao suicídio. Diante do quadro traçado, a sua sugestão é a de que *medidas enérgicas de profilaxia devem ser adotadas a fim de evitar as graves consequências da extensão desse perigoso vício* (Ibid. Idem, p.51).

A contribuição de Francisco Iglésias deve ser levada em consideração como uma das matrizes pioneiras na corroboração do suposto malefício social atribuído ao uso da maconha. Em tempos em que a eugenia e a preocupação sanitarista vigoravam, do mesmo modo que as dimensões e as reflexões sociológicas dos fenômenos sociais ainda estavam sendo aleatoriamente aventadas, os argumentos desse autor são um dos marcos na edificação de uma leitura depreciativa do uso da maconha sob os auspícios de uma ciência de caráter experimental.

Garcia Moreno [1945] (1986, p.61), trinta anos após, apresentou uma fala mais cabreira, embora ainda mantenha as mesmas dúvidas que pairavam nos autores anteriores. Sem conseguir dissociar a tese da relação entre maconha e criminalidade, suas palavras atestam incertezas acerca dessa associação:

[...] sem atingir a gravidade do delírio furioso, como o *amok haxixanos malaios*, o maconhismo aparece na criminalidade nordestina como causa de homicídios [...] nas investigações que fiz em Sergipe, não conheci caso algum de feitio tão grave. O que é freqüente é a polícia surpreender em furtos e roubos a maloqueiros, sob intoxicação aguda pela maconha [...] o sentimento de coragem e exaltação física fornecido pelo tóxico explica que os malandros recorram a dois ou três baseados, antes da aventura. Ouvi de comissários que os chefes dos bandos de ratos cinzentos, apelam para a diamba como meio de eliminar os escrúpulos e a indecisão dos novatos, à pratica criminal.

Embora conserve uma postura comedida, sua reflexão não consegue desprender-se dos discursos que associavam a maconha a um estigma e à criminalidade, uma vez que afirmava que esse *vício traduz um sentido de inferiorização social* (Idem, p.55). Em outro momento, atesta que o primeiro momento da *embriaguez é quase sempre aproveitado na prática criminal, porque, dizem os maloqueiros, enquanto ela dura, todo muro é baixo e qualquer porta é fraca.*

O que ocorreu foi uma cruzada, ainda pouco investigada, rumo à

criminalização do uso da maconha nas décadas subsequentes, a qual gerou um conjunto de ações organizadas de diversos setores da sociedade política. Esse ímpeto pode ser ilustrado com a publicação pelo Serviço Nacional de Educação Sanitária, no ano de 1958, de uma coletânea de 31 textos sobre a maconha que, via de regra, referendavam a afirmação de Irabussú Rocha (1958, p.07), no prefácio dessa publicação, ao colocar a possibilidade de ela se espriar como um desafio que, todos quantos *cuidamos da eugenia da raça* enfrentamos.

Em se tratando de nordeste, grande parte desse esforço foi aqui realizado, tendo em vista que essa região era considerada a mais afetada. Eleyson Cardoso (1946, p.05), por exemplo, no preâmbulo do relatório apresentado ao governo do estado de Pernambuco, sugere a edificação de uma frente nordestina de combate ao uso da maconha, denunciando que *todos os estudos realizados no país e no estrangeiro são acordes em considerá-la como planta alucinatória, exaltadora das paixões e das tendências, particularmente das criminais*. Em conformidade com a investigação sobre 46 viciados e traficantes em Pernambuco, nesse mesmo ano, a conclusão auferida e tida como referência para suas proposições aponta que a população era analfabeta e que em sua totalidade se encontrava diluída nas seguintes ocupações: garçom, gazeteiro, carregador, operário, estivadores, auxiliar de comércio, marítimos, pedreiros, ambulantes, barraqueiros, carpinteiros e desempregados.

A institucionalização do discurso médico sobre a maconha, ao menos no Nordeste brasileiro, região emblematicamente associada ao consumo e à produção dessa substância, se dá a partir de 1946 com a realização do Convênio Interestadual da Maconha (CIM). Neste, reúnem-se representantes dos Estados de Alagoas, Bahia, Sergipe e Pernambuco. Concorde com os registros de suas atas, a leitura da maconha enquanto mal a ser combatido perpassa todas as suas preocupações.

O problema da maconha, tal como está situado, pode parecer um assunto de somenos importância fora dos meios médicos e policiais especializados. É que o uso desse entorpecente ainda se conserva restrito as baixas camadas sociais, e dentro destas, especialmente aos ladrões especializados em arrombamento, capitães de areia, marítimos e meretrizes deste mesmo ambiente (CIM, 1946, p.19).

As medidas sugeridas nesse contexto, são típicas do poder político exercido pela medicina social, que encetava o controle dos hábitos da população como forma de manutenção da “vitalidade” do corpo social¹². Eis as suas principais indicações:

2 – Destruição das plantações de maconha, limitada a sua produção para fins médicos ou industriais; 3 – Medidas jurídicas de revisão ou interpretação destinadas a consolidar legalmente todos os meios de repressão e profilaxia do maconhismo; 4 – Inclusão nos congressos, semanas ou reuniões sobre psiquiatria, higiene e correlatos, do tema repressão e profilaxia das toxicomanias, especialmente a produzida pela maconha. 5 – Estudo e vigilância especial nos delinqüentes contra a propriedade, marítimos, prostitutas e presidiários; 8 – Criação, nas delegacias de jogos e costumes ou congêneres, de um comissariado para a repressão das toxicomanias; Intercâmbio obrigatório entre as C.E.F.E (atas, trabalhos, fichas de viciados, pesquisas); 14 – Divulgação educativa e selecionada dos perigos da toxicomanias; 15 – Internamento e tratamento, pena ou medida de segurança, colônias agrícolas para viciados e traficantes (Idem, p.18).

Estudiosos mais consagrados no cânone das ciências sociais brasileiras não deixaram de entrever nas suas observações sobre o nordeste um referendar as percepções que implicavam a associação do uso da maconha ao ócio e à vadiagem. É o caso de Gilberto Freire (2004, p.41) que, em estudo sobre a influência da cana na vida e na paisagem do Nordeste brasileiro, atesta que o caráter sazonal da plantação da cana de açúcar facilitou o desenvolvimento do que ele chama de *culturas úteis*. *As que se podem chamar de entorpecentes, de gozo, quase de evasão, favoráveis àquele ócio e àquela volutuosidade: o tabaco para os senhores; a maconha – plantada, nem sempre clandestinamente perto dos canaviais – para os trabalhadores,*

12. Michel Foucault (2003, p.89) indica que *o poder político da medicina consiste em distribuir os indivíduos uns ao lado dos outros, isolá-los, individualizá-los, vigiá-los um a um, constatar o estado de saúde de cada um, ver se está vivo ou morto e fixar, assim, a sociedade em um espaço esquadrinhado, dividido, inspecionado, percorrido por um olhar permanentemente e controlado por um registro completo de todos os fenômenos.*

para os negros de cor; a cachaça, a aguardente, a branquinha.

Em outro momento, Gilberto Freire (Idem, p.176) indica que Ulisses Pernambucano estabelece uma contundente crítica à leitura que aloca na *inferioridade biológica do negro*, procurando observar *nos problemas de doenças mentais e nervosas o seu aspecto social, os estímulos ou as influências de meios e condições, vamos dizer, patológicas, de região*. De acordo com Freire (Ibid.Idem), os pesquisadores do Recife daquele momento buscavam a faceta social da psiquiatria, que deveria ser encontrada nas *condições regionais da vida, o papel predisponente do alcoolismo e da sífilis em certas psicoses, a ação do fetichismo, do baixo espiritismo, da maconha, entre outras*.

Outro grande representante das ciências sociais brasileiras, Câmara Cascudo [1954] (1998), reitera a associação, comum nesse momento, acerca da maconha, ao afirmar que ela é um *estimulante* que dá a impressão de euforia, *deixa forte depressão, a lomba, que só desaparece com superalimentação* (p.529). Logo em seguida à vinculação, não faz referência a seus efeitos, mas à sua relação com a vida delituosa, uma vez que, segundo ele a [...] *maconha é estimulante fumada pela malandragem para criar coragem e dar leveza ao corpo [...] é mais de predileção dos gatunos e vagabundos* (Idem, p.530).

Essas ponderações sugerem uma vereda que indica que, de maneira subjacente a essas pouco ponderadas combinações, está uma maneira implícita de responsabilizar as classes populares por determinados fenômenos sociais. A medicina social que emerge nesse contexto substitui de certa forma a primazia do Direito como orientador das reflexões sociológicas acerca das relações sociais. Essa mudança implicou, de certa forma, o deslocamento de uma episteme evolucionista e racista para uma cultural e médica. Nessa mudança, os mesmos interesses ganhavam força com o avanço da ciência e assumiam uma nova roupagem. O que mudou foi a interpretação que passou de uma biológica racista, que via na raça e na sua mistura um mal que impossibilitava a emergência da civilização, para a cultural médica que, percebia que do ponto de vista médico, os hábitos da cultura brasileira deveriam ser mudados para que houvesse uma adequação aos preconizados pelo mundo moderno. Continuam a alocar a culpa nos setores populares, embora entrevejam uma profilaxia médica e não sociológica.

3. Maconha e classe: conjectura

No intuito de identificar os elementos do discurso médico que contribuíram para a construção de um processo de criminalização e estigmatização do uso e do usuário de maconha, as falas desses autores permitem perceber que a credibilidade nas suas reflexões não era fidedigna, sendo marcadas pelo discurso normativo e elitista que implicava um olhar negativo sobre certos setores da sociedade brasileira, e que concorria para a associação do uso de maconha à demência e à criminalidade. Sob a égide desses estudos, o nosso arcabouço jurídico acabou incorporando uma leitura do uso da maconha que necessariamente a via enquanto patológica e, por isso, um mal a ser enfrentado.

Destarte, embora os estudos atuais apontem para o fato de que não podemos fazer a associação imediata entre maconha e criminalidade, no sentido de esta induzir o usuário à prática de delitos, uma parte do imaginário popular brasileiro faz essa vinculação, quando não muito, à vadiagem e ao ócio.

Grosso modo, esta pesquisa exploratória teve como objetivo indicar o momento da emergência de alguns dos elementos que fazem parte das nossas representações sobre o uso da maconha. São associações que subsidiam as práticas de reconhecimento precário e de repressão a um costume popular e tradicional no Brasil, ainda pouco exploradas. O que torna a questão mais preocupante, no entanto, é a persistente associação aos setores historicamente desprivilegiados e estigmatizados por marcas de outra natureza, uma vez que potencializam as agruras das condições de vida a que são submetidos.

Temos aí a construção de uma distinção que não se traduz apenas em termos de uso de determinadas substâncias, mas no reforço dissimulado de preconceitos que possuem uma fonte em outra dimensão. A maconha não é uma questão exclusiva de classe, embora seja um elemento interessante para pensar, ao menos naquele momento, o processo de relação entre as classes, marcada pela desqualificação ideológica de determinados setores. No caso ideal-típico, tanto de Rodrigues Dória como de Francisco Iglésias, podemos perceber que o fito de suas abordagens, sob o prisma aqui compreendido, tendia a reforçar a localização do inevitável malogro das camadas populares nas heranças degenerativas (já não tanto de sangue) dos hábitos das culturas negras.

Talvez seja proveitoso notar, a partir dessas assertivas, que a incorporação

trivial de certas noções científicas, às vezes arbitrárias – a ponto de terem como fundamento uma via empírica contestável –, pode mascarar um processo mais amplo de desqualificação e não reconhecimento de alguns setores da sociedade, justificando com, isso, ações que encetam uma regulação patranha.

Recebido em março de 2012.

Aprovado em maio de 2012.

4. Referências

BECKER, Howard. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio. Estudos de sociologia do desvio.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CANDIDO, Antônio. A Sociologia no Brasil. In: **ENCICLOPÉDIA DELTA LAROUSSE**, Rio de Janeiro; Delta S.A, 1960.

CARDOSO, Eleyson. Relatório apresentado ao governo do Estado de Pernambuco. In: **Convênio Interestadual da maconha.** Recife: Imprensa Oficial, 1946.

CARLINI, Elisaldo A. Maconha (cannabis sativa): mito e realidade, fatos e fantasia. In: HENMAN, Anthony e PESSOA JÚNIOR, Osvaldo (Orgs). **Diamba Sarabanda: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha.** São Paulo: Ground, 1986.

_____. História da maconha no Brasil. In: **Jornal Brasileiro de Psiquiatria 55** (4), p.314-317. 2006.

CASCUDO, Câmara [1954] **Dicionário do Folclore brasileiro.** São Paulo: Ediouro, 1998.

CONVÊNIO INTERESTADUAL DA MACONHA. **Atas.** Recife, Imprensa Oficial, 1946.

DA MATTA, Roberto. Digressão: A fábula das três raças, ou o problema do racismo a brasileira. In: **Relativizando: uma introdução a antropologia Social.** Petrópolis: Vozes, 1981.

DÓRIA, José Rodrigues C. [1915]. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: HENMAN, Anthony e PESSOA JÚNIOR, Osvaldo (Orgs). **Diamba Sarabanda: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha.** São

Paulo: Ground, 1986.

_____. **Suicídios por meio fora do comum, na Bahia.** Rio de Janeiro: Sodré e Cia, 1933.

_____. **Tatuagem.** Lisboa: Imprensa Nacional, 1936.

FERNANDES _____, Florestan. **A sociologia no Brasil: contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento.** Petrópolis: Vozes, 1976.

FOCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

_____. **O nascimento da clínica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FREIRE, Gilberto. **Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem no Nordeste do Brasil.** São Paulo: Global, 2004.

_____. **Sobrados e Mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano.** São Paulo: Editora Record, 2000.

HOCHMAN, Gilberto. Logo ali, no final da avenida: *Os sertões* redefinidos pelo movimento sanitarista da Primeira República. In: **Hist. cienc. saúde-Manguinhos**, Jul 1998, vol.5, p.217-235, 1998.

HOCHMAN, Gilberto e LIMA, Nísia Trindade. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: O Brasil descoberto pelo movimento sanitarista da Primeira República. In: MAIO, Marcos Chor, SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). **Raça, ciência e sociedade.** Rio de Janeiro: Fiocruz, Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

_____. Pouca saúde, muita saúva, os males do Brasil são... Discurso médico-sanitário e interpretação do país. In **Ciênc. saúde coletiva** [online],

vol.5, no.2, p.313-332. 2000.

IGLÉSIAS, Francisco de Assis [1918]. Sobre o vício da Diamba. In: HENMAN, Anthony e PESSOA JÚNIOR, Osvaldo (Orgs). **Diamba Sarabanda: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha**. São Paulo: Ground. 1986.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

MIRANDA SÁ, Dominichi. Uma interpretação do Brasil como doença e rotina: a repercussão do relatório médico de Arthur Neiva e Belisário Penna (1917-1935). In **Hist. cienc. saúde-Manguinhos**, Jul 2009, vol.16, suppl.1, p.183-203, 2009.

_____ A voz do Brasil: Miguel Pereira e o discurso sobre o “imenso hospital”. In: **Hist. cienc. saúde-Manguinhos**, Jul 2009, vol.16, suppl.1, p.333-348, 2009.

MORENO, Garcia [1946]. Aspectos do maconhismo em Sergipe In: HENMAN, Anthony e PESSOA JÚNIOR, Osvaldo (Orgs). **Diamba Sarabanda: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha**. São Paulo, Ground, 1986.

MOTT, Luiz. A maconha na história do Brasil. In: HENMAN, Anthony e PESSOA JÚNIOR, Osvaldo (Orgs). **Diamba Sarabanda: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha**. São Paulo: Ground, 1986.

NOGUEIRA, Oracy. A sociologia no Brasil. In: FERRI, G. M. & MOTOYAMA, S. (org.). **História das Ciências no Brasil**. vol. 3, São Paulo: EDUSP: EPU-CNPq, 1978.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

ROCHA, Irabussú. Prefácio In: **Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros**.

Serviço nacional de educação sanitária. Brasília, Imprensa Nacional, 1958.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das Raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 - 1930**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

SKIDMORE, Thomas E. **O preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

VELHO, Gilberto. O consumo da Cannabis e suas representações culturais. In SABINA, Maria (Org). **Maconha em debate**. São Paulo, Brasiliense, 1985.

IDENTIDADE VOLUNTÁRIA CONTRA O CÂNCER INFANTIL PIAUIENSE E SUA PERFORMANCE CONSTRUTIVA

Lourdes Karoline Almeida Silva¹³
Francisco Oliveira Barros Júnior¹⁴

RESUMO

Trabalhamos, neste artigo, a discussão teórica sobre o processo de construção da identidade voluntária contra o câncer infantil piauiense desenvolvida pela Rede Feminina de Combate ao Câncer do Piauí e relacionada ao processo de interpelação da sociedade pelo Estado para o voluntariado, o que nos permite uma análise acerca do processo de re-valorização do voluntariado, no Brasil, nos últimos vinte anos. Essa análise teve como instrumento empírico vinte entrevistas com vinte voluntárias da instituição. A relevância da análise da construção sociopolítico-cultural da identidade voluntária contra o câncer infantil piauiense, caracterizado principalmente pela solidariedade voluntária e local, dá-se pela necessária análise da questão da identidade como um problema social. Ou seja, dá-se pelo necessário questionamento das relações de poder envolvidas na produção da identidade. Entendemos que as identidades sociais são um constructo social, político e cultural, permeadas por relações de poder, tanto o poder estatal como o poder das microrelações sociais do cotidiano. As relações de poder intrínsecas ao processo de re-valorização dos voluntariados são exercidas principalmente pelo Estado, sujeito nomeador e posicionador de indivíduos, que assume e investe em posições-de-sujeitos voluntários.

Palavras-chave: Identidade social. Voluntariado. Estado.

13. Cientista Social, mestra e doutoranda em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Piauí. Professora assistente de Sociologia da Universidade Estadual do Piauí. E-mail: lourdeskaroline@hotmail.com

14. Professor doutor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Piauí. E-mail: barrosjr@edu.ufpi.br

VOLUNTARY IDENTITY AGAINST THE PIAUIENSE CHILDHOOD CANCER AND HIS PERFORMANCE CONSTRUCTIVE.

ABSTRACT

We work in this paper the theoretical discussion about the process of construction of the voluntary identity against the piauiense childhood cancer developed by the Women Network against the Cancer in Piauí and related to the process of questioning the society by the State for the Volunteering, which allows us an analysis concerning the process of re-appreciation of the volunteering in Brazil in the last twenty years. This analysis had as an instrument empirical twenty interviews with twenty volunteers of the institution. The relevance of the analysis of social-political-cultural construction of the volunteering identity against the piauiense childhood cancer mainly characterized by the volunteering and local solidarity takes the necessary analysis of the issue of identity as a social problem. Therefore, it takes the need of questioning the power relations involved in the identity production. We believe the social identities are a social, political and cultural creation permeated by relations of power even in the state power like in the social micro-relations every day. The relations of power inherent the process of re-valuation of volunteering are performed mainly by the State, the nominating and positioning subject of individuals, that assume and invest in positions of subject volunteers.

keywords: Social identity. Volunteering. State.

I. Identidade voluntária contra o câncer infantil piauiense como problema social no contexto do terceiro setor e do voluntariado brasileiros

Este artigo é uma síntese das ideias trabalhadas na dissertação de Mestrado intitulada “Solidariedade e políticas públicas: uma análise do voluntariado pelo viés da identidade social”, cujo objetivo principal foi a análise do processo de construção identitária dos voluntariados, gerenciados estrategicamente pelo Estado, tendo como campo de estudo a entidade filantrópica Rede Feminina de Combate ao Câncer do Piauí (RFCC-PI) e um dos seus cinco projetos sociais, a Casa de Apoio à Criança com Câncer – Lar de Maria. A metodologia de pesquisa utilizada na elaboração da dissertação pautou-se pelo método da interdisciplinaridade que proporcionou o diálogo entre duas teorias comumente compartimentalizadas: a teoria do Estado e a teoria das identidades sociais. Os recursos metodológicos foram: pesquisas bibliográfica e documental; observação de campo na RFCC-PI e no Lar de Maria; diário de campo e entrevistas com vinte e uma das setenta e quatro voluntárias que atuavam na entidade no período de 2005 a 2007.

O argumento central, trabalhado tanto na dissertação como neste artigo, é o de que o terceiro setor é uma construção político-econômica do Estado para a implantação do programa neoliberal de redução da ação social estatal, e o voluntariado, uma construção, não recente como o terceiro setor, mas revalorizada socioculturalmente. Nos últimos vinte anos, no Brasil; e, nesse processo, o voluntariado, como identidade social, uma das ferramentas de legitimação da nova postura do Estado brasileiro. Com a redução da ação social do Estado, houve sua desresponsabilização pelo social e a consequente responsabilização da sociedade pela gerência de políticas sociais pontuais e focalistas. Assim, a cultura dos voluntariados promoveu a construção das identidades voluntárias que legitimam o processo de publicização – transferência de atividades de serviço social do Estado para a sociedade. Então ocorreram, e ocorrem, a despolitização, a refilantropização da questão social e o encapsulamento das reivindicações políticas e sociais da sociedade, sendo que os direitos sociais e a solidariedade foram transmutados em deveres sociais para com os (as) excluídos (as) e em solidariedade voluntária e local.

Diversas são as explicações acerca do que leva as pessoas a adotarem a postura

voluntária e solidária, não só em situações trágicas, mas cotidianamente. Essas explicações vão desde um sentimento altruísta até benefícios de natureza física. Têm-se também como causas do voluntariado e da solidariedade a elevação da autoestima e a busca da satisfação no fato de se sentir útil no processo de atenuação do sofrimento alheio, por mais que se diga que é uma vocação latente que habita nos indivíduos e que emerge de forma natural e em grupo. Ou seja, o voluntariado e a solidariedade são fenômenos sociais, construídos de acordo com as épocas culturais e que influenciam e são influenciados pela cultura dominante. O doar-se é uma prática social, portanto não é inerente ao ser humano, mas algo construído política, social, ideológica, histórica e culturalmente pelos indivíduos em sociedade. Tanto que, por muito tempo, ser solidário (a) significava apenas dar esmolas, sendo que o termo voluntariado é muito recente no vocabulário brasileiro, pois as ações voluntárias eram enquadradas no âmbito da caridade e da filantropia (SOBOLH; WIDMAN, 2011).

Nesse sentido, apesar das relações existentes entre voluntário (a) e paciente com câncer, da experiência de vida com a doença câncer, da decisão de se tornar voluntário (a) e da necessidade de retribuir algum benefício ou dívida no trabalho voluntário, enfocamos prioritariamente, devido à limitação deste artigo, a relação entre Estado e identidade social no contexto do terceiro setor e do voluntariado, no Brasil. Mas, para melhor compreensão da proposta aqui desenvolvida, apresentamos sumariamente que as voluntárias entrevistadas valorizaram a questão do dar-receber-retribuir, permeada pela caridade judaico-cristã que “privilegia la acción católica dirigida preferencialmente hacia los sectores denominados ‘pobres’, ‘necesitados’ o ‘carenciados’, y propone como modelo de relación al amor gratuito, no interesado, brindado al prójimo” (ZAPATA, 2004, p. 108). Portanto, relacionamos a construção identitária das voluntárias da RFCC-PI e do Lar de Maria com a questão da dívida.

Entendemos que os valores e os sentimentos morais relacionam-se à questão da dívida, pautada na constituição de um modo de vida, de uma sociabilidade, a qual é referenciada por valores como generosidade, caridade, solidariedade, hospitalidade e compartilhamento, como também é referenciada por interesses individuais e/ou coletivos. A cultura da RFCC-PI e do Lar de Maria se “expressa num complexo de narrativas que envolvem uma moralidade particular e relações sociais também bastante particulares” (CAMPOS, 2003, p. 02). Os sentimentos morais, então, “tomam um lugar especial dentro de uma sociabilidade baseada

na caridade” (CAMPOS, 2003, p. 02).

O conceito de terceiro setor orientador, da discussão teórica deste trabalho, é o de que o terceiro setor “deve ser interpretado como ações que expressam funções a partir de valores [...] de solidariedade local, auto-ajuda e ajuda mútua, substituindo os valores de solidariedade social e universalidade e direito dos serviços” (MONTAÑO, 2003, p. 184). Nesse sentido, o terceiro setor é um fenômeno complementar do projeto neoliberal de redução do papel do Estado na intervenção social, para criar uma demanda lucrativa para o mercado. Essa definição de terceiro setor traz em consideração a criação de uma cultura do “possibilismo”, dentre cujas várias ramificações se encontra a cultura do voluntariado. A cultura do “possibilismo” e a cultura do voluntariado permitem o fértil desenvolvimento da política-ideológica neoliberal, cujo objetivo é a reestruturação do capital, através de valores de solidariedade voluntária e local (MONTAÑO, 2003).

No Brasil, tem-se procurado incentivar o voluntariado através de leis, subsídios, propagandas que valorizam a compaixão, a solidariedade voluntária e local e o amor ao próximo. Como exemplo de incentivo do voluntariado, teve-se o Programa Comunidade Solidária, desenvolvido nos dois governos de Fernando Henrique Cardoso (1995 a 1998 e 1999 a 2002) e coordenado por Ruth Cardoso, que define o trabalho voluntário como múltiplas experiências pelas quais cidadãos (ãs) exprimem sua solidariedade através da doação de tempo, trabalho e talentos para causas sociais (CARDOSO, 2000; 2005). No caso brasileiro, o voluntariado é entendido como a prática concreta da solidariedade voluntária e local de “cidadãos (ãs)” que doam tempo, trabalho, talentos pessoais e dinheiro para determinadas causas sociais, com o objetivo de melhorar o mundo no qual vivem.

O consenso criado em torno do voluntariado não foi devido ao amadurecimento da sociedade civil ou da construção de uma consciência cidadã e muito menos pelo fortalecimento da democracia. O estímulo à cultura do voluntariado foi motivado, principalmente, a partir da década de 1980, pela “cultura da crise”, que recicla as bases constituidoras da hegemonia do grande capital. A cultura do voluntariado é fruto de uma dinâmica complexa, contraditória e que usa a ideologia do Estado fraco diante dos problemas sociais como meio de se expandir e de se efetivar (BONFIM, 2010).

O voluntariado é uma alternativa eficaz no enfrentamento da crise, nas

suas dimensões econômica, política, social e moral. É, portanto, a tentativa de conciliar o retorno à lógica do livre mercado com valores como o amor ao próximo, a generosidade, a compaixão, a solidariedade, entre outros. O voluntariado é pensado, em linhas gerais, dentro de sociedades liberais que conseguem agregar o individualismo à solidariedade. A cultura do voluntariado, gestada principalmente na década de 1990, teve como pano de fundo o aumento do desemprego, a pauperização, a precarização e a flexibilização das relações trabalhistas, a queda da renda do(a) trabalhador(a), o aumento do trabalho informal. Enfim, teve como pano de fundo o acirramento das sequelas da questão social. Esse pano de fundo, em si, é mobilizador de ações humanitárias e solidárias, evidenciando uma comoção e uma mobilização dos indivíduos num momento de caos social. Não se nega a sensibilização dos sujeitos diante do quadro social brasileiro atual, mas o forte viés ideológico neoliberal do grande capital comprometido com um projeto social que não objetiva melhorar a distribuição de renda e muito menos as sequelas da questão social no âmbito da contradição capital/trabalho. Essa alternativa apenas traz o consolo de que alguma coisa está sendo feita no estabelecimento da paz social (BONFIM, 2010).

As iniciativas voluntárias “não têm sobrevivido sem o respaldo do Estado”, apesar da eleição dessas iniciativas “como um substituto adequado das ‘falidas’ intervenções sociais estatais” (PEREIRA, 2003, p. 77). A interdependência entre o Estado e o setor não governamental (ou economia mista do bem-estar) dá-se pela necessária presença das três instâncias (Estado-poder, mercado-capital e sociedade-solidariedade) na tradicional divisão social do bem-estar. Porém há uma diferença entre a presença da interdependência entre Estado, mercado e sociedade, no Estado de bem-estar social (1945-1980), nos dias atuais (PEREIRA, 2003). O atual Estado, ao invés de garantir os direitos de cidadania, restringe-os, destituindo a fala, anulando a política e privatizando o público (OLIVEIRA, 1999).

A relevância do estudo da construção sociopolítico-cultural da identidade voluntária contra o câncer infantil piauiense, caracterizada principalmente pela solidariedade voluntária e local, dá-se pela necessária análise da questão da identidade como um problema social, uma problematização das “relações de poder envolvidas na produção da identidade: como a identidade e a diferença são produzidas? Quais os mecanismos e as instituições que estão ativamente

envolvidos na criação da identidade e de sua fixação?” (SILVA, 2000, p. 99). As identidades sociais são um constructo social, político e cultural, permeadas por relações de poder, tanto o poder estatal como o poder das microrrelações sociais do cotidiano. As relações de poder intrínsecas ao processo de revalorização dos voluntariados são exercidas principalmente pelo Estado, sujeito nomeador e posicionador de indivíduos, que assume e investe em posições-de-sujeitos voluntários (as) (SANTOS, 2006).

O questionamento da identidade voluntária contra o câncer infantil piauiense como problema social traz à luz processos que escamoteiam a realidade social, induzindo a sociedade a aceitar passivamente um processo de desmonte de políticas públicas de cunho social e todo o processo emancipatório dos (as) marginalizados (as). Assim, a solidariedade deixou de ser social, universal e priorizadora da cidadania social para ser voluntária e local, despolitizada e encobridora dos reais interesses do mercado mundial, que constrói sujeitos duplos: cidadãos (ãs) consumidores(as). Outro ponto é o fato de as identidades sociais serem contextuais, plurais e marcadas pela época, características estas que, junto com as ambiguidades inerentes às mesmas dão vida e concretude às identidades sociais que, aliás, sempre estão em transformação.

2. Conceito de identidades sociais e processo de interpelação no voluntariado da Rede Feminina de Combate ao Câncer do Piauí¹⁵ e do Lar de Maria¹⁶

Estamos desde o nascimento inseridos no mundo da cultura, herdando, portanto, toda uma construção social, que tanto pode ser transformada como

15. Entidade filantrópica de combate ao câncer, no Estado do Piauí. Criada em 1954, mas reconhecida, oficialmente, em 1986, o seu principal projeto social, a Casa de Apoio à Criança com Câncer – Lar de Maria, foi inaugurado em 2000. Atua como complemento do trabalho desenvolvido pelo Hospital São Marcos, junto a pacientes oncológicos. É uma entidade que se mantém através de doações obtidas pelo serviço de *telemarketing*, em campanhas anuais promovidas pela própria entidade, através de bazares e eventos beneficentes, e é formada por um grupo de voluntárias. Sediada no Hospital São Marcos. Objetivos gerais: divulgar conhecimento sobre o câncer, visando à prevenção da doença; assistência a doentes em tratamento e arrecadação de fundos em favor de doentes oncológicos.

16. Serve de apoio a crianças com câncer e seu responsável (mulher), provenientes do Piauí e de Estados como Pará e Maranhão, durante o tempo necessário ao tratamento oncológico.

transformar. A cultura é uma conjuntura ou produção histórica das relações dos grupos sociais entre si, uma lente pela qual se pode enxergar e avaliar o mundo, originando uma realidade ampla e peculiar. No caso aqui discutido, tem-se a cultura do voluntariado. A questão da cultura é, frequentemente, relacionada com a identidade cultural, e esta, por sua vez, remete à questão da identidade social. Através da produção de sentido dado pela experiência e pela possibilidade de escolha entre variadas identidades diferentes, a cultura molda a identidade. Os indivíduos são, pois, constrangidos pela possibilidade de escolha entre diferentes identidades ou representações simbólicas oferecidas tanto pela cultura como pelas relações sociais (MORAIS, 1992; WOODWARD, 2000; CUCHE, 2002).

Pode-se entender que a cultura do voluntariado, no Brasil, foi construída com a ajuda do Estado, de metade da década de 1990 até os dias atuais, através de incentivos estratégicos fiscais (isenção de impostos para pessoas jurídicas e físicas que doam dinheiro ou bens materiais a entidades não governamentais, entidades filantrópicas que atuam na área de serviços científicos e de assistencial social), legislativos¹⁷ (leis que regem o terceiro setor, o serviço voluntário e as Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público – OSCIP's) e propagandísticos (propagandas que interpelam os indivíduos acerca do valor do trabalho voluntário, como a propaganda dos Amigos da Escola).

Assim, aquilo a que se poderia aludir como identidades voluntárias, hoje em voga no Brasil, é, em certa medida, uma imposição do contexto socioeconômico e políticocultural protagonizado pelo Estado em sua relação ambígua com o mercado e com a sociedade. As identidades, com a edificação dos Estados Modernos, passaram a ser gerenciadas pelo Estado, que instaura regulamentos e controles, registrando minuciosamente as identidades dos (as) cidadãos (ãs). As identidades sociais não podem ser definidas, por serem processos intangíveis e

17. A intensificação da relação entre o Estado e o terceiro setor brasileiro, principalmente, no período de contrarreforma organizacional do Estado, pode ser observada no expressivo número de leis que foram promulgadas entre 1998 e 2001 e que regem o terceiro setor: lei nº 9608, de 18 de fevereiro de 1998, que rege o serviço voluntário; lei nº 9637, de 15 de maio de 1998, que rege as organizações sociais; lei nº 9790, de 23 de março de 1999, referente às Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP); e o termo de parceria, que foi alterado pela Medida Provisória nº 2123-29, de 23 de fevereiro de 2001 (MONTAÑO, 2003).

ambivalentes. Nesse aspecto, é preciso analisar a contextualização de construção das identidades sociais. Aliás, a questão da identidade está ligada ao colapso do Estado de bem-estar social e, portanto, ao processo de privatização da esfera pública. Dessa forma, as identidades sociais ganham relevância política (CUCHE, 2002; BAUMAN, 2005; VECCHI, 2005).

Embora as atividades voluntárias, filantrópicas, de ajuda ao próximo, de ajuda mútua existam, no Brasil, desde o século XVI, a cultura do voluntariado teve sua construção extraordinariamente incentivada nos últimos anos (COELHO, 2002; MESTRINER, 2005; ARAÚJO, 2008; BRASIL, 2008). Com a cultura do voluntariado, as identidades voluntárias passaram a ser construídas, ou seja, os indivíduos passaram a ser interpelados constantemente sobre os mais diversos tipos de trabalho voluntário. Trata-se de uma reconstrução da “passagem da dimensão individual, que a identidade sempre [teve], para a sua codificação como convenção social” (VECCHI, 2005, p. 13).

O sujeito não possui uma identidade fixa e essencial, “assume identidades diferentes em diferentes momentos” (HALL, 1998, p. 13). O sujeito, que assume e investe em determinadas posições, é o resultado do trabalho constante de construção, que integra três contradições: “a relação entre o dito e o não dito, entre o diálogo livre e o constrangido e entre o discurso interior (grupos, entidades, etc.) e o exterior (Estado, sociedade)” (MENDES, 2002, p. 520). A questão da identidade é envolvida com o processo de representação, o qual tem como coordenadas básicas o tempo e o espaço, que mudam de acordo com as épocas culturais (HALL, 1998).

Assim, o sujeito-voluntário contra o câncer infantil piauiense se constrói e é construído através de discursos exteriores (propagandas, leis incentivadas e promovidas pelo Estado brasileiro), discursos e práticas discursivas interiores, que são construídos pela experiência de vida das voluntárias e pela entidade, como seus regulamentos, estatutos, falas, mensagens de incentivo, que se expressam no que é dito e também no que não é dito, como as atitudes, os símbolos, as batatas, os crachás¹⁸ que identificam e diferenciam as voluntárias da

18. Ressaltamos que não partimos da ideia da profissionalização do voluntariado, pois, de acordo com a lei nº 9608/98, o trabalho voluntário não pode ser remunerado e o(a) voluntário(a) não pode ter vínculo empregatício com a entidade na qual exerce a atividade. Além disso, as parcerias com a sociedade e o incentivo da refilantropização da questão social relacionam-se com a desprofissionalização que utiliza agentes comunitários e cuidadores (as) para realizar atividades profissionais. A desprofissionalização no

RFCC-PI de funcionários (as) do Hospital São Marcos¹⁹ e de outras entidades filantrópicas, tanto piauienses como de outros lugares e regiões.

Exemplo de discursos e práticas discursivas construídas pelas voluntárias da RFCC-PI são alguns recortes obtidos no primeiro livro de atas da entidade. Na ata II, no dia 29 de abril de 1986, foi anunciada às voluntárias que pretendiam ir ao simpósio de voluntárias contra o câncer a necessidade do uso de um uniforme próprio e de um botão de rosa, símbolo da RFCC-PI, com um laço dourado que simboliza o entrelaçamento e a união de todas as voluntárias do Piauí e do Brasil. Na ata 56, de 30 de abril de 1997, há o seguinte relato: “o setor social comunicou a resolução de confeccionar e usar bata rósea com o símbolo da Rede, por ocasião das visitas aos doentes no Hospital São Marcos, como forma de distinção do trabalho da voluntária”. O propósito da confecção de fardas para as voluntárias foi novamente mencionado nas reuniões dos dias 05 de fevereiro de 1998 (ata 62) e 05 de março de 1998 (ata 63). Na reunião do mês de junho de 2006, foi presenciada por um dos pesquisadores deste trabalho uma conversa entre duas voluntárias da RFCC-PI sobre a confecção, por parte das enfermeiras do Hospital São Marcos, de batas cor-de-rosa. As duas voluntárias em questão, durante a conversa, comentaram que não gostaram da escolha da cor da bata das enfermeiras, pois isso diminuía a distinção entre enfermeiras do Hospital São Marcos e voluntárias da RFCC-PI.

Ora, as identidades são impostas e politizadas, podendo ser ganhas ou perdidas, isto é, as identidades são disputadas. Isso é devido ao fato de a identidade e a diferença não conviverem, de forma harmoniosa, em um campo hierárquico. Por não serem simplesmente definidas, estão sujeitas a relações de poder, tais como o poder de inclusão/exclusão, demarcação de fronteiras, classificação e normalização. Aliás, as culturas nacionais ou o Estado constroem, consolidam e ativam identidades historicamente específicas através da produção de sentidos com os quais os indivíduos podem se identificar, o que se pode chamar de economia política das identidades (SILVA, 2000; MENDES, 2002). O Estado brasileiro, nos dois governos de Fernando Henrique Cardoso, elaborou

campo das políticas sociais ocorre concomitantemente à legitimação da diminuição da participação do Estado no enfrentamento dos problemas inerentemente sociais (BRAVO; MATOS, 2001; PEREIRA, 2001).

19. Hospital referência do Estado do Piauí no tratamento e combate ao câncer.

e implantou diversas leis regulamentadoras do terceiro setor e do voluntariado, impôs politicamente – implantação do programa neoliberal de redução da ação social do Estado – determinadas identidades voluntárias, as quais foram assumidas e investidas pela sociedade.

Um exemplo é a lei nº 9608/98, que dispõe sobre o serviço voluntário e que foi revisada, em outubro de 2003, no primeiro ano do governo de Luís Inácio Lula da Silva, o que representa, sutilmente, uma continuidade da proposta de terceiro setor elaborada e incentivada pelos dois governos anteriores. Esta lei conjuga-se com o intento dos governos de Fernando Henrique Cardoso de contrareformar o Estado brasileiro, como postula Behring (2003), delimitando gradualmente sua área de atuação, por meio do repasse para o setor privado e, para o setor público não estatal, atividades científicas e de serviço social, consideradas como não específicas ao Estado.

A lei nº 9608 explicita que a produção e a utilização de classificações e de hierarquizações pela sociedade e pelo Estado relacionam-se também com a identidade e a diferença. Pois a fixação de determinadas identidades como a norma a ser seguida

é uma das formas privilegiadas de hierarquização da identidade e da diferença. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa (SILVA, 2000, p. 83).

A normalização da identidade voluntária contra o câncer infantil piauiense, pelo Estado, pela sociedade e pela própria entidade filantrópica RFCC-PI, concede-lhe uma força que a torna invisível como uma identidade dentre várias outras identidades possíveis, para visualizá-la como a única identidade possível, como se pode ver nas respostas da voluntária Albertina²⁰ às perguntas sobre

20. Os nomes das voluntárias entrevistadas foram substituídos por nomes fictícios, para manter o anonimato e a privacidade, de acordo com o código de ética estabelecido para esta pesquisa.

como ela vê a atuação dos governos municipal, estadual e federal na área social e sobre a importância do voluntariado para a sociedade. A voluntária diz ficar feliz quando o governo faz algo pelo social, mas, ao mesmo tempo, sustenta que o governo poderia fazer mais, no entanto não faz. Embora Albertina seja uma voluntária, ela, criticamente, diz que, com o voluntariado, o governo brasileiro começou a se encolher, “achando que a obrigação é da nação”. Também a voluntária vê o voluntariado como “a salvação”, em virtudes das enormes mazelas sociais que, irresponsavelmente, são relegadas para último plano a favor do crescimento econômico e da abertura do mercado nacional à economia internacional, como se a “mão invisível” do mercado, sozinha, fosse capaz de unir crescimento econômico e desenvolvimento social.

Então, o conceito de processo de construção de identidades é um conceito estratégico e posicional, pois as identidades são fragmentadas, fraturadas, múltiplas, sujeitas à historicização e a processos de mudança e transformação. A concepção das identidades como transformação e movimento é devida ao conceito de performatividade, que apresenta as identidades não como uma descrição, mas como um tornar-se. As proposições, quando pronunciadas e repetidas incessantemente, efetivam e realizam algo (HALL, 2000; MENDES, 2002). Para uma mulher tornar-se uma voluntária da RFCC-PI, precisa passar por um estágio de seis meses, no qual aprenderá sobre os trabalhos desenvolvidos na entidade e sobre as regras de como ser voluntária. Depois dos seis meses de estágio, a futura voluntária preencherá uma ficha de cadastro e assinará o termo de adesão, o qual é obrigatório, como rege a lei do voluntariado, comprometendo-se a cumprir os requisitos necessários do voluntariado de forma geral e, particularmente, do voluntariado contra o câncer infantil piauiense. Nesse período de seis meses de estágio, a futura voluntária ouvirá constantemente proposições sobre o que é ser voluntária da RFCC-PI, por exemplo: “ser voluntária da Rede Feminina é uma oportunidade ímpar de crescimento humano” (resposta da voluntária Imaculada sobre o que é ser voluntária da RFCC-PI); é um chamado que se acolhe, é contribuição, é uma experiência de carinho e dedicação, é acreditar que o futuro para as crianças com câncer existe (resposta da voluntária Elza).

O aspecto performativo das identidades dá-se pela enunciação das características produzidas em torno de um grupo cultural, para reforçar sua

identidade, supostamente, descrita. Isso é mais do que uma simples descrição de um fato cultural, quer dizer, a eficácia produtiva dos enunciados dos aspectos performativos depende tanto da repetição incessante das características dos grupos culturais quanto da possibilidade de sua repetição. No entanto, a repetição das características de grupos culturais pode ser interrompida, questionada e contestada, o que reforça as diferenças construídas em torno de um determinado grupo e/ou indivíduo, possibilitando, dessa maneira, “pensar na produção de novas e renovadas identidades”, pois as identidades precisam “ser constantemente criadas e recriadas” (SILVA, 2000, p. 96).

O aspecto performativo das identidades aparece explicitamente na fala da voluntária Isabel, durante a entrevista feita para esta pesquisa. Isabel repete falas sobre a sinceridade de seus sentimentos e de seus valores morais, que não são somente seus mas de todo o grupo de voluntárias da RFCC-PI, “porque eu não falo no singular, eu falo é no plural. Porque eu não sou sozinha, somos uma equipe”. Ela se autodescreve como um cavaleiro que sai para uma batalha: pedir donativos para crianças doentes e carentes. Sua armadura são os argumentos para convencer os(as) futuros(as) doadores(as) da RFCC-PI. A sua autodescrição é repetida várias vezes e culmina, novamente, em valores e sentimentos como alegria, simpatia e carinho pelas pessoas abordadas em sua investida para captação de recursos, não só financeiros, mas também recursos pautados na doação espiritual e pessoal.

A entrevista da voluntária Isabel mostra que as identidades são construídas por discursos, práticas e posições, antagônicos ou não, que tentam interpelar os indivíduos para que assumam lugares como sujeitos sociais. As identidades surgem da narrativa do eu, sendo, portanto, ficcionais, o que não diminui sua eficácia política, discursiva ou material. As identidades são posições representacionais, construídas a partir de uma falta que o sujeito é obrigado a assumir e a investir (HALL, 2000; WOODWARD, 2000; MENDES, 2002).

Outro exemplo de discurso construtor do voluntariado contra o câncer infantil piauiense é o discurso escrito no Manual do Voluntário da RFCC-PI (2002) e que expressa as características diferenciadoras das voluntárias da entidade como mulheres cuidadoras e vocacionadas, munidas de sentimentos e valores morais, como o valor solidariedade, o qual ultrapassa a distinção valor para se tornar uma ação, uma prática voluntária séria, responsável e integradora; mulheres que doam seu tempo a pessoas que possuem uma doença considerada

como difícil de tratar e, por isso, fácil de levar a óbito; mulheres que se realizam, realizando outras pessoas, por meio do suprimento das necessidades de “seres humanos socialmente excluídos” (Manual do voluntário/RFCC-PI, 2002, p. 15).

O cuidado praticado pelas voluntárias da RFCC-PI, embora não seja uma essência de suas condições de seres humanos, pois o cuidado e suas formas são construções socioculturais, é um cuidado enfaticamente religioso, isto é, construído com base na doutrina judaico-cristã, que ensina o cuidado para com as pessoas carentes, excluídas, marginalizadas e doentes. É também um cuidado chamado, no sentido de ser uma interpelação despolitizadora do cuidado social, uma vez que a interdependência das pessoas e a cultura judaico-cristã do cuidado são ferramentas úteis à estratégia política do neoliberalismo de implantação da solidariedade voluntária e local pelo viés do encapsulamento político das questões sociais. O cuidado praticado pelas voluntárias da RFCC-PI perpassa também por uma questão delicada, representada pela doença câncer e por todas as suas representações sociais. Daí, a preocupação da entidade de fazer, anualmente, cursos de capacitação de voluntárias, para que as mesmas unam boa vontade a conhecimentos e informações técnicas sobre como cuidar de pessoas com câncer, considerando as diferentes formas de cuidar que existem. Pois, como lembra Sontag (1984), as representações socioculturais das doenças são tão danosas quanto as próprias doenças.

Postulamos que a importância do voluntariado contra o câncer infantil piauiense, independentemente do contexto neoliberal brasileiro, está na sua ação complementar do cuidado humanizado das pessoas com câncer. As voluntárias contra o câncer infantil piauiense são voluntárias que ajudam a unir práticas compartimentalizadas, a medicina e a terapia lúdica, às pessoas doentes. É um cuidado especial, pois é voltado a pessoas com câncer que, além da doença, vivenciam ainda preconceitos e representações sociais negativas acerca da doença. Ou seja,

as identidades são construídas dentro do discurso e produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da

diferença e da exclusão do que do signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma ‘identidade’ em seu significado tradicional [...] (HALL, 2000, p. 109).

As identidades possuem estratégias políticas (HALL, 2000) que são “sempre resultantes da identificação imposta pelos [as] outros [as] e da que o grupo ou o indivíduo afirma por si mesmo” (CUCHE, 2002, p.196). As identidades voluntárias são construídas dentro de discursos e estratégias históricos e institucionais específicos; no caso aqui analisado, a estratégia política neoliberal de redução da ação social do Estado que influenciou o voluntariado do Lar de Maria, pertencente à entidade filantrópica RFCC-PI, que teve seu campo de ação ampliado a partir da década de 1990, como observamos na leitura dos dois livros de atas da entidade, e que, além desse contexto maior, é perpassada por um contexto específico, o contexto da doença câncer. Isso explica os deslocamentos de identidade ou o incansável movimento da mesma, que, devido a mudanças sociais, se reformulam de modos diferentes.

Identidade e diferença são relacionalmente dependentes, sendo relações sociais e sujeitas a relações de poder, portanto “não são, nunca, inocentes” (SILVA, 2000, p. 81). Precisam ser produzidas e nomeadas ativamente pelo espaço sociocultural, o que não significa que sejam determinadas, exclusivamente, pelas práticas discursivas e simbólicas. O processo de construção identitária e a marcação da diferença implicam inclusão e exclusão e demarcação de fronteiras, indicadoras de posições-de-sujeito, marcadas por relações de poder. A construção das identidades, além de ocorrer nos níveis local e pessoal, ocorre também nos diversos grupos e nas instituições sociais, servindo para situá-los no conjunto social. Os indivíduos, nos campos sociais, possuem à sua disposição contextos materiais e recursos simbólicos e exercem escolha e autonomia de forma diferenciada (CUCHE, 2002; WOODWARD, 2000; SILVA, 2000).

A identidade social do grupo de voluntárias em questão tanto inclui como exclui, identifica e distingue o referido grupo dos demais, pois é baseada na diferença cultural. A identidade é construída na alteridade, no contato com o(a) outro(a), pela demarcação do espaço de diferença com relação ao(à) outro(a) (CUCHE, 2002; HALL, 2000), no caso, ao(à) outro(a) não voluntário(a) e ao(à) voluntário(a) que não pertence ao voluntariado de combate ao câncer, especialmente o câncer infantil, no Piauí .

A RFCC-PI existe, oficialmente, desde 1986, mas, no primeiro livro de atas da entidade, encontram-se descrições diferenciadas e acentuadamente marcadas pela época sobre as voluntárias. Na primeira ata, datada de abril de 1986, as voluntárias são mulheres que lutam “a favor dos cancerosos carentes”, mudando, depois, para mulheres que lutam a favor de pessoas carentes e com câncer. Essas expressões sobre pessoas com câncer refletem o imaginário sobre essa doença, que, de “contagiosa”²¹, passou a ser encarada, socioculturalmente, por uma parcela da sociedade ocidental, como uma doença passível de cura e que, de fato, não é contagiosa.

Outra descrição referente às voluntárias e que mudou no decorrer do tempo foi em relação a valores. De 1986 a 1991, encontramos apenas uma menção ao valor fraternidade, o qual foi expresso no relato da reunião do dia 12 de outubro de 1991 sobre a presença da então primeira-dama do estado do Piauí na festividade do dia das crianças, festividade descrita como um ato de fraternidade. De novembro de 1991 a outubro de 1995, não há menções acerca do valor fraternidade nem do valor solidariedade. No entanto, a partir de novembro de 1995, o termo solidariedade passa a ser utilizado, e com frequência, em detrimento do único uso do termo fraternidade durante nove anos de relatos das reuniões da RFCC-PI. O uso valorizado da palavra solidariedade em substituição à palavra fraternidade reflete o posicionamento político-ideológico do governo brasileiro, no período de 1994 a 2002, e que tem continuidade, sob nova roupagem, com o Partido dos Trabalhadores (PT), nos governos de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) e de Dilma Rosseuf (2011..).

O voluntariado da RFCC-PI e do Lar de Maria constrói limites ou

21. De desequilíbrio de fluidos corporais, na escola hipocrática grega, passando pela descoberta de patologia local relacionada a diminutas estruturas orgânicas, no século XVIII, ao início do uso de intervenções cirúrgicas e da radioterapia (raios X e rádio), no século XIX, e da quimioterapia, no século XX, o câncer possui uma longa história social. A partir de meados do século XX, com o acelerado avanço da medicina, intensificou-se o temor da sociedade quanto ao câncer, que passou a ser visto como o flagelo da modernidade. Ou seja, ao tempo em que se transformava em um objeto de estudo cada vez mais observado pela medicina, socialmente, transformava-se em uma doença temerosamente associada à morte inevitável, perpassando por esse imaginário sociocultural a possibilidade de contágio e a interligação com características morais e psicológicas dos(as) doentes como causas da enfermidade. O câncer transfigurava-se, assim, atrás de eufemismos, silêncios e metáforas (TEIXEIRA; FONSECA, 2007; CARVALHO, 2006; SONTAG, 1984).

“fronteiras” sociais e simbólicas que o diferenciam interna e externamente. A “fronteira”, no processo de identificação, é marca dos limites entre “eles” e “nós” e é criada pela “vontade de se diferenciar” e pelo “uso de certos traços culturais como marcadores de sua identidade específica” (CUCHE, 2002, p. 200). Como exemplo, o voluntariado da RFCC-PI e do Lar de Maria construiu marcadores como o *slogan* de uma das campanhas de arrecadação de recursos financeiros realizada pela RFCC-PI, que dizia: “voluntários da vida, contra o câncer pelo amor”. Outro exemplo é o hino da própria entidade, que mostra as voluntárias contra o câncer infantil piauiense como mulheres bravas, fortes, felizes, mães dedicadas, cuidadoras de filhos (as) enfermos (as), necessitados (as) de amor, carinho, alegria, guarida, ânimo, sentido e brilho à existência permeada pelo câncer, que exige das cuidadoras qualidades dadas por Deus, como bravura, força e coragem.

Nesse processo de construção de fronteiras simbólicas do voluntariado da RFCC-PI e do Lar de Maria, têm-se as imagens simbólicas do mesmo, como a primeira logomarca da Rede Feminina, que era uma rosa e, atualmente, é um coração, em forma de movimento, e a do Lar de Maria, que é uma casa com um coração dentro. Para Jens Schneider, em relação à construção e à política de identidades sociais, tanto o discurso como o simbolismo complementam-se mutuamente, sendo que os símbolos são eficazes e discursivamente contextuais, o que faz com que não se desconsiderem as interações sociais na análise das formações discursivas e/ou simbólicas (SCHNEIDER, 2004).

A abertura da inclusão não oficial e não cadastral de homens é também uma forma de exclusão velada que marca nitidamente as fronteiras identitárias das voluntárias da entidade. As mulheres voluntárias da RFCC-PI são as únicas que representam oficialmente a entidade, portanto a referida entidade é remetida sempre ao seu grupo de mulheres-voluntárias. Assim, o trabalho voluntário, oficial e cadastral das mulheres-voluntárias da RFCC-PI é “um movimento pela vida”, simbolizado pelo símbolo máximo do amor, na cultura ocidental, o coração, e, no caso da entidade, representa o amor sempre em movimento, que busca por vida, pela recuperação da saúde de pessoas com câncer.

O símbolo do Lar de Maria é uma casa com um coração dentro. Para Roberto Damatta, o espaço da casa, ao contrário do espaço da rua e do espaço do trabalho, para o povo brasileiro, é o espaço moral, amoroso e harmonioso, espaço includente de pessoas que são reconhecidas por seus nomes, mas que

também exclui a desordem, as discussões políticas e as dissonâncias. É um espaço de amor filial e familiar que deve ser estendido “para quem as portas de nossas casas estão sempre abertas e nossa mesa está sempre posta e farta” (DAMATTA, 2000, p. 26).

Os indivíduos são constrangidos, por uma variedade de representações simbólicas, que estabelecem identidades individuais e coletivas, e pelas relações sociais. Tanto nos contextos sociais quanto nos sistemas simbólicos, as identidades são diversas e cambiantes. A identidade é um processo de negociação simbólica, na qual os indivíduos são interpelados – socialmente e subjetivamente – por meio de símbolos, o que possibilita que os indivíduos assumam outras identidades devido ao fato de sua subjetividade ser interpelada sobre processos de negociação (WOODWARD, 2000). Como exemplo de meio interpelativo de subjetividades para o voluntariado, tem-se a oração do [a] voluntário [a], que orienta indivíduos pertencentes à tradição judaico-cristã ao serviço solidário e voluntário, serviço que, de acordo com a oração, não mede esforços para promover a vida e que é gratificante. Por tais características, o serviço voluntário, que é inspirado por Deus, para quem acredita na tradição judaico-cristã, faz com que voluntários (as) anseiem e batalhem por mais voluntários (as), para que juntos (as) construam um mundo melhor.

4. Considerações finais

Enfim, o processo de interpelação nomeia e posiciona, simultaneamente, o sujeito, categoria simbolicamente construída, sendo, assim, reconhecido e produzido por meio de práticas e processos simbólicos. Os indivíduos são recrutados para uma ou várias posições-de-sujeito ao reconhecê-las por meio de um sistema de representação. É o investimento que se faz nessas posições-de-sujeito é, também, um elemento central nesse processo. Assim, “as identidades são pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. Elas são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou ‘fixação’ do sujeito ao fluxo do discurso” (HALL, 2000, p. 112).

Recebido em março de 2012.

Aprovado em abril de 2012.

5. Referências

ARAÚJO, J. M. **Voluntariado: na contramão dos direitos sociais**. São Paulo: Cortez, 2008.

BAUMAN, Z. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BEHRING, E. R. Contra-reforma do Estado, seguridade social e o lugar da filantropia. Políticas públicas e sociedade civil. In; **Revista Serviço Social & Sociedade**, n. 73, Cortez, mar./2003, p. 101-119.

BONFIM, P. **A cultura do voluntariado no Brasil: determinações econômicas e ideológicas na atualidade**. São Paulo: Cortez, 2010 (Coleção questões da nossa época; v. 5).

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **As fundações privadas e associações sem fins lucrativos no Brasil em 2005**. Rio de Janeiro, 2008.

BRAVO, M. I. S. MATOS, M. de C. A saúde no Brasil: reforma sanitária e ofensiva neoliberal. In: BRAVO, M. I. PEREIRA, P. A. P. (orgs.). **Política Social e Democracia**. São Paulo: Cortez; Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

CAMPOS, Roberta B. C. Utopia e sociabilidade: imagens de sofrimento e caridade no Juazeiro do Norte. In: **Revista de Antropologia**. Vol. 46, n. 01, São Paulo, 2003.

CUCHE, D. Cultura e identidade. In: _____. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

CARDOSO, R. *et al.* **Um novo referencial para a ação social do Estado e da Sociedade**. Brasília: Comunidade Solidária e PNUD, 2000.

CARDOSO, R. Fortalecimento da sociedade civil. In: IOSCHPE, E. et al. **3º setor: desenvolvimento social sustentado**. 3º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

CARVALHO, A. O. R. **O Instituto Nacional de Câncer e sua memória: uma contribuição ao estudo da invenção da cancerologia no Brasil**. Dissertação. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 2006.

COELHO, S. C. T. **Terceiro setor: um estudo comparado entre Brasil e Estados Unidos**. 2º ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.

DAMATTA, R. **O que faz o brasil, Brasil?** 11º. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-133.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz T. da Silva e Guaracira L. Louro. 2ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

Manual do voluntário, 2002, Rede Feminina de Combate ao Câncer do Piauí.

MENDES, J. M. O. O desafio das identidades. In: SANTOS, B. S. (org.). **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002, p. 503-539.

MESTRINER, M. L. **O Estado entre a filantropia e a assistência social**. 2ª. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

MONTAÑO, C. **Terceiro setor e questão social. A crítica ao padrão emergente de intervenção social**. 2ª. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

MORAIS, R. A realidade da cultura. In: MORAIS, J. F. R. **Estudos de filosofia da cultura**. São Paulo: Loyola, 1992.

OLIVEIRA, F. Privatização do público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal. In: _____. **Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global**. Rio de Janeiro, Vozes: 1999.

PEREIRA, L. C. Bresser. A reforma do Estado dos anos 90: lógica e mecanismos de controle. In: **CADERNOS MARE da Reforma do Estado**. Brasília: Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado, 1997.

PEREIRA, P. A. P. Mudanças estruturais, política social e papel da família: crítica ao pluralismo de bem-estar. In: SALES, M. A. MATOS, M. C. LEAL, M. C. (orgs.). **Política social, família e juventude. Uma questão de direitos**. 2ª. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. A nova divisão social do bem-estar e o retorno do voluntariado. Políticas públicas e sociedade civil. In: **Serviço Social & Sociedade**, n. 73, Cortez, mar./2003, p. 75-100.

SANTOS, B. S. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade**. 11ª. ed. São Paulo: Cortez, 2006, p. 135-155.

SCHNEIDER, J. **Discursos simbólicos e símbolos discursivos: considerações sobre a etnografia da identidade nacional**. Tradução de César Cordon. Mana, vol. 10, n. 01, p. 97-129, 2004.

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

SOBOLH, T. WIDMAN, S. **Voluntariado, a possibilidade da esperança: cenário do trabalho voluntário no Brasil**. São Paulo: Sociedade Beneficente Israelita Brasileira Hospital Albert Einstein, 2011.

SONTAG, S. **A doença como metáfora**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

TEIXEIRA, L. A. FONSECA, C. O. **De doença desconhecida a problema de saúde pública: O INCA e o controle do câncer no Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Saúde, 2007.

VECCHI, B. Introdução. In: BAUMAN, Z. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 07-14.

WOODWARD, K. Identidade e diferença. Uma introdução teórica e conceitual. SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZAPATA, L. Una antropología de la gratuidad: prácticas caritativas y políticas de asistencia social en la Argentina. In: **CAMPOS: Revista de Antropologia Social** – Universidade Federal do Paraná, nº 05/2, Curitiba: UFPR/PPGAS, 2004, p. 107-125.

DOCUMENTOS:

PRIMEIRO LIVRO DE ATAS DA REDE FEMININA DE COMBATE AO CÂNCER DO PIAUÍ – 1986 a 2001.

SEGUNDO LIVRO DE ATAS DA REDE FEMININA DE COMBATE AO CÂNCER DO PIAUÍ – 2002 a 2006.

LEI Nº 9608, DE 18 DE FEVEREIRO DE 1998. *In*: **Manual do voluntário da Rede Feminina de Combate ao Câncer do Piauí**. Teresina: 2002.

O USO DAS PLANTAS E O SABER TRADICIONAL EM TRÊS COMUNIDADES RIBEIRINHAS DO RIO SÃO FRANCISCO

Lídia Maria Pires Soares Cardel²²
Maria Aparecida José de Oliveira²³
Maria Lenise Silva Guedes²⁴
Fernanda Afonso Santana²⁵

RESUMO

Grande parte da população rural do semiárido é formada por agricultores familiares de baixa renda, que têm sua autorreprodução baseada tanto no plantio policultor em áreas da caatinga como na utilização de espécies arbóreo-arbustivas, subarbustivas e herbáceas para diferentes usos econômicos e culturais. A pesquisa que subsidia este artigo teve como objetivo avaliar como três comunidades rurais do município de Barra/BA utilizam as plantas da caatinga e o sistema de quintais. Foram realizadas oito visitas às comunidades e aplicados questionários abertos e semiestruturados sobre a questão ambiental, a matriz energética e o uso das plantas. O material botânico coletado encontra-se no acervo do Herbário Alexandre Leal Costa-UFBA. Verificou-se que várias espécies vegetais nativas são usadas para usos medicinais, produção de forragens, apicultura e fins energéticos. Muitas das espécies herbáceas cultivadas nos quintais são exóticas e utilizadas como medicinais, as quais são cultivadas

22. Professora Associada do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia, membro da Pós-Graduação em Ciências Sociais e Coordenadora do Núcleo de Estudos Ambientais e Rurais – NUCLEAR. Email: lcardel@uol.com.br.

23. Professora Adjunta do Departamento de Botânica da Universidade Federal da Bahia. Email: aparecid@ufba.br

24. Professora Adjunta do Departamento de Botânica da Universidade Federal da Bahia. Email: mlguedes2003@yahoo.com.br

25. Mestranda do Programa de Pós-graduação em Botânica da Universidade Estadual de Feira de Santana. Email: fernandaafonsos@hotmail.com

em canteiros suspensos pelos grupos domésticos das comunidades. Segundo os dados coletados por meio da metodologia análise-diagnóstico de sistemas agrários, o extrativismo das espécies nativas e o cultivo das espécies exóticas têm um impacto significativo na economia doméstica dos grupos estudados. O uso das espécies vegetais nessas comunidades rurais, para fins alimentares, religiosos e medicinais, é uma prática comum e se caracteriza, principalmente, pelo conhecimento passado de geração a geração. Essa práxis preserva o conhecimento tradicional dos grupos sobre o bioma no qual estão inseridos, demonstrando a importância medicinal e cultural das plantas para essas comunidades.

Palavras-chaves: Comunidades tradicionais. Caatinga. Composição florística.

THE PLANT USE AND TRADITIONAL KNOWLEDGE IN THREE COMMUNITIES ON THE BANKS OF SÃO FRANCISCO RIVER

ABSTRACT

The greater part of the rural population of this semi-arid area is formed of low income farming families who subsist mainly on polyculture plantations in areas of Brazilian 'caatinga'. They also utilize areas of arboreous and shrubby vegetation with shrubs and herbaceous plants having different cultural and economic uses. The aim of this research was to analyse the way the plants of the caatinga and the garden system are used by three rural communities in the town of Barra, Bahia. Eight visits were made to the communities and open and semi structured questionnaires about environmental issues, energy sources and the uses of the plants were given. The botanical material collected can be found in the collection of the Herbarium Alexandre Leal Costa-UFBA. It was observed that several native species of vegetation were used for medicinal purposes, others for the preparation of fodders, and also beekeeping and energy sourcing. Many of the exotic herbaceous species utilized as medicines were cultivated in suspended flowerbed gardens by the domestic groups of the communities. According to the collected data, using analysis diagnosis methodology of the land systems, the extraction and cultivation of the exotic native species has a significant impact on the domestic economy of the studied groups. The utilization of the vegetation in these rural communities as a food source, and for religious and medicinal purposes is common practice and is characterized mainly by knowledge passed on from generation to generation. This praxis preserves the groups' traditional knowledge within the context of the biome in which they live. They demonstrate the cultural and medicinal importance of the plants within their communities.

Keywords: Traditional communities. Caatinga flora. Resource extraction.

I. Introdução

O homem sertanejo e beradeiro do Vale do São Francisco, como nos informa Donald Pierson em seu estudo intitulado “O Homem No Vale do São Francisco” (1972), possui uma relação estratégica com o bioma no qual está inserido e estabelece continuamente um extenso conhecimento sobre a utilização dos seus recursos naturais. Essa proposição será o foco central deste artigo, que propõe analisar por meio de um estudo de caso realizado com três comunidades camponesas²⁶ da região do médio São Francisco, a forma como os agricultores familiares sertanejos utilizam e manejam as espécies arbóreo-arbustivas, subarbustivas e herbáceas da região da caatinga.

O município de Barra localiza-se na região do noroeste do estado da Bahia, na margem esquerda do encontro dos rios Grande e São Francisco, a 790 km da cidade de Salvador, onde estão localizadas as comunidades de Pau d’Arco, Canudos e Brejo do Saco, comunidades rurais nas quais centramos o trabalho de campo desta pesquisa²⁷.

Esse município encontra-se no domínio da caatinga e o seu território apresenta diversas fisionomias, como caatinga arbóreo-arbustiva densa ou rala, mata decídua, tabuleiros, dunas e brejos recortados por serras. Historicamente, essa região do médio São Francisco se integrou primeiramente ao Ciclo do Gado, atividade econômica que se adaptou muito bem aos pastos nativos, às ilhas do São Francisco junto aos currais e ao sistema hidroviário de transporte. E sua população camponesa se caracterizou, desde os tempos marcados pela historicidade do imaginário local, como um grupo social voltado ao uso da terra e do território de forma pluriativa, utilizando estratégias variadas de apropriação dos recursos naturais em conjunto com o plantio de roças de subsistência, assim como lançando mão dos processos de migrações e deslocamentos intra e inter-regionais (CARDEL 1992).

Os últimos dados coletados pelo IBGE (2010) indicam que a principal

26. Utilizamos o conceito de campesinato baseados na concepção estruturada pelos seguintes autores: Queiroz, 1973; Woortmann, 1997; e Wanderley, 1996.

27. Nesta região foi desenvolvido o projeto “Semiárido: Superação da Pobreza pelo Desenvolvimento Autossustentável”, realizado, entre 2006 e 2008 por uma equipe de pesquisadores multidisciplinares da Universidade Federal da Bahia, projeto este financiado pela FAPESB/BA.

vocação desse município ainda está centrada na agricultura, no extrativismo e na pecuária extensiva. Enquanto a área urbana emprega 803 pessoas, a área rural gera 12.148 vagas cadastradas. Como na área urbana residem 19.483 pessoas, é de se supor que boa parte dessa população esteja vinculada economicamente ao meio rural, o que nos indica que a economia geral desse município está basicamente centrada nas atividades da agricultura familiar e no extrativismo de espécies oriundas do bioma caatinga.

Como apontam os estudos e as pesquisas sobre comunidades camponesas sertanejas (WOORTMANN, 1997, entre outros), a utilização dos recursos naturais da caatinga passa por um processo cultural e econômico, pois os grupos sociais utilizam esses recursos (flora, fauna, água, solo) de diferentes maneiras, de forma a resolver suas necessidades materiais e simbólicas. Grande parte das espécies nativas é utilizada, no cotidiano, para diferentes fins, como alimentação, medicamentos, elementos religiosos, matriz energética e alimentação animal. A forma como as comunidades tradicionais usam e classificam essas espécies é atualmente área de estudo também da etnobotânica, que parte do princípio de que o saber tradicional possui uma forma de identificação e classificação oriunda de um conhecimento transmitido e adquirido ao longo das gerações e cristalizada no imaginário social dos grupos tradicionais.

Portanto, o saber tradicional²⁸ que ancora a percepção empírica do homem camponês sobre a natureza dá base aos princípios de inter-relação entre o homem e o meio em que este se insere. No caso aqui estudado, as três comunidades pesquisadas são compostas por grupos domésticos camponeses com forte identificação com o bioma caatinga, onde desenvolvem formas de agricultura estruturadas pelos laços de parentesco e de compadrio. Essa agricultura familiar de produção e autoconsumo tem como características a direção da unidade produtiva exercida pela família; a mão de obra familiar superior à contratada; a posse e/ou a propriedade fundamentada em relações familísticas e nas relações socioeconômicas baseadas em grupos domésticos estruturados nas relações de reciprocidade e complementaridade. Em suma, essas relações sociais que fundamentam as estruturas organizacionais das comunidades tradicionais camponesas também estruturam as relações do homem com o bioma no qual

28. De acordo com Little, o saber tradicional se ancora nos “planos da prática sociocultural (religioso, identitário, cosmológico, linguístico, entre outros)” (2002:22).

está inserido, estabelecendo uma relação de troca entre o homem e a natureza, reconfigurando o ambiente natural em um meio socioambiental.

Na atualidade, essas comunidades tradicionais estão subsumidas em uma sociedade moderna e industrial que possui uma relação produtivista e economicista com os recursos naturais dos biomas. Essa prática exploratória parte do princípio de que os bens naturais são elementos ilimitados doados pela natureza. Portanto, a ação antrópica exercida pela sociedade industrial é, em sua essência, distinta da ação antrópica exercida pelas comunidades tradicionais. Estas possuem uma relação de reciprocidade e de troca entre os seus modos produtivos e os ciclos naturais das espécies, e buscam exercer suas atividades de plantio nos períodos propícios da natureza. Por outro lado, a lógica do capital industrial é hegemônica. Sua ação está pautada apenas na produção e no consumo dos bens vitais retirados da natureza, perdendo diversidade e ameaçando a segurança alimentar dos grupos sociais nela inseridos. A ação antrópica desregulada é uma das causas para a redução da diversidade florística dos espécimes multiusos, como apontam COSTA *et al.*,(2009).

Nesse sentido, a degradação dos recursos hídricos e do solo agrega a diminuição da biodiversidade e, conseqüentemente, leva à fragmentação e à dispersão dos conhecimentos e das práticas tradicionais, intimamente ligadas à conservação dos recursos naturais, particularmente a fauna e a flora. Assim, o enfrentamento das questões ambientais pela agricultura familiar está inserido em um contexto complexo, com uma série de condicionantes externos e independentes à sua intervenção direta, tornando ainda mais difícil a solução dos problemas existentes no âmbito da recuperação e da conservação dos recursos naturais.

Destarte, esta pesquisa teve como finalidade avaliar como três comunidades rurais da região do médio São Francisco utilizam e domesticam as espécies nativas da Caatinga, e como seus princípios de exploração dos recursos naturais do bioma caatinga se distinguem da exploração imposta pela lógica produtivista e mercantilista dos agentes externos.

2. Caracterização das comunidades estudadas

Pau d'Arco é um distrito rural do município de Barra, distante 4 km da sede, e fundamenta suas atividades de sobrevivência dos grupos domésticos na produção agrícola, no extrativismo vegetal e na pesca. A comunidade possui por volta de 20 km² divididos em áreas de produção agrícola e de extrativismo.

A comunidade de Canudos dista do município de Barra 18 km e, da mesma forma que Pau d'Arco, está encravada às margens do rio São Francisco, e seus territórios de plantio e de extrativismo estão distribuídos em 32 km².

Essas duas comunidades estão circunscritas entre extensões de serra, dunas, caatinga, rio e ilhas (coroas do São Francisco). É por meio da distinção desses ecossistemas que seus moradores estrategicamente criam formas de sobrevivência com características próprias, em tempos e áreas diferenciados. Dentro dos territórios distintos e com divisões de trabalho pautadas em gênero e geração, seus moradores transitam entre atividades de extração (lenha, carnaúba, frutos e ervas), agricultura (roças de caatinga, beira de rio e ilha), pesca artesanal (pescadores da Colônia e não filiados) e a estratégia de migração sazonal (atividades temporárias) e circulatória.

A terceira comunidade estudada se distingue das outras duas em função da sua localização. A comunidade do Brejo do Saco está localizada no interior do município de Barra, a 37 km da sede do município. O território dessa comunidade possui cerca de 12km², sendo a maior parte constituída de solos arenosos e, portanto, considerada improdutiva. As faixas exploradas para a agricultura são designadas por uma clara divisão que norteia, de forma direta, toda a organização dessa comunidade: o “terreno de chuva ou de caatinga” e o “terreno de brejo ou úmido”. Apesar de estar localizada na inóspita região semiárida, essa comunidade está instalada em uma geografia muito peculiar: em um ambiente entrecortado por riachos e pequenos açudes naturais conhecidos como a região dos brejos.

3. Levantamento florístico e coleta das informações sobre o uso das espécies

Em área de caatinga arbórea e arbustivo-arbórea, próxima às comunidades citadas, foi selecionado um local com vegetação típica da caatinga. Nessa área

foram lançados cinco transcetos de mil metros cada, em que foi realizado o estudo qualitativo e quantitativo por meio do método de caminhamento, uma técnica utilizada pela metodologia de análise-diagnóstico de sistemas agrários (DUFUMIER, 2007). Todos os indivíduos floridos e/ou frutificados foram coletados, prensados, desidratados e posteriormente identificados com bibliografia especializada e/ou por comparação do material com outros materiais já existentes no Herbário Alexandre Leal Costa (HALC).

Durante a caminhada para coleta de material botânico acompanhada de moradores locais, foram realizadas entrevistas abertas e semiestruturadas com dois apicultores da região que serviram de guia e informantes-chave sobre o conhecimento tradicional da população local referentes às espécies coletadas. A estrutura básica de coleta de informação pautou-se por três princípios básicos da etnobotânica, a saber: nome vulgar, forma de uso medicinal, serventia genérica e partes da estrutura das espécies utilizadas.

Após esse procedimento, a equipe retornou às comunidades e aplicou novamente as mesmas entrevistas, utilizando os mesmos princípios, a mais três informantes-chave de cada comunidade, com o intuito de verificar a confiabilidade das informações obtidas com os dois informantes guias.

As informações obtidas pelas entrevistas foram padronizadas e colocadas em quadros demonstrativos. Os demais dados foram padronizados e categorizados tematicamente a fim de estabelecer uma troca entre os conhecimentos científicos e os saberes tradicionais sobre as espécies coletadas e usadas por essas comunidades.

Para o estudo do processo da domesticação dos espécimes em quintais, também foi utilizada a metodologia análise-diagnóstico de sistemas agrários, que tem como base a separação dos sistemas produtivos dos grupos domésticos das comunidades rurais em sistemas distintos: os quintais domésticos, pautados na relação de gênero e geração e as áreas de plantio e extrativismo, nos territórios das comunidades. De forma complementar, foram realizadas três oficinas, uma em cada comunidade, com duração de quatro dias, pautadas nesse mesmo método, com a finalidade de realizar uma análise participativa sobre os vários sistemas produtivos, como o extrativismo, as roças de caatinga e os quintais, e suas relevâncias econômicas para os grupos rurais pesquisados²⁹. Essa

29. Tal metodologia consiste em um conjunto de etapas e das seguintes técnicas de coleta de dados

metodologia garantiu-nos uma análise comparativa sobre os diferentes modos de uso dos espaços, no sentido confirmado por Dufumier (2007), e demonstrou, por meio de dados quantitativos e qualitativos, que os quintais familiares são as áreas economicamente mais ativas dos grupos domésticos baseados na economia da agricultura familiar.

4. Levantamento das espécies do domínio caatinga encontradas nas comunidades estudadas

De acordo com as visitas de campo realizadas entre os anos de 2007 e 2008, junto às populações tradicionais das comunidades de Pau d'Arco, Canudos e Brejo do Saco, a composição florística encontrada foi de uma vegetação arbóreo-arbustiva distribuída em 30 famílias botânicas, contendo 52 espécies diferentes (Tabela 1). A família com maior número de espécies foi a Fabaceae, seguida pela família Euphorbiaceae, com 15 e 7 espécies, respectivamente, e as demais famílias, representadas por uma a três espécies. As famílias Fabaceae e Euphorbiaceae apresentaram-se dominantes na caatinga, corroborando os dados encontrados por Ferraz *et al.* (1998), Andrade *et al.* (2005), Cardoso & Queiroz (2007).

Pode-se verificar que muitas espécies presentes na tabela 1 são espécies de multiuso, ou seja, são aquelas que permeiam todo o *modus vivendi* camponês da população local, sendo utilizadas pelo seu potencial medicinal, como fonte de material de construção e de matriz energética, e para a obtenção de produtos secundários, como mel, cera, elementos de uso sociorreligioso, forragem para alimentação animal, artesanato, entre outros usos, podendo ser fonte de renda para as comunidades por meio da utilização e venda das diferentes estruturas da planta socialmente valorizadas.

qualitativos e quantitativos: Leitura da Paisagem; Zoneamento Agroecológico; Entrevistas Históricas; Tipologia dos Sistemas de Produção; Avaliação Agrônômica e Econômica dos Sistemas de Produção.

Tabela 1. Relação das espécies encontradas nos fragmentos de Caatinga do município de Barra- BA e utilizadas pelas comunidades em estudo.

Família	Gênero/Espécie	Nome Popular	Uso	Habito
Anacardiaceae	<i>Spondias tuberosa</i> Arruda	Umuzeiro	alimentação	arbóreo
	<i>Myracrodruon urundeuva</i> Allemão	Aroeira	medicinal/madeira	arbóreo
	<i>Schinopsis brasiliensis</i> Engl.	Braúna	combustível	arbóreo
Ammonaceae	<i>Annona spinescens</i> Mart.	Cagão	forragem/melífera	arbóreo
Apocynaceae	<i>Aspidosperma</i> sp	coça-coça	medicinal	arbustivo
Arecaceae	<i>Copernicia prunifera</i> (Mill) H.E. Moore	Carmaúba	construção/ceras	arbóreo
Bigoniaceae	<i>Anemopaegma laeve</i> DC.	Desconhecido	forragem/melífera	arbustivo
Boraginaceae	<i>Heliotropium elongatum</i> (Cham.) J.M.Johnst.	crista-de-galo	medicinal/madeira	herbáceo
Capparaceae	<i>Cynophalla flexuosa</i> (L.) J. Presl	feijão-branco	forrageira/melífera	arbustivo
Caryocaceae	<i>Caryocar brasiliense</i> Cambess.	Pequi	medicinal/madeira/alimento	arbóreo
Combretaceae	<i>Terminalia</i> sp.	Canaxari	madeira	arbóreo
Chrysobalanaceae	<i>Couepia uiti</i> (Mart.) & Zucc.) Benth. ex Hook. f	Assisi	forrageira/melífera	arbóreo
Cannabaceae	<i>Celtis iguanaea</i> (Jacq.) Sarg.	juá-mirim	medicinal/alimentícia	arbustiva
Euphorbiaceae	<i>Cnidocolus pubescens</i> Pohl	Cansanção	melífera	arbóreo
	<i>Cnidocolus quercifolius</i> Pohl	faveia	forrageira/melífera/medicinal	arbóreo
	<i>Croton argyrophylloides</i> Müll. Arg.	vassourinha	vassoura	arbustivo
	<i>Croton campestris</i> A.St.Hil.	velame	medicinal	arbustivo
	<i>Croton</i> sp	cróton	medicinal	arbustivo
	<i>Jatropha gossypifolia</i> L.	pinhão-roxo	medicinal/melífera	arbustivo
Fabaceae-Caesalpinioideae	<i>Jatropha molissima</i> (Pohl) Baill.	pinhão	sabão	arbustivo
	<i>Bauhinia cheilantha</i> (Bong.) Steud.	unha-de-vaca	medicinal/madeira	Arbóreo
	<i>Copaifera</i> sp	sapucaia	cerca/medicinal	arbóreo
	<i>Hymenaea courbaril</i>	jatobá-porco	medicinal/construção	arbóreo
	<i>Hymenaea</i> sp	jatobá-preto	madeira/construção	arbóreo
Fabaceae-faboideae	<i>Poinciana pyramidalis</i> (Tul.) L.P. Queiroz	atingueira	forrageira/melífera/medicinal	arbóreo
	<i>Amburana cearensis</i> (Fr.Alem.) A.C.Smith	umburana	medicinal/madeira	arbóreo
	<i>Sesbania virgata</i> (Cav.) Pers	anil-bravo	forrageira/medicinal	
	<i>Tephrosia cinerea</i> (L.) Pers.	anil- bravo	forrageira/medicinal	arbustivo
Fabaceae-mimosoideae	<i>Trischidium molle</i> (Benth.) H.E.Ireland	desconhecido	melífera	arbustivo
	<i>Abarema</i> sp	desconhecido	medicinal	arbóreo
Fabaceae-Mimosaceae	<i>Enterolobium contortistiliquum</i> (Vell) Morong	tamboril	alimentação/forrageira	arbóreo
	<i>Mimosa artemisiana</i> Heringer & Paula	jurema-branca	forrageira/melífera	arbustiva
	<i>Mimosa tenuiflora</i> (Willd.) Poir	jurema-preta	medicinal	arbustiva
	<i>Parkia platycephala</i> (Benth.)	sabiú	forrageira/madeira	arbóreo
	<i>Piptadenia stipulacea</i> (Benth) Ducke	jurema-branca	forrageira	arbustiva
Krameriaceae	<i>Krameria argentea</i> Mart. ex Spreng.	roseta	medicinal	arbóreo
Malpighiaceae	<i>Byrsonima gardneriana</i> Juss	murici-pequeno	alimentícia	arbóreo
Malvaceae	<i>Bytneria filipes</i> Mart. ex K.Schum.	erva-amarelinha	melífera/forrageira	liana
Malvaceae	<i>Pseudobombax</i> sp	castanheira	sabão/forrageira	arbóreo
Melastomataceae	<i>Miconia</i> sp.	desconhecido	medicinal/melífera	arbustiva
	<i>Mouriri pusa</i> Gardner	puçá-verdadeira	alimentação/medicinal	arbustiva
Moraceae	<i>Brosimum gaudichaudii</i> Trec.	mama-cadela	medicinal	arbustiva
Moringaceae	<i>Moringa oleifera</i> Lam.	moringa	ornamental/medicinal	arbóreo
Myrtaceae	<i>Eugenia</i> sp.	araçá-bravo	melífera/forrageira/comestivo	arbustiva
Okaceae	<i>Ximenia coriacea</i> Engl.	ameixa	medicinal	arbustiva
Polygonaceae	<i>Triplaris gardneriana</i> Wedd	pajeú	medicinal/melífera	arbustiva
Rhamnaceae	<i>Ziziphus joazeiro</i> Mart.	juazeiro	alimentícia/madeira	arbóreo
Sapotaceae	<i>Pouteria</i> sp	cascudeiro	forrageira	arbustiva
Simaroubaceae	<i>Sideroxylon obtusifolium</i> (Roem&Schult) T.D. Penn	quixaba	alimentícia/medicinal	arbóreo
	<i>Simaba ferruginea</i> St. Hil	calunga	medicinal	arvoreta
Verbenaceae	<i>Lippia thymoides</i> Mart&Schauer	alecrim campo	medicinal	arbustivo
Viscaceae	<i>Phoradendron affine</i> (Pohl.ex DC.) Engl. & Krause	erva-passarinho	forrageira/melífera/medicinal	arbustivo

Fonte: Elaborado pelos autores

Desse modo, segundo relato das comunidades, em torno de 30 % das espécies citadas são de multiuso (tabela 1). Podemos destacar as mais citadas pelos informantes: o angico (*Anadenanthera colubrina* (Vell.)Brenan), relatado como medicinal (com o uso da casca para infusão), como material de construção e como matriz energética. Alguns informantes relataram, inclusive, o uso da goma e da resina para pequenos reparos caseiros. Nesse mesmo sentido, Carvalho (2003) relata que o tanino presente nesta espécie é usado em curtumes e abatedouros, sendo que suas flores melíferas são indicadas para apicultura, além de ser uma espécie recomendada para a restauração de áreas degradadas. A amburana (*Amburana cearensis* (Allemão)A.C.Sm.) e a aroeira-do-sertão (*Myracrodruon urundeuva* Allemão) foram citadas também pelo uso da madeira e das propriedades medicinais. No que tange a essas duas espécies, algumas pesquisas confirmam suas propriedades medicinais, como, por exemplo, a presença da cumarina na casca da *A.cearensis* (OLIVEIRA *et al.* 2009; CANUTO *et al.* 2006) e a alta concentração de fenóis e taninos em cascas e folhas na *Myracrodruon urundeuva* Allemão (QUEIROZ *et al.*2002; MONTEIRO *et al.* 2005).

Porém essas espécies apresentam outros usos, conforme nos indica a literatura. No caso da aroeira, utilizam-se a resina, o tanino, a forrageira e as suas propriedades melíferas. Essa espécie, presente nas áreas de caatinga do entorno das comunidades estudadas, consta na lista de espécies ameaçadas de extinção e merece atenção para futuros projetos de técnicas de manejo sustentável, conforme os estudos de SILVA & ALBUQUERQUE (2005).

Entre as espécies endêmicas encontradas, destacam-se o umbu (*Spondias tuberosa*) e o juazeiro (*Ziziphus joazeiro*), que têm frutos comestíveis, são espécies melíferas e produzem sombras (NADIA *et al.* 2007), entre outras qualidades apontadas (tabela 1).

Geralmente essas espécies apontadas como de multiuso são as mais exploradas pela população como fonte de renda devido ao valor cultural e medicinal. Além dessa utilização tradicional, existe a exploração mercantil realizada pelas indústrias, ação que causa um dano muito maior que o extrativismo de subsistência realizado pelos agricultores familiares pesquisados. Observamos que o extrativismo de madeira para a produção de carvão vegetal realizado constantemente na área pesquisada vem diminuindo drasticamente as populações naturais dessas espécies neste bioma. Verificamos que as comunidades

avaliadas possuem uma relação de reciprocidade entre suas necessidades e o meio no qual estão inseridas, na medida em que, por observação empírica, mantêm algumas espécies em função das suas importâncias materiais e simbólicas. Quando indagamos de um de nossos informantes a importância das plantas nativas para o seu modo de vida, este nos relatou a seguinte colocação: “este pé cresceu comigo e meus filhos vão crescer com ele”. Podemos inferir dessa curta resposta que a visão de mundo do homem sertanejo está imiscuída ao ritmo da natureza que o cerca. Não estamos afirmando que não há uma relação de utilidade entre as comunidades tradicionais e o bioma no qual estão inseridas, mas apenas constatando que a concepção de utilizar e preservar é a base do *modus vivendi* dessas populações.

Assim, conforme análise dos dados (figura 1), tem-se que 50% das espécies da caatinga têm uso medicinal, 30 % são usadas como forrageira e produção de mel, restando 15 % para usos múltiplos da madeira (construção de moradias e abrigo de animais, matriz energética, construção de barcos, etc).

Com relação ao uso medicamentoso, o principal uso das espécies medicinais é na forma de chá-infusão (70%), banhos (11%), sucos (13%) e óleos (4%). Para as comunidades entrevistadas, a mama-cadela (*Brosimum gaudichaudii* Trécul) é usada principalmente na forma de chá, sendo essa infusão indicada para dores e inflamações. Algumas pesquisas têm demonstrado que a casca da raiz e do caule é a parte da planta que apresenta princípios ativos utilizados para o tratamento do vitiligo (JACOMASSI *et al* 2007; CUNHA *et al* 2008).

O uso das espécies para retirada de óleo requer procedimentos técnicos e trabalhosos. Apesar de as comunidades dominarem essas técnicas, atualmente, em função da proximidade e ou da facilidade do acesso aos centros urbanos regionais e da oferta mais acessível de óleos vegetais (principalmente de soja) pelos mercados e vendas locais, a extração de óleo vegetal diminuiu paulatinamente nas últimas duas décadas, conforme observa Cardel (1992) e como demonstram os dados coletados pela nossa pesquisa.

5. Espécies presentes nos quintais e sua relevância socioeconômica para os grupos domésticos

Assim como em Canudos, Brejo do Saco e Pau d'Arco, os quintais do campesinato brasileiro têm uma grande importância na manutenção do

grupo social. É nos quintais que se plantam árvores frutíferas, hortaliças, plantas ornamentais e medicinais, e os trabalhos realizados nesse lugar são, prioritariamente, executados por mulheres e crianças de ambos os sexos. Essa distribuição espacial está ligada efetivamente à questão da pluriatividade (DUFUMIER 2007) do homem rural brasileiro que estabelece sua economia social por meio de várias estratégias econômicas, como: o extrativismo, a roça, a pesca e a venda da sua força de trabalho em período de escassez.

Nesta pesquisa, a contribuição dos quintais para a economia doméstica dos grupos estudados foi comprovada por meio da metodologia de análise e sistemas de diagnóstico através da qual constatamos que cerca de 40% da manutenção material das famílias estudadas provêm das atividades desenvolvidas nesse espaço. Segundo Carniello *et al.* (2010), as plantas e os demais elementos contidos nos quintais promovem a relação do cotidiano das famílias com o seu local de origem e contribuem para a manutenção das características culturais por intermédio do manejo adotado.

Assim, tendo como base a coleta *in loco*, constatamos que aproximadamente 90 % das espécies presentes nos quintais são espécies exóticas (Tabela 2) que foram introduzidas através de relações de trocas por meio dos intensos processos migratórios vividos por esses grupos desde os anos de 1940, principalmente para o sudeste brasileiro (CARDEL 2008), sendo bem adaptadas ao nosso clima e comuns em canteiros de quase todo o território brasileiro.

Tabela 2- Relação das espécies encontradas nos quintais das comunidades estudadas no município de Barra-BA, 2006-2008.

Famílias	Nome popular	Nome científico	Habito	Origem	Uso
Anacardiaceae	Ceriguela	<i>Spondias purpurea</i> L.	arbóreo	exótica	alimentar
	Caju	<i>Anacardium occidentale</i> L.	arbóreo	nativa	alimentar
Amaranthaceae	Mastruz	<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.	herbáceo	exótica	medicinal
Annonaceae	Pinha	<i>Annona squamosa</i> L.	arbóreo	exótica	alimentar
Apiaceae	Salsa	<i>Petroselinum crispum</i> (Mill.)Fuss	herbáceo	exótica	alimentar/medicinal
Apocynaceae	Mangaba	<i>Hancornia speciosa</i> Gomes	arbóreo	nativa	alimentar/medicinal
Arecaceae	Buriti	<i>Mauritia flexuosa</i> L.f.	arbóreo	nativa	alimentar/medicinal
Asphodelaceae	Babosa	<i>Aloe vera</i> (L.) Burm. f.	herbáceo	exótica	medicinal
Asteraceae	Alevante	<i>Achillea millefolium</i> L.	herbáceo	exótica	medicinal
	Assa-peixe	<i>Vernonia polyanthos</i> Less.	arbusto	exótica	medicinal
	Maravilha	<i>Calendula officinalis</i> L.	herbáceo	exótica	medicinal
	Mulatinha	<i>Tanacetum vulgare</i> L.	subarbusto	exótica	medicinal
	Assa-peixe	<i>Vernonia polyanthos</i> Less.	arbusto	exótica	medicinal
Brassicaceae	Couve	<i>Brassica oleracea</i> L.	herbáceo	exótica	medicinal
Dilleniaceae	Sambaíba	<i>Curatella americana</i> L.	arbóreo	nativa	medicinal
Fabaceae	Barbatimão	<i>Stryphnodendron adstringens</i> (Mart.) Coville	arbóreo	nativa	medicinal
	Umburana	<i>Amburana cearensis</i> (Allemão) A.C.Sm.	arbóreo	nativa	alimentar/medicinal
	Unha-de-gato	<i>Mimosa bimucronata</i> (DC)Kuntze	arbusto	nativa	medicinal
Lamiaceae	Alecrim	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	subarbusto	exótica	medicinal
	Alfavaca	<i>Ocimum gratissimum</i> L.	subarbusto	exótica	medicinal
	Boldo	<i>Plectranthus barbatus</i> Andreus	herbáceo	exótica	medicinal
	Hortelã-grosso	<i>Plectranthus ambrosioides</i> (Lour) Spreng.	subarbusto	exótica	medicinal
	Hortelãzinho	<i>Menyha pulegium</i> L.	herbáceo	exótica	medicinal
	Manjeriço	<i>Ocimum basilicum</i> L.			
	Melissa	<i>Melissa officinalis</i> L.	herbáceo	exótica	medicinal
	Poejo	<i>Mentha pulegium</i> L.	herbáceo	exótica	medicinal
	Vick	<i>Mentha arvensis</i> L.	herbáceo	exótica	medicinal
Lauraceae	Abacateiro	<i>Persea americana</i> Mill.	arbóreo	exótica	alimentar/medicinal
Lythraceae	Romã	<i>Punica granatum</i> L.	arbusto	exótica	medicinal
	Mangabeira-brava	<i>Lafoenia pacari</i> A.St.Hill.	arbusto	nativa	medicinal
Meliaceae	Nim	<i>Azadirachta indica</i> A.Juss.	arbóreo	exótica	inseticida
Moraceae	Bureré	<i>Brossimum gaudichaudii</i> Tréc.	arbóreo	nativa	medicinal
Myrtaceae	Goiabeira	<i>Psidium guajava</i> L.	arbóreo	exótica	alimentar/medicinal
Poaceae	Capim-santo	<i>Cymbopogon citratus</i> (DC.)Stapp	herbáceo	exótica	medicinal
Rutaceae	Arruda	<i>Ruta graveolens</i> L.	subarbusto	exótica	medicinal
	Laranja	<i>Citrus x sinensis</i> (L.)Osbeck	arbóreo	exótica	alimentar/medicinal
	Limão	<i>Citrus limon</i> (L.) Burm.f.	arbóreo	exótica	alimentar/medicinal
Siparunaceae	Folha-santa	<i>Siparuna guianensis</i> Aubl.	arbusto	nativa	medicinal
Urticaceae	Brilhantina	<i>Pilea microphylla</i> (L.)Liebm.	herbáceo	nativa	medicinal
Verbenaceae	Erva-cidreira	<i>Lippia Alba</i> (Mill.) N.E.Br.	subarbusto	exótica	medicinal

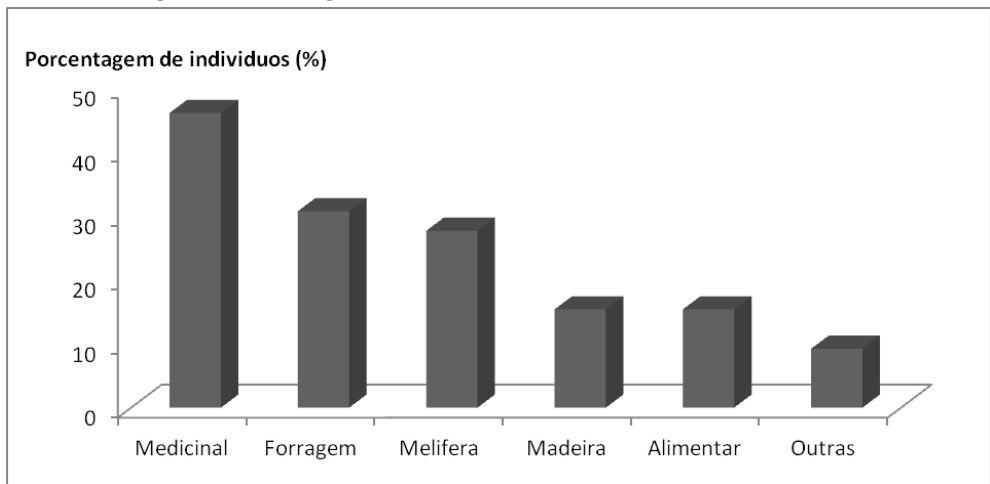
Fonte: Elaborado pelos autores

No tocante às espécies medicinais presentes nos quintais das comunidades pesquisadas, sua utilização para consumo é realizada por meio das folhas, principalmente em forma de chá ou infusão, que podem ser ingeridos ou usados em banhos de cura ou processos ritualísticos. Essas práticas são realizadas

visando principalmente, ao combate dos males provocados pelas doenças respiratórias, ao controle do sistema intestinal e à proteção espiritual do corpo.

Outras espécies cultivadas nos quintais são as hortaliças (tabela 2 e figura 1) para alimentação familiar e posterior venda no mercado municipal da cidade de Barra-BA. Porém constatamos uma baixa variedade das hortaliças produzidas nos quintais das três comunidades, muito em função da demanda econômica do município. Mesmo assim, esse plantio gera uma renda mensal significativa para os grupos domésticos em questão, pois cada espécie pode ser cultivada e manejada em função dos atributos com que provê a população e para o mercado local.

Figura 1 – Porcentagens de indivíduos arbóreos com relação ao uso humano



O uso das espécies vegetais em comunidades agrícolas para fins de cura é uma prática comum e se caracteriza, principalmente, pelo conhecimento tradicional passado de geração a geração. Essa forma de interação do homem com a natureza constrói uma cosmologia própria, preservando o conhecimento empírico das populações locais, demonstrando a importância medicinal e cultural das plantas nativas e exóticas para essas comunidades. Nesta pesquisa, verificamos que existe uma importante troca entre o bioma caatinga e os quintais familiares. E constatamos que os vegetais com propriedades curativas, quando não são extraídos da mata nativa, são adquiridos através das doações de vizinhos

ou mesmo de moradores de outras comunidades e cultivados em quintais, sendo, portanto, um elemento central que contribui inclusive com a sociabilidade do grupo, estruturando um saber local que envolve diferentes práticas de manejo das espécies, estabelecendo um processo de domesticação específica.

6. Manejo dos quintais e das espécies

Nas comunidades do Brejo do Saco e de Canudos verificam-se sistemas de produção de quintais de modo suspenso com utilização de substrato orgânico produzido pelos grupos familiares, que mostram ser uma alternativa eficaz na medida em que evitam o acesso de animais domésticos, além de proporcionar um bom meio para o desenvolvimento das hortaliças e das demais etnoespécies cultivadas, visto que o solo de ambas as comunidades é bastante arenoso.

O substrato usado para o cultivo suspenso é produzido por uma mistura de esterco bovino e restos orgânicos (como casca de ovo, vegetais, pó de café, entre outros). Em cada quintal suspenso há uma variedade de temperos e hortaliças por metro quadrado, formando um verdadeiro microssistema irrigado manualmente, utilizando a água do brejo, do rio São Francisco ou de poços naturais.

Encontramos na comunidade do Brejo do Saco um quintal diferenciado com relação às comunidades ribeirinhas de Pau d'Arco e Canudos. Como o próprio nome da comunidade nos indica, essa população está inserida em um microssistema de brejos e aguadas e em um solo argiloso denominado localmente de paul. Assim, no Brejo do Saco, os quintais estão localizados contiguamente às roças de brejo (consideradas roças de quintais), onde se plantam cana de açúcar (*Saccharum officinarum* L.), mandioca (*Manihot esculenta* Crantz), feijão de arranca (*Phaseolus vulgaris* L.) e milho (*Zea mays* L.), entre outras variedades alimentares. Nesse contexto de um microssistema diferenciado, foi implantado em 1990, por meio da ONG Brejos da Barra, um projeto de plantio das seguintes espécies frutíferas clonadas: manga (*Mangifera indica* L.), mangaba (*Hancornia speciosa* Gomes) e caju (*Anacardium occidentale* L.), adquiridas dos projetos de fruticultura da região de Petrolina (PE), com a finalidade de proporcionar uma geração de renda complementar aos grupos domésticos dessa comunidade (CARDEL 2008). Entretanto, por falta de orientação técnica, os agricultores não conseguiram levar o projeto de plantio de frutíferas adiante, ocorrendo uma

redução das plantações que hoje são tidas como espécies de quintal. Além das frutíferas introduzidas, encontramos nos quintais dessa comunidade espécies frutíferas nativas, como seriguela (*Spondias purpurea* L.) e umbu (*Spondias tuberosa* Arruda.).

Na comunidade de Pau d'Arco, a ONG Brejos da Barra desenvolveu com as mulheres locais o projeto da horta comunitária, que produz uma boa diversidade de hortaliças: alface (*Lactuca sativa* L.), rúcula (*Eruca sativa* Mill), cenoura (*Daucus carota* L), couve (*Brassica oleracea* L.), berinjela (*Solanum melongena* L.), coentro (*Coriandrum sativum* L.), cebola (*Allium cepa* L.), dentre outras. Por meio do apoio técnico do EBDA (Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrário), criou-se a prática de utilização do adubo orgânico produzido pelas próprias agricultoras, como também estabeleceu-se para o grupo a importância da produção de alimentos orgânicos para a venda no mercado local, abastecido majoritariamente por esse projeto comunitário. Dessa forma, para combater as pragas, não há o uso de inseticidas químicos, e algumas agricultoras borrifam as hortaliças com uma infusão de folhas de Nim (*Azadirachta indica* A. Juss), espécie exótica provinda da Ásia que algumas pesquisas demonstram possuir propriedades inseticidas e praguicidas (MOSSINI & KEMMELMEIER, 2006). A horta está instalada na beira do rio São Francisco, de onde é retirada a água por um sistema de irrigação por aspersão.

Além da produção dos quintais, o extrativismo é uma forte atividade econômica e social das três comunidades pesquisadas. Em função da característica diferenciada da comunidade do Brejo do Saco, inserida num sistema aquífero, o buriti (*Mauritia flexuosa* L.f.), uma palmeira adaptada a locais alagados, é a principal espécie de exploração para geração de renda dos grupos domésticos dessa comunidade. Há uma significativa população de *M.flexuosa* nessa área e foi observada em campo a coleta dos seus frutos. A polpa é retirada para a fabricação artesanal de doces e, da amêndoa, é extraído o óleo, sendo que ambos os produtos são utilizados tanto para alimentação quanto como medicamentos, além de serem vendidos *in natura* no mercado local. Já as palhas e os troncos constituem a principal matéria-prima para construção de casas, apriscos, cercas e mourões.

Em função de o extrativismo ser uma das principais atividades rentáveis dessas comunidades, como confirmamos por meio da metodologia de Análise e Sistemas de Diagnósticos, outras espécies possuem grande importância social e

econômica para a reprodução e a manutenção dos grupos locais.

O umbu (*Spondias tuberosa* Arruda) e o juazeiro (*Ziziphus joazeiro* Mart) são também espécies de suma importância para as três comunidades, na medida em que constituem o imaginário social, cultural e alimentar do homem da caatinga, como nos mostram as inúmeras manifestações populares do nordeste brasileiro. Verificamos o seguinte uso dessas espécies: forrageiro, medicinal e alimentar (tabela 1). De forma mais específica, do umbuzeiro os grupos domésticos pesquisados retiram o fruto e a raiz; e, do juazeiro, retiram o fruto, a folha (como dentifrício), a casca e a raiz (para uso medicinal).

Outras espécies têm importância na atividade extrativista para essas comunidades, quais sejam: pau-ferro (*Libidibia ferrea* (Mart. ex Tul.) L.P. Queiroz), angico (*Anadenanthera colubrina* (Vell.) Brenan), aroeira (*Myracrodruon urundeuva* Allemão), umburana (*Commiphora leptophloeos* (Mart.) J.B. Gillet) e pau d'arco (*Handroanthus impetiginosus* Mattos). Esta última, inclusive, dá o seu nome a uma das comunidades pesquisadas. Atualmente, essas quatro espécies são raras na área de caatinga que circunda essas comunidades.

Atualmente, as espécies com maior abundância nos fragmentos da caatinga do entorno das comunidades são: a jurema (*Mimosa tenuiflora* (Willd.), a catingueira (*Poincianella pyramidalis* (Tul.) L.P. Queiroz, o marmeleiro (*Cróton sonderianus* Müell. Arg.) e o feijão-bravo (*Cynophalla flexuosa* (L.) J. Presl. Dentre as mais usadas como matriz energética, segundo os nossos informantes, estão as espécies como a jurema (*Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir.) e a baraúna (*Schinopsis brasiliensis* Engl).

7. Caracterização das roças na caatinga

As roças de caatinga, diferente do que aponta a percepção comum sobre a população rural brasileira, não constituem economicamente a principal fonte de renda dos grupos por nós estudados. Nossa metodologia nos levou a concluir que o extrativismo e o plantio de quintais são economicamente mais relevantes para a renda doméstica do que propriamente a renda obtida com o plantio de espécies alimentares nas roças de caatinga, que representam em torno de 35% da renda econômica total dos grupos familiares, de acordo com os dados obtidos em campo. Entretanto, as roças são espaços centrais de trabalho, tanto para os

homens quanto para as mulheres e as crianças em função da forte identidade desses grupos sociais com a agricultura familiar.

Observamos que, nas comunidades ribeirinhas de Pau d'Arco e Canudos, a pesca tem uma centralidade no trabalho masculino e que a roça é manejada fundamentalmente pelas mulheres e crianças (OLIVEIRA, 2010). Já a comunidade do Brejo do Saco possui uma peculiaridade em função das suas características ambientais: o seu cultivo alimentar se dá principalmente nos enormes quintais de solos argilosos (paúl), e as roças de caatinga são utilizadas apenas em períodos chuvosos.

Dessa forma, a roça de caatinga é uma ação econômica complementar para as comunidades e representa um espaço estratégico de reprodução de vida, principalmente pela ação do extrativismo das espécies nativas. Do que se conclui que as formas agressivas de manejo das roças, como a queima da vegetação e o plantio de espécies exóticas, são menos impactantes ao bioma do que o uso intensivo dos recursos naturais por meio do extrativismo, principalmente aquele incentivado por necessidades externas aos grupos, como o desmatamento para fins energéticos.

Por questões inerentes à ocupação histórica dessa região, todas as três comunidades possuem suas áreas de plantio numa distância de 3 a 6 quilômetros das áreas de moradia. Como nenhum grupo doméstico dessas comunidades possui títulos de propriedade, as roças estão localizadas em áreas de soltas e cada grupo familiar planta em torno de 5 a 20 ha, de acordo com o número de braços que cada família possui para tal atividade.

De acordo com nossas observações, as principais espécies plantadas nas roças de caatinga são: mamona (*Ricinus communis* L.), feijão (*Phaseolus vulgaris* L.), milho (*Zea mays* L.), variedades de abóbora (*Cucurbita* spp.), mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) e melancia (*Citrullus lanatus* (Thunb.) Matsum. & Nakai); com exceção da mamona, que é uma planta de ciclo de vida longo, as demais espécies são anuais. Na realidade, esses agricultores desenvolveram um sistema de consorciamento entre a mamona e as demais espécies nativas e cultivadas. Como a mamona possui uma produção constante ao longo do ano e exige pouco manejo, esta espécie exótica é utilizada como uma espécie de “poupança” no período de estiagem, uma vez que ela continua produzindo mesmo em período de deficiência hídrica e possui um lugar no mercado regional e nacional em função da política nacional de biodiesel implantada pelo governo

federal a partir do Programa Nacional de Produção e Uso de Biodiesel, de 2004.

8. Considerações finais

Por meio dos dados coletados, verificamos que o extrativismo das espécies nativas e o cultivo das espécies exóticas têm um impacto significativo na economia doméstica dos grupos estudados. O uso das espécies vegetais (etnoespécies) nessas comunidades rurais, para fins alimentares, religiosos e medicinais, é uma prática comum e se caracteriza, principalmente, pelo conhecimento passado de geração a geração³⁰. Essa práxis preserva o conhecimento tradicional dos grupos sociais sobre o bioma caatinga, demonstrando a importância medicinal e cultural das plantas para essas comunidades. Entretanto, o impacto antrópico, prática comum na região, e a ausência de fiscalização por parte dos órgãos ambientais têm levado à redução das espécies arbóreas de multiuso, o que faz com que seja necessário distinguirmos o extrativismo tradicional realizado pelos grupos domésticos rurais do extrativismo comercial efetuado por indivíduos ou grupos econômicos locais, regionais ou nacionais.

Nesse sentido, observamos que as comunidades rurais pesquisadas possuem uma interação sociocultural intensa com o ambiente no qual estão inseridas, e pensam o bioma caatinga e o rio São Francisco como um imenso território de terra, água e espécies vegetais e animais que moldam as suas cosmologias e visões de mundo, formando um conjunto de conhecimentos que chamamos de tradicional. De forma ambígua, a falta de recursos tecnológicos e a ausência de políticas públicas para a intensificação da agricultura familiar ajudam a construir um refreamento do uso dos recursos naturais, mas apontam as limitações que o Estado possui na geração de ações efetivas, tanto sociais como ambientais, que sejam voltadas para as comunidades rurais tradicionais do homem da caatinga.

Esta pesquisa teve como objetivo demonstrar como as três comunidades rurais estudadas, localizadas no noroeste do Sertão baiano, utilizam e domesticam as espécies nativas e exóticas nos territórios e nas áreas de plantio, como os quintais e as roças. Concluímos que existem etnoespécies-chave de multiuso usadas em várias circunstâncias sociais dos grupos estudados. E que esses grupos possuem

30. Esse processo se dá pelo acúmulo de conhecimento construído por meio da memória coletiva dos grupos estudados.

uma técnica própria de domesticação tanto das espécies de quintais quanto daquelas das roças e das áreas de caatinga. Assim sendo, constatamos que existe uma integração entre o *modus vivendi* das comunidades camponesas estudadas e os diferentes ciclos do bioma caatinga: rio São Francisco, brejos, roças, quintais, etnoespécies e fragmentos da caatinga.

Recebido em fevereiro de 2012.

Aprovado em maio de 2012.

8. Referências

ANDRADE, L.A; Pereira, I.M.; Leite, U.T. & Barbosa, M.R.V. Análise da cobertura de duas fitofiosionomias de caatinga, com diferentes históricos de uso, no município de São João do Cariri, Paraíba. **Cerne**, 11 (3) 2005, p, 253-262.

CARDEL, Lídia Ma. P. S. Algumas considerações sobre Identidade, Sociabilidade e Etnogênese e seus atuais contornos políticos. **O Olho da História**, v. 14, p. 01-13. 2010.

_____. Territorialidade, liminaridade e memória: um estudo de caso sobre choque entre imaginário e (re)construção da identidade. *Csonline*, v. ano 3, p. 45-79. 2008.

_____. **Os Olhos que Olham a Água: Parentes e Herdeiros no “Mundo Camponês”**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil. 1992, 248 pp.

CANUTO, K.M; Silveira, E.R. Constituintes químicos da casca do caule de *Amburana cearensis* A.C. Smith. **Quim. Nova**, 29(6), p 1241-1243. 2006.

CARDOSO, D. B. O. S. e Queiroz, L. P. Diversidade de Leguminosas nas caatingas de Tucano, BA: implicações para a fitogeografia do semi-árido do Nordeste do Brasil. **Rodriguésia** 58(2): 379-371. 2007.

CARNIELLO, M.A.; SILVA, R.dos S.; CRUZ, M.A.B.da; GUARIM, N.G. Quintais urbanos de Mirassol D’Oeste-MT, Brasil: uma abordagem etnobotânica. **Acta Amazônica**, 40(3), p. 451 – 470, 2010.

CARVALHO, P. E. R. **Espécies arbóreas brasileiras**. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2003.1039pp.

COSTA, T.C e C; ACCIOLY, L. J. O; OLIVEIRA, L.M.T; OLIVEIRA , M.

A. J; QUIMARÃES, D. P. Interação de fatores biofísicos e antrópicos com a Diversidade florística na indicação de áreas para Conservação do bioma caatinga. **Sociedade & Natureza**, 21(1), p. 19-37, 2009.

CUNHA, L.C.da; PAULA, J.R; SÁ, V.A; PAIXÃO e Amorim, M.E; BARROS, I.C.M; BRITO, L.A.B; SILVEIRA, N da. Acute toxicity of *Brosimum gaudichaudii* Trécul. root extract in mice: determination of both approximate and median lethal doses. **Revista Brasileira de Farmacognosia**, 18(4), p. 532-538. 2008.

DUFUMIER, M. **Projeto de Desenvolvimento Agrícola: manual para especialistas**. Editora da Universidade Federal da Bahia - EDUFBA, Salvador, Bahia, Brasil. 2007, 328pp.

FERRAZ, E. M. N.; RODAL, M. J. N.; SAMPAIO, E. V. S. B.; PEREIRA, R.C.A. Composição florística em trechos de vegetação de caatinga e brejo de altitude na região do Vale do Pajeú, Pernambuco. **Revista Brasileira de Botânica**, 21(1), p. 7-15, 1998.

JACOMASSI, E; MOSCHETA, I.S; MACHADO, S.M.. Morfoanatomia e histoquímica de *Brosimum gaudichaudii* Trécul (Moraceae). Morfoanatomia e histoquímica de *Brosimum gaudichaudii* Trécul (Moraceae). **Acta Botânica Brasília**, 21(3), p. 575-597, 2007.

NADIA, T. de L; MACHADO, I.C; LOPES, A.V. Fenologia reprodutiva e sistema de polinização de *Ziziphus joazeiro* Mart. (Rhamnaceae): atuação de *Apis mellifera* e de visitantes florais autóctones como polinizadores. **Acta Botânica Brasília** 21(4), p. 835-845, 2007.

OLIVEIRA, R.A. **Canudos: “a chegada do estranho” - identidade e conflito em assentamento do Médio São Francisco**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil, 2010. 217pp.

OLIVEIRA R.R.B; GÓES, R.M.O; SIQUEIRA, R.S; JACKSON, R.G.S.; LIMA, J.T; NUNES, X. P.; OLIVEIRA, V.R; SIQUEIRA, J.S; QUINTANS-

JUNIO, L.J. *Antinociceptive effect of the ethanolic extract of Amburana cearensis* (Allemão) A.C. Sm., Fabaceae, in rodents. **Revista Brasileira de Farmacognosia**, 19(3), p. 672-676, 2009.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, 322, 2002. 32 pp.

MONSSINI, Simone Aparecida Galerani & KEMMELMEIER, Carlos. *Árvore Nim (Azadirachtaindica A. Juss): Múltiplos Usos*. **Acta farmacêutica bonaerense**, v. 24, n.1: p.139-148. 2005.

MONTEIRO, Julio Marcelino *et al.* Teor de Taninos em três espécies arbóreas simpátricas da caatinga. **R. Árvore**, Viçosa – MG, v.29, n.6, p. 999-1055. 2005

PIERSON, Donald. **O Homem no Vale do São Francisco**, R.J., CODEVASF, 1972.

QUEIROZ, C.R.A.A.; MORAIS, S.A.L; NASCIMENTO, E.A. Caracterização dos taninos da aroeira-preta (*Myracrodruon urundeuva*). **Revista Árvore**, 26(4), p. 485-492. 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura P. **O Campesinato Brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**, Petrópolis, Vozes, 1973. 242 pp.

SILVA, A.C.O. da e ALBUQUERQUE, U. P. de. Woody medicinal plants of the caatinga in the state of Pernambuco (Northeast Brazil). **Acta Botanica Brasílica**; 19(1), p. 17-26. 2005.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Raízes Históricas do Campesinato Brasileiro. **XX Encontro Anual da Anpocs**, GT 17, 1996. 20 pp.

WOORTMANN, Klass; WOORTMANN, Ellen F. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997. 223pp.

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.

Serão aceitos para a publicação na Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE artigos científicos inéditos, caracterizados como de interesse à difusão de idéias 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.

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 (dezessete) palavras, em negrito, fonte 14, 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 para o e-mail:

cadernosdecienciasociaisufrpe@yahoo.com.br

COMITÊ EDITORIAL DA REVISTA CADERNOS DE
CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRPE.

Professor Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva
Professora Dr^a. Maria da Assunção Ilma de Paulo

